



РУССКИЙ ХРИСТИАНСКИЙ  
ГУМАНИТАРНЫЙ ИНСТИТУТ  
INSTITUTIO ROSSICA CHRISTIANA  
СЕРИЯ "СОВРЕМЕННАЯ РОССИЙСКАЯ МЫСЛЬ"

---

**Н. Н. ЗАРУБИНА**

**СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ  
ХОЗЯЙСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ:  
М. ВЕБЕР  
И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ  
МОДЕРНИЗАЦИИ**

Издательство  
Русского Христианского гуманитарного  
института  
САНКТ - ПЕТЕРБУРГ  
1998

*Издание осуществлено при финансовой поддержке  
Российского гуманитарного научного фонда (РГНФ)  
проект 97-03-16034*

**Зарубина Н. Н.**

**Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. — СПб.: РХГИ, 1998. — 288 с.**

**ISBN 5-88812-056-1**

**Лицензия № 071122 от 04.01.1995**

**© РХГИ, 1998**

**© Н. Н. Зарубина, 1998**

## ВВЕДЕНИЕ

Наследие М. Вебера (1864–1920) уже на протяжении 70 лет является важным фактором развития мировой социологической мысли. Выдающийся немецкий социолог заложил основы методологических парадигм, во многом сформировавших такие влиятельные методы современного обществоведения как понимающая социология, компаративистика, культурологический или этносоциологический подход. Его классическая работа «Протестантская этика и “дух капитализма”» (1904–1905) явилась, по сути, одним из первых трудов по теории модернизации — перехода от традиционного общества к буржуазному. Вебер первым в мировой социологической мысли поставил вопрос о значимой и определяющей роли социально-культурных факторов в формировании специфической системы общезначимых мотиваций предпринимательской деятельности буржуазного типа, качественно отличной от разных видов хозяйственной деятельности в добуржуазных обществах, о возникновении особой картины мира и системы ценностей, которые позже были названы культурой «модернити».

Интенсивная разработка Вебером не только общеметодологической и западной, но и восточной проблематики, сформулированные им плодотворные подходы к выявлению специфики восточных цивилизаций, их духовной самобытности и принципиальных отличий от Запада делают концепцию Вебера одной из самых популярных и в современной теоретической востоковедной социологии, и в теориях модернизации стран Востока. Для последних Вебер является, пожалуй, наиболее авторитетным среди европейских теоретиков и по применению методологии превосходит А. Тойнби и П. Сорокина. Дело в том, что теоретические построения Тойнби сконцентрированы на проблемах истории и циклического развития цивилизаций, а схемы Сорокина, хотя стройны и логичны, но слишком абстрактны для того, чтобы использоваться в поисках форм духовного самоопределения и соответствующих путей современного развития восточных обществ. Напротив, веберовская аналитическая заостренность на проблематике социально-экономического развития, отработанные им методология и концептуальный аппарат цивилизационной компаративистики дают возможность для интерпретации его социологических идей применительно к современным проблемам модернизации. Идеи М. Вебера об устойчивой значимости социально-культурных, духовных факторов для экономического развития получили дальнейшую разработку в трудах современных исследователей модернизации, таких, как А. Абдель-Малек, Р. Бендикс, Ш. Эйзенштадт, А. Турен и др., а также в исследованиях по региональным пробле-

мам формирования культурных предпосылок современного развития — в работах Е. Айала, Р. Белла, Т. Линга, М. Сингера, Й. Сингха, и др.

Новейшая история поставила вопрос о том возможно ли прогрессивное современное развитие стран Востока без формирования у них системы ценностей, аналогичной или сходной с западной культурой «модернити», без формирования «прямых аналогов» протестантской этики. В поисках ответа на него теории модернизации в течение второй половины XX века эволюционировали от утверждения полной вестернизации как единственного пути прогресса стран Востока до признания неизбежности структурного характера изменений, в которых самобытные традиционные и современные ценности сосуществуют и взаимодействуют, распределяясь по различным социокультурным сферам и продуктивно взаимодействуя на качественно новом, синтетическом уровне смыслов.

Современное развитие показало немало примеров того, как нежелание считаться с культурной традицией приводило к тяжким социальным потрясениям даже при благополучном стечении экономических обстоятельств. Наиболее яркий из них — крах «белой революции» в Иране, вызванный в первую очередь резким противоречием между проводимым шахским режимом вестернизаторским курсом и традициями и менталитетом народа. Главным выводом из развития теорий модернизации, таким образом, является утверждение того факта, что культура, самобытные ценностные системы имеют устойчивое значение для развития общества на всех его этапах. Проблематика струк-

турной и синтетической модернизации интенсивно разрабатывается Эйзенштадтом при творческом использовании им теоретического наследия Вебера и его опыта анализа социокультурной специфики развития Востока.

Наследие Вебера и его влияние на становление современных теорий модернизации подверглись глубокому анализу как в зарубежной, так и в отечественной науке. До середины 80-х годов в российской общественной мысли теории модернизации рассматривались как «буржуазная альтернатива» марксистской теории развития, и их осмысление носило в основном характер критики. Однако и в этот период появилось немало работ, дающих содержательный анализ как теорий модернизации в целом, так и места в них социокультурной проблематики современного развития, восходящей к наследию Вебера. Это работы Ю. Г. Александрова, Б. С. Ерасова, Л. Р. Полонской, Б. С. Старостина, В. Л. Шейниса, М. А. Чешкова и других, коллективные труды ИВ РАН, ИНИОН, ИМЭМО.

В конце 80-х — начале 90-х годов интерес к зарубежным теориям общественного развития, в том числе к Веберу и к теориям модернизации, существенно усилился. В центральных научных журналах прошли дискуссии и «круглые столы» по проблемам российской модернизации (Российская модернизация: проблемы и перспективы (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии, 1993, № 7), вышло несколько крупных трудов, содержащих глубокий анализ веберовской методологии, социально-исторической и религиозно-ведческой концепции, среди которых необходимо в

первую очередь отметить работу П. П. Гайденко и Ю. Н. Давыдова «История и рациональность: социология Макса Вебера и веберовский ренессанс» (М., 1991) и В. П. Макаренко «Вера, власть и бюрократия. Критика социологии М. Вебера» (Ростов-на-Дону, 1988). Среди многочисленных работ по теориям модернизации необходимо отметить коллективный труд «Модернизация: зарубежный опыт и Россия» (М., 1994), коллективный труд ИФ РАН «Модернизация в России и конфликт ценностей» (М., 1993), а также работы А. С. Ахиезера, Б. С. Ерасова, В. А. Красильщикова, А. С. Панарина, А. Рябова, В. Г. Хороса и др. В целом можно отметить, что развитие общественной мысли в постсоциалистической России повторяет этапы, пройденные теориями модернизации в странах Востока. Как в научной мысли, так и в публицистике и массовом сознании агрессивная вестернизаторская критика собственной культуры постепенно сменяется признанием ее высокой значимости для бесконфликтного развития общества.

В «Хозяйственной этике мировых религий» Вебер рассматривал духовные предпосылки *генезиса* капитализма, в то время как современные теоретики решают проблемы зрелого капитализма, существующего на иной, по преимуществу секулярной (как отмечал еще сам Вебер) духовной основе. Законы современной хозяйственной жизни, также, как и современные наукоемкие технологии, иногда характеризуются как инвариантные к локальным культурам, как этапы некоего «общечеловеческого» пути. Столь же универсальными кажутся и методы современного предпринимательст-



ва, которое, если и имело в момент своего генезиса связи с определенной духовной культурой, то в «зрелом возрасте» их совершенно утратило и поэтому «может прижиться» в любой социокультурной среде. Однако нам такая точка зрения (весьма популярная у части радикальных реформаторов) представляется игнорирующей современный опыт развития как Востока, так и Запада. При серьезном рассмотрении становится очевидным, что все явления современной хозяйственной жизни — производственная и деловая культура, системы менеджмента, маркетинг, реклама — имеют определенные социокультурные предпосылки, основываются на господствующих в конкретном обществе системах ценностей и норм, на менталитете данного общества.

Оппонентом теорий модернизации выступают теории социокультурной самобытности с их идеей принципиальной непригодности для Востока и России как культуры «модернити», так и всего западного пути развития в целом, и необходим поиск собственного, «третьего» пути, в основе которого лежат эндогенные духовные ценности. Приверженцы плюрализма путей развития также обращаются к наследию М. Вебера, используя его метод анализа культуры для выявления эндогенных социокультурных предпосылок и мотиваций хозяйственной и предпринимательской деятельности. Из-за их антизападного пафоса теории самобытности часто рассматривают как «антимодернизацию», однако это свидетельствует не столько об их реальном ретроградстве, сколько об устойчивости отождествления современного развития с вес-

тернизацией или модернизацией по западным образцам.

В российской общественной мысли параллельно с ростом интереса к теориям модернизации и по мере нарастания реформ также активизировалось направление, наследующее традиции славянофилов XIX в. и отстаивающее самобытный «русский путь» на основе следования «Русской идее». В его рамках разрабатываются вопросы, связанные со спецификой национальной духовной культуры, нравственности, религиозного сознания. Не обходят вниманием и проблематику эндогенных духовно-нравственных предпосылок хозяйственного развития, «русского пути» в развитии экономики и предпринимательства. Здесь констатируется непригодность для России западной предпринимательской и менеджерской культуры и интенсивно обсуждается проблематика эндогенных культурных мотивов хозяйственной деятельности. Основные труды принадлежат академику Е. С. Троицкому и руководимой им группе исследователей («Русская идея и современность» М., 1992; «Русский путь в развитии экономики» М., 1993), а также Ю. Бородаю, С. Кара-Мурзе и др.

Ныне страны Запада и некоторые восточные общества — Япония и частично — «новые индустриальные страны» Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии (через наиболее развитые сектора экономики), вступили в постиндустриальный, информационный период развития. Нам представляется, что это актуально и для России, имеющей не только передовую науку, но и ряд сверхсовременных отраслей промышленности (прежде всего в

сферах ВПК и авиационно-космического комплекса), а также достаточный по численности контингент работающих там специалистов, чтобы рассматривать постмодернизацию как стратегию своих преобразований. Постиндустриальный этап развития связан с новой системой ценностей, новым менталитетом, новой культурой, которую называют «постмодерн» и которая демонстрирует изменения во всем социокультурном комплексе буржуазных обществ, в том числе в сферах трудовой и предпринимательской деятельности, а главное, требует принятия новой философии развития хозяйства в целом. Наукоемкие информационные технологии требуют от «экономического человека» не просто «энергии наживы» и трудовой самоотдачи, но в первую очередь — интеллектуальных усилий, творчества и постоянного поиска нового. Капитал приобретает новую историческую форму — информации, знаний, *ноу-хау*. Такой капитал уже не может быть отчужденным от человека — субъекта производства, а соответственно — от его культуры. И задачей исследователей стало определение социокультурных, духовных предпосылок качественно нового, постиндустриального производства и предпринимательства, которое по своей системе ценностей и норм функционирования отличается от веберовской «протестантской этики», хотя и сохраняет с ней генетическую связь.

Рациональность, трезвый расчет, целеустремленность и достижительность<sup>1</sup> остаются атрибута-

---

<sup>1</sup> В западной социологии так называют ориентации на успех, активность, мобильность в противоположность привычному традиционному образу действий. Они подробно анализи-

ми ведения дела, в то время как повседневная жизнь человека зрелого индустриального и постиндустриального общества утрачивает аскетизм. Индивидуализм и конкуренция приобретают новый характер, поскольку личность благодаря развитию информационных технологий, с одной стороны, получает условия для самореализации в самостоятельном творчестве, а с другой, — сами условия труда в рамках информационных и телекоммуникационных сетей, масштаб и уровень решаемых задач требуют объединения и координации усилий многих, превращают в основного субъекта дела не изолированного индивида, а команду. В условиях дорогостоящего наукоемкого постиндустриального производства, основанного на индивидуализме и конкуренции, безусловно частного характере интересов, целей и прибылей, максимально свободное от государственного регулирования западное предпринимательство проигрывает «экономическую войну» с Японией, где развитие экономики является общенациональным делом, а частный бизнес поддерживается государством.

Культура постиндустриального общества, в отличие от индустриального, уже не может связываться по преимуществу с западными ценностями. Восточные цивилизации наложили на нее существенный отпечаток. Это относится не только к таким экзотическим элементам восточных культур как кухня, боевые искусства, системы психотренинга и эзотерические техники, получившие широкое распространение на Западе, но и прежде

---

рются в книге Д. Мак Клелланда «Достижительное общество» (D. McClelland. The Achieving Society. №4, 1961).

●

всего к производственной культуре. Дальневосточные системы организации производства и менеджмента, прямо связанные с социокультурными особенностями, демонстрируют не только конкурентоспособность, но и целый ряд существенных преимуществ перед западными, что делает их предметом заимствования для западных, в первую очередь американских предпринимателей.

Экологический кризис, поставивший пределы индустриально-технологическому развитию, привел к кризису западной парадигмы отношения человека и природы. В этих условиях очевидной альтернативой разрушительной активности являются установки на гармонию с природой, ненасилие и разумное ограничение потребления, присущие восточным цивилизациям и получающие все большую популярность во всем мире. Таким образом, восточные культуры уже не являются «обочинной дороги прогресса», не просто отвечают на «вызов» Запада, а привносят свои самобытные ценности в мировую культуру постиндустриального общества. Высокий духовный потенциал восточных и русской культур представляется многим на Западе единственным спасением для человечества, оказавшегося под угрозой военного, экологического, криминального самоистребления и моральной деградации.

В современной российской научной мысли все больше внимания уделяется проблематике постмодернизации и ее духовных предпосылок. Здесь обращают на себя внимание работы академика Н. Моисеева, А. С. Панарина, В. А. Красильщикова и др., формирующие представление о том, что

именно постмодернизация является стратегической целью постсоциалистического развития России, и для ее осуществления имеются предпосылки. В то же время, анализ социокультурных предпосылок постмодернизации российского общества носит общий характер и не получает необходимой конкретизации как в работах сторонников развития в рамках «общечеловеческого» пути, так и у приверженцев самобытного развития на основе собственных ценностей. У первых можно встретить идеализацию постиндустриального общества и культуры постмодерна, стремление увидеть в ней те условия для «гармоничного» и «творческого» развития личности, снятия социальных противоречий, которые ранее приписывались коммунистическому обществу. Вторые, сосредоточив внимание на критике западного общества, не уделяют достаточного внимания поиску эндогенных духовных предпосылок постиндустриальных форм прогресса на российской почве.

Залогом продуктивного и бесконфликтного развития российской экономики является выяснение ее культурной среды и национальных особенностей, которые неминуемо придают уникальный характер функционированию на российской почве институтов и структур рыночного хозяйства.

●

## **Глава 1**

### **ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ СРАВНИТЕЛЬНОЙ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ МАКСА ВЕБЕРА**

#### **§ 1. Теоретические предпосылки социологии М. Вебера**

Первая и основная задача, возникающая перед исследователем любой теоретической конструкции — правильно определить ее методологические принципы и те задачи, которые ставил перед собой ее создатель. Исходной предпосылкой изучения социологии М. Вебера должно стать выяснение, во-первых, исторических условий его творчества и характера назревших в то время социально-философских проблем, а во-вторых, особенностей философско-гносеологических воззрений самого автора. Обратимся к более подробному рассмотрению теоретических источников веберовской методологии.

Создание основных, ставших классическими трудов Вебера по социологии религии и хозяйственной этике приходится на начало XX столетия, и его методологические конструкции формирова-

лись через усвоение и пересмотр тех основных направлений, которые сложились к этому времени в западной социологической мысли в ходе самоопределения социологии как науки.

Одно направление шло от О. Конта, который считается основателем социологии и который во многом способствовал утверждению ее первоначального позитивистского облика. Стремясь отделить социологию как эмпирическую науку от философии истории, Конт отказался от проникновения в сокровенные «смыслы» социальных явлений и провозгласил в качестве предмета новой науки объективное рассмотрение закономерностей действительности в статическом («социальная статика») состоянии и в процессе изменений («социальная динамика»). Эти закономерности социальной жизни подлежали рассмотрению наряду с естественными, наука об обществе должна была, по идее Конта, встать в один ряд с естествознанием, превратиться в «социальную физику».

Дальнейшее развитие социологического позитивизма связано с именами Д. Милля и Г. Спенсера, также отрицавших качественные отличия законов развития общества и законов природы и включавших социальное развитие в систему общей эволюции.

В конце XX века, однако, возникла реакция на социологический позитивизм, заключавшаяся в отстаивании гносеологической специфики гуманитарного знания по отношению к естественно-научному. Эта проблематика получила подробное освещение в трудах неокантианцев Баденской школы, особенно Г. Риккерта, который противопоставил



«науки о природе» и «науки о культуре», «генерализирующее» естествознание, направленное на выяснение общих закономерностей, «индивидуализирующему» историческому знанию, ориентированному на постижение единичных, неповторимых явлений и процессов. В основе гуманитарного познания, по Риккерт, лежит соотнесение явлений с ценностями, образующими идеальный, независимый от человека мир. Этот принцип был воспринят Вебером и многими другими исследователями и лег в основу «понимающей» социологии.

Эти противоречивые тенденции самоопределения социологии наложили существенный отпечаток на формирование гносеологических и методологических воззрений Вебера. С одной стороны, он воспринял идею социологии как эмпирического и «свободного от ценностей» знания, отказался от решения философских проблем смысла социальных явлений, поисков «сущности» социальных явлений и исторического процесса, оценки их «прогрессивности» или «реакционности». Вебер отстаивал риккертский дуализм «наук о природе» и «наук о культуре», познание индивидуальных явлений и процессов как сущность последних, и отказывался как от выведения общих законов истории, так и от единой исторической эволюции. С другой стороны, как мы покажем далее, Вебер рассматривал сходные с историческими закономерностями «устойчивые каузальные связи» и в его теории рациональности можно увидеть аналог «особого рода» исторической эволюции. Противоречивость исходных методологических предпосылок социологической концепции Вебера обуслови-

да неоднозначность и противоречивость ее основных принципов.

Другим важнейшим теоретическим источником веберовской концепции было религиоведение, развивавшееся в течение XIX столетия на стыке теологии, истории, этнографии. Сравнительная социология религии Вебера, по мнению исследователя ее теоретических источников Г. Кюэнцлена [147, с. 62–73], складывалась под непосредственным влиянием работ таких религиоведов как Е. фон Гартманн, М. Мюллер, О. Пфлейдерер, Г. Зибек, Э. Тейлор, которые положили начало традиции рассмотрения религии как исторического явления в контексте ее социально-культурной среды, в процессе взаимодействия с другими социальными сферами и развития от примитивных форм до уровня мировых религий.

На становление социологической компаративистики Вебера серьезнейшее влияние оказало интенсивное накопление знаний о других культурах, происходившее в XIX веке в европейском востоковедении. Были собраны обширные исторические, религиоведческие, филологические, этнографические и т. д. материалы, а также приобретен опыт междивизиационного общения (протекавший, конечно, в условиях колониализма), который показал своеобразие индо-буддийской, арабо-мусульманской, китайской цивилизаций по сравнению с европейско-христианской. Результатом накопления этих знаний стало утверждение представлений о своей, западной культуре как одной из многих и возникновение сомнений в универсальной значимости ее ценностей. В то же время перед общест-

венной мыслью встала задача выяснения сущности и причин возникновения социально-культурных отличий разных цивилизаций и возможностей и перспектив их сосуществования. Сравнительная социология религии Вебера в целом и является попыткой объяснить генезис уникальной западной цивилизации в сопоставлении с самобытными восточными цивилизациями.

На научные и мировоззренческие основы концепции Вебера весьма заметно повлияло разочарование в капиталистическом общественно-экономическом устройстве, характерное для конца XIX — начала XX века. К этому времени капитализм как экономическая, социальная и духовная система окончательно сложился, достаточно четко проявились как его преимущества, так и противоречия. На смену оптимистической уверенности идеологов первоначального капитализма в преимуществах буржуазной экономики и образа жизни пришло разочарование и ощущение краха западной культуры, которая возвела в абсолют безличный экономический расчет и в значительной степени растратила «человеческие» измерения. Это разочарование выразилось в философском пессимизме и иррационализме Ф. Ницше и в знаменитом «Закате Европы» О. Шпенглера (1900), где была предсказана гибель европейской духовности, культуры и приход ей на смену бездушной технократической цивилизации. Эти настроения западных мыслителей в полной мере выразил и Вебер, который противопоставил религиозному подвижничеству первых носителей «духа капитализма» «железный панцирь» секулярной буржуазной цивилизации.

Одним из главных теоретических и идейных стимулов, под воздействием которого формировалась и развивалась социология Вебера, была теория исторического материализма К. Маркса. Труды Вебера по проблемам общей методологии исторического и социологического знания изобилуют полемическими замечаниями по поводу ориентации марксизма на выведение общих универсальных законов исторического развития. Однако как мы увидим далее, сам Вебер не мог полностью отказаться от идеи единства и закономерности исторического развития, и многие исследователи в этой противоречивости его воззрений усматривают не только следование естественной логике предмета, но и результат влияния марксова историзма. Е. Трельч отмечал: «Макс Вебер заявил, что он методологически примыкает к Риккерт, а это означает отказ от всякого диалектического и органистического понимания развития... Но в его практически исследовательской работе преобладает интеллектуальное воззрение больших социологических коллективов и обширных взаимозависимостей развития. В этом пункте на него оказал, по видимому, глубокое и длительное влияние именно Маркс» [цит. по: 73, с. 458].

Несомненное влияние Маркса видно и в веберовской концепции капитализма. Российский историк А. И. Неусыхин отмечал, что сама веберовская идея уникального «капиталистического духа» восходит к марксовым представлениям о капитализме как исторически сложившемся хозяйственном и социальном строе, не имевшем полных аналогов в прошлом [73, с.446]. С позиций историче-

ской уникальности западного капитализма Вебер полемизирует с В. Зомбартом, который объединяет понятием капитализма все виды предпринимательской и организационной (государственно-бюрократической, управленческой, военной и т. д.) деятельности во все периоды истории. Идеи Маркса о товарном фетишизме, о безличности человеческих отношений в капиталистическом обществе, а также и о протестантизме как религиозной форме капиталистического образа мышления, сформулированные в «Капитале», повлияли на складывание концепции Вебера о протестантизме как духовной предпосылке эндогенного капитализма и о о безличном характере капиталистического накопления [там же, с.447—448].

И наконец, влияние учения Маркса о крахе капитализма прослеживается в пессимизме веберовского видения судьбы западной цивилизации. Он, конечно, не принимал содержащегося в «Манифесте коммунистической партии» призыва к ниспровержению капитализма, его исследовательской методологии вообще был чужд ценностный подход и прогнозирование исторического развития. Однако объективный подход к реальности буржуазного развития заставлял Вебера, по сути, принимать мысль о его исторической (главным образом — духовной) ограниченности.

Таким образом, социологическая теория Вебера впитала основные научные идеи своей эпохи и явилась отражением как их важнейших достижений, так и противоречий. Нам представляется, что неоднозначность, противоречивость социологии Вебера в значительной мере является следствием

широты и неоднородности (позитивизм и неокантианство, романтическая идеализация раннего капитализма и марксизм) научного и идеологического горизонта рубежа XIX—XX веков.

## **§ 2. Об общих методологических основаниях концепции М. Вебера**

Рассмотрение основных принципов социологической теории М. Вебера должно начинаться с анализа его представлений о задачах социологии как науки и специфике социологического знания. Без этих самых общих принципов его социологии невозможно решить существенные для нас вопросы о том, какой смысл немецкий социолог вкладывал в обращение к хозяйственной этике мировых религий и какое значение в его концепции приобретают выводы об отсутствии в восточных цивилизациях эндогенных духовных предпосылок капиталистического развития. Поэтому прежде чем приступить непосредственно к рассмотрению веберовских принципов социологии религии и его общих социально-исторических представлений, мы должны выяснить его отношение к историческим закономерностям, к факторам исторической детерминации, к методам социологического знания.

Прежде всего попытаемся выяснить, как понимал Вебер предмет и задачи гуманитарного знания вообще и социологии в частности, ибо это понимание и определяет его отношение к социальным закономерностям. В основе веберовского определения предмета лежит признание эмпириче-

●

ского характера исторического и социологического знания, которое ориентировано на познание действительности и не ставит социально-философских вопросов о ее смыслах [18, ч. 2, с. 8–10; 17]. Социальная действительность и история представляются Веберу как бесконечное многообразие конкретных, всегда индивидуальных явлений и процессов, и задачу историка он видит в исследовании явлений «в их нынешнем облике, а также причины того, почему они исторически сложились именно так, а не иначе» [18, ч. 2, с. 36]. Социология имеет те же эмпирические ориентации, исходит из того же реального материала, однако она «...конструирует... типовые понятия и выявляет общие правила явлений и процессов» [18, ч. 2, с. 117]. Специфика социологии состоит в том, что она имеет дело не с конкретными явлениями во всей полноте их реальных признаков и свойств, а лишь с типами этих явлений [18, ч. 2, с. 117; 131].

Инструментом социального знания является «идеальный тип» — логическая конструкция, получаемая посредством мысленного доведения избранных исследователем черт действительности до их полного выражения [18, ч. 2, с. 60]. Вслед за Риккертом Вебер отрицает, что «идеальные типы» представляют собой «истинную социальную реальность» и рассматривает их как логическую конструкцию, служащую для обработки эмпирических данных. Однако это не означает, что веберовский «идеальный тип» представляет собой нечто абсолютно произвольное. С точки зрения немецкого социолога, «идеальные типы» должны быть

«объективно возможны» в том смысле, что по структуре и содержанию не будут противоречить уже существующему научному опыту, и их логическая структура должна быть абсолютно обоснованна [там же, с. 116]. Вебер стремился избежать полной индивидуализации исторического знания, которая следовала из неокантианской методологии, и, отражая в своих «идеальных типах» целостность и уникальность конкретного исторического явления, своеобразие его структуры, его типологическую принадлежность, подчеркивал, что они не могут отобразить все эмпирическое многообразие данного явления [там же, с. 117]. Примерами «идеальных типов», построенных Вебером для собственных исследований, являются «протестантизм», «индуизм», «индийская кастовая система» и т. д. Они отражают те структурные и сущностные особенности исторических явлений, которые Вебер считал наиболее существенными (далее мы увидим, какие именно), но не учитывают всей их реальной полноты и многообразия. Несколько иного рода «идеальный тип» рациональности. Он создан Вебером на основе выделения и обобщения признаков социально-экономического и культурного строя, который не существует нигде в чистом виде как эмпирическая реальность.

В то же время Вебер принимает неокантианское разделение «наук о природе» и «наук о культуре». Оно основывается у Вебера на том, что познаваемость социальной деятельности обусловлена, в отличие от природной реальности, тем, что она сводится к человеческому поведению, которое, в свою очередь, основано на сознательных мотивах,



доступных пониманию других людей. Сущность научной методологии, получившей название «понимающей социологии», заключается в том, что исследователь, исходя из конкретного знания отдельных институтов, процессов, событий, приходит к более глубокому духовному пониманию их культурной обусловленности и значимости [там же, с. 59]. В связи с этим Вебер сосредотачивает внимание на соотношении исследуемых социальных явлений с ценностной сферой, на установлении смысла и содержания ценностных ориентаций, составляющих духовную мотивацию человеческого поведения. Так, для объяснения сущности и генезиса западного капитализма ему понадобилось свести поведение буржуазного предпринимателя к «понятым мотивам», которые к тому же культурно обусловлены — к его детерминированности императивами хозяйственной этики аскетического протестантизма.

Постоянным элементом социологического метода Вебера является установление каузальных связей между явлениями — их «каузальное сведение», то есть сведение явления к причине или группе причин. Социология, по Веберу, занимается установлением «общих правил» явлений и процессов, которые фиксируют устойчивые, повторяющиеся каузальные связи по принципу «в такой ситуации люди обычно так поступают». При этом Вебер не ставит вопроса о необходимости и универсальности устанавливаемых им каузальных связей и, в соответствии с этим, отказывается признавать их законами социальной жизни. Каузальное объяснение социальных явлений, не носящее

необходимого, закономерного характера, придает концепции Вебера интерпретативный смысл и приводит к тому, что результатом его социологических исследований оказывается установление отдельных соотношений («избирательного сродства») между различными сторонами действительности. Эти соотношения приобретают характер каузального и одновременно типологического объяснения действительности, не претендуя, однако, на установление ее объективных общих закономерностей и каких-либо универсальных стадий развития. Так, Вебер установил «избирательное сродство» между мирским аскетизмом протестантской этики и формированием духовных предпосылок капиталистического развития на Западе, а также между потусторонним мистицизмом индуизма и невозможностью эндогенного капиталистического развития Индии. Здесь прослеживаются каузальные связи капиталистического развития с определенным типом религиозности, а также устанавливается общая типология хозяйственной системы («капитализм») и ценностных ориентаций («мирской аскетизм», «потусторонний мистицизм», «практическая рациональность», «теоретическая рациональность», «формальная рациональность»). Однако на основе каузального соотношения между аскетической религиозностью и генезисом эндогенного капитализма Вебер не ставит вопроса о закономерном характере такого соотношения, то есть о том, всегда ли подобный тип ценностных ориентаций будет вызывать формирование духовных предпосылок капитализма. А поскольку такой вопрос возникает, то он становится источни-

ком формирования в контексте веберианы различных интерпретаций, к подробному рассмотрению которых мы обратимся позже.

Отношение к социологическим законам является одним из основных и широко признанных отличий концепции М. Вебера от исторического материализма К. Маркса [194, с. 690–692], который, как известно, был направлен именно на установление общих объективных историко-социологических закономерностей и универсальных стадий исторического развития, из которых дедуцировалось и будущее развитие общества. В целом с этим противопоставлением можно согласиться, однако при этом следует учитывать, что реальное (а не теоретическое) отношение Вебера к историческим законам было неоднозначным, и в его «понимающей» методологии применяется выведение «общих правил каузальных связей», весьма сходных с законами (например, рутинизация харизмы). В то же время и у Маркса мы находим немало указаний на тот факт, что исторические закономерности не действуют подобно природным, а лишь «в конечном счете», лишь как тенденция «прокладывают себе дорогу» в хаосе разнородных социально-экономических, классовых и т. д. интересов. Поэтому, не отрицая правомерности противопоставления концепций Маркса и Вебера по их отношению к законам исторического развития, мы все же считаем необходимым учитывать неоднозначность толкования этой проблематики, отражающую сложность и противоречивость самой исторической и социальной реальности.

Принцип «понимающей социологии» обусловил ориентацию Вебера на исследование ценностной (религиозной) детерминации исторического развития, поскольку именно оно дает объяснение «понятных» мотивов поведения. Но Вебер при этом неоднократно подчеркивал, что в принципе исследуемые каузальные соотношения могут быть любыми, и что он не отрицает обратного воздействия «... со стороны всей совокупности общественных и культурных факторов, прежде всего экономических» [19, ч. 2, с. 83] на становление религии. Немецкий социолог отвергал материалистическое понимание истории именно как монистическое объяснение социального развития с выяснением общих законов, основанных на экономической детерминации, но он признавал правомерность анализа таких каузальных отношений, в которых именно экономическим факторам отводится решающая роль. Вебер утверждал: «Так называемое материалистическое понимание истории в качестве “мировоззрения” или общего знаменателя в каузальном объяснении исторической действительности следует самым решительным образом отвергнуть; однако экономическое толкование истории является одной из наиболее существенных целей...» [18, ч. 2, с. 83]. Он вообще не считает необходимым монистическое понимание исторических процессов и в рамках исследования различных социальных сфер утверждает плюрализм каузальных связей и факторов детерминации. Особое внимание в своих исследованиях Вебер уделял анализу соотношений религиозности и специфики социальных слоев — ее носителей, религиозной

этики и способа ведения хозяйства, и даже религиозно-культурного строя и природной среды.

Помимо ценностных факторов, Вебер уделит большое внимание влиянию социальных факторов как на хозяйственную этику в рамках религиозного сознания, так и на специфический характер самой религиозности. Таким фактором для него является профессиональная и статусная специфика социальных слоев — носителей данной религии. Во «Введении» к «Хозяйственной этике мировых религий» Вебер задается целью «вычленить направляющие элементы жизненного поведения тех социальных слоев, которые оказали наиболее сильное влияние на практическую этику соответствующей религии и придали ей специфику, т. е. черты, отличающие ее от других религий и вместе с тем существенные для хозяйственной этики» [78, с. 41]. В. Шлюхтер делит понятийный аппарат веберовской социологии религии на две основные группы понятий: относящиеся к анализу собственно религии и религиозной этики, и относящиеся к исследованию их социальных слоев-носителей (*Tragerschichten*) [176, с. 17]. Ш. Эйзенштадт подчеркивает значение «структурных особенностей организации общества» для веберовского механизма порождения религией буржуазной хозяйственной этики [129, с. 363–364].

В принципе, в соответствии с социологической методологией Вебера, взаимовлияющих социальных сфер и соответствующих им «идеальных типов» могло бы быть бесконечно много, как и различных вариантов их соотношений. Концентрация внимания немецкого социолога именно на обу-

словленности капиталистического развития религиозной этикой объясняется отнюдь не его односторонними взглядами на развитие общества, а логикой осуществляемых им исследований.

Таким образом, из сказанного выше видно, что жесткое противопоставление исторического материализма К. Маркса и «идеализма» М. Вебера, которое было распространено в марксистской литературе, является мнимым. По сути дела, подлинное противоречие между этими двумя теориями и социологическими методологиями состоит в противопоставлении монизма и плюрализма факторов социальной детерминации. Однако и здесь абсолютный характер противопоставления является скорее результатом вульгаризации взглядов Маркса, чем отражением реального соотношения двух концепций. И сам К. Маркс, и Ф. Энгельс предостерегали от абсолютизации экономического детерминизма, подчеркивали, что недостаточное внимание к духовным факторам исторического развития в их трудах было вызвано полемической заостренностью, стремлением отстоять материалистическое понимание истории, а не принципиальным отказом учитывать влияние духовной сферы на историческое развитие. Сам Маркс отказывался считать себя марксистом в том случае, если под марксизмом подразумевается вульгарный экономизм [68, с. 370].

При рассмотрении этого аспекта соотношения марксовой и веберовской концепций будет весьма полезно обратиться к основным трудам обоих теоретиков — «Капиталу» Маркса и «Протестантской этике» Вебера. Как известно, эти труды посвяще-

ны анализу одного и того же предмета специфики и генезиса буржуазного общества — с различных методологических позиций и под различными углами зрения. Маркс раскрывает политэкономический механизм капиталистического производства, однако при этом уделяет внимание и социальным, и религиозно-культурным особенностям буржуазного общества. В частности, он указывает на соответствие буржуазного рыночного хозяйства и протестантского религиозного сознания: «Для общества товаропроизводителей, всеобщее общественное отношение которого состоит в том, что производители здесь относятся к своим продуктам труда как к товарам, следовательно, как к стоимости, и в этой вещной форме частные их работы относятся друг к другу как одинаковый человеческий труд, — и для такого общества наиболее подходящей формой религии является христианство с его культом абстрактного человека, в особенности в своих буржуазных разновидностях, каковы протестантизм, деизм и т. д. [там же, с.89]. Вебер в «Протестантской этике» сосредотачивает все внимание на генезисе духовных предпосылок капитализма в контексте протестантской религиозной этики, но, при явно противоположной марксовой аналитической направленности работы, нигде в ней не вступает в прямые логические или содержательные противоречия с основными идеями «Капитала».

«Понимающая» методология, установка на выявление соотношений между различными сферами социального бытия при принципиальной поликаузальности в социальной детерминации логично привели к обращению Вебера к социологи-

ческой компаративистике как основному методу исследований. Кроме того, компаративистика как метод логически вытекала из научных интересов и познавательных целей веберовских исследований, которые были четко сформулированы уже в «Предварительных замечаниях» к «Протестантской этике»<sup>1</sup> и состояли в выяснении специфики западной цивилизации и ее генезиса. Эта специфика наиболее отчетливо проявляется в сопоставлении с другими цивилизациями, поэтому обращение к анализу феноменов восточных культур обусловлено стремлением «...установить элементы, допускающие сравнение с западным развитием. Ведь лишь таким образом возможно сколько-нибудь однозначное каузальное причисление тех моментов религиозно-хозяйственной этики Запада, которые свойственны только ей и отличают ее от других... В каждой культурной сфере намеренно подчеркивалось только то, что находилось и находится в противоречии с западным культурным развитием» [19, ч. 2, с. 38].

На принципах поликаузальности социальной детерминации и социологической компаративистики основывается такая фундаментальная особенность социологии Вебера, как обращение к религии как духовной детерминанте хозяйственной жизни общества. Перейдем к подробному рассмотрению принципов веберовской социологии религии.

---

<sup>1</sup> Вводная глава к «Протестантской этике».



### § 3. Теоретические принципы изучения религии в концепции М. Вебера

При рассмотрении методологии исследований М. Вебера и его концепции в целом возникает вопрос: почему, решая проблему генезиса современного западного капитализма в его уникальной форме, из всех многочисленных взаимодействующих социальных сфер и социально-значимых факторов Вебер сосредотачивает свое внимание лишь на религиозной обусловленности капиталистического развития?

Это объясняется совокупностью причин как субъективного, так и объективного характера. С одной стороны, сам Вебер, будучи специалистом по истории экономики и права, с самого начала своей творческой деятельности проявлял стойкий интерес к проблемам религиозных движений, что позволяет объяснить специфическую аналитическую направленность индивидуальными интересами автора. С другой стороны, к такой постановке вопроса его привела сама логика исследования предмета. В начале «Индуизма и буддизма» Вебер подчеркнул равенство исходных материальных и политических условий развития, присущих Европе и Индии XVI—XVII веков: в обоих регионах сложилось рациональное государственное управление и рациональная система знания, развивались точные и естественные науки, ремесленные слои населения обладали достаточной автономией и достигли высокого уровня мастерства, торговые связи носили весьма широкий региональный и даже мировой характер, во всех слоях общества отмечалось

стремление к накоплению и успеху [196, с. 1–4]. Существенные различия цивилизаций ярче всего проявлялись в их духовной сфере, доминантой которой выступали религии. Соответственно, и в концепции Вебера религии стали основным дифференцирующим фактором, ибо вполне логично было предположить, что именно различия в духовной, ценностно-мотивационной сфере при прочих относительно равных условиях послужили причиной коренного расхождения путей развития цивилизаций в дальнейшем.

В то же время, как мы уже говорили выше, наиболее существенной причиной обращения Вебера именно к религиозной детерминации социально-экономического развития являются методологические принципы «понимающей социологии», согласно которым, как подчеркивает Ю. Н. Давыдов, исторический процесс постигается под углом зрения социального действия индивида и его решающих мотивов. Глубинной же основой мотивации является мировоззрение и вопрос о смысле жизни, решение которого определяется религиозной верой. Таким образом, наиболее существенные проблемы «понимающей социологии» в целом решались именно в сфере социологии религии, чем и определяется центральное место последней среди исследований Вебера [31, с. 150–151]. П. П. Гайденок подчеркивает, что в своей социологии религии Вебер решает задачу типологизации наиболее существенных форм *смыслов*, как они выступали в истории [25, с. 98].

Обратимся к рассмотрению особенностей веберовского понимания религии и ее социальной ро-

ли. Хотя автор не дает ей определения и подчеркивает, что «определение того, что “есть” религия, не может быть дано в начале исследования такого типа, каким является наше, — оно может быть дано только в его конце. Однако нас вообще интересует не “сущность” религии, а условия и воздействия совместной деятельности определенного типа, понимание которой возможно только исходя из субъективных переживаний, представлений, целей отдельного человека — из “смысла” деятельности, так как внешний ее характер чрезвычайно многообразен» [78, с. 76], его представления о ней достаточно ясны из общего контекста исследований. Религия у Вебера выступает как единая органичная система ценностей и смыслов, мотивирующая и оправдывающая поведение людей. Как подчеркивает известный исследователь творчества Вебера В. Шлюхтер, существенной чертой веберовского понимания религии является восприятие ее как результата «удвоения» мира [176, с. 17].

Интерпретация религиозного сознания как «удвоения мира» не является специфической чертой исключительно концепции Вебера. Ф. Энгельс в «Анти-Дюринге» писал: «...всякая религия является не чем иным как фантастическим отражением в головах людей тех внешних сил, которые господствуют над ними в их повседневной жизни, — отражением, в котором земные силы принимают форму неземных» [104, с. 328]. Для марксизма определяющим является именно то, что религия есть «фантастическое отражение» реальности, то есть попытка решения вопроса прежде всего о ее гносеологической и онтологической при-

роде. Для Вебера же «удвоение» мира в религиозном сознании означает, как показали Шлюхтер и Давыдов, «условием возможности — и структурным принципом — «картины мира» [31, с. 761]. Образ мира, который люди синтезируют в «картине мира», чтобы задать человеку определенный способ действия в мире, должен быть истолкован под углом зрения его оценки, а для того, чтобы дать такую оценку, необходима некая трансцендентная, находящаяся за пределами мира точка отсчета, система координат [там же, с. 760–761]. Такая картина мира, согласно Веберу, определяет морально-практическое отношение к миру, и соответственно, специфическое направление деятельности человека, который, таким образом, обязательно принадлежит не только посюстороннему, дольному миру, но и миру горнему. С точки зрения религиозной оценки мира, возникает позиция по отношению к нему, состоящая в первую очередь в принятии или неприятии мира: «Любая религия, предъявляющая миру рациональные (этические) требования, вступает в противоречия с его иррациональностью. Предметы этих противоречий у различных религий различны, и соответственно, различаются их виды и степени напряженности. Последние зависят от предписываемых метафизикой каждой религии путей спасения, прежде всего от степени религиозного обесценивания мира, которая не идентична степени его *практического* отрицания» [195, с. 513–514]. Таким образом, рассматриваемые Вебером религиозные картины мира — индо-буддийская, конфуцианская, иудео-христианская — представляют собой «три способа

отношения к “миру”, заключающие в себе соответствующую *установку*, предопределяющую на-правленность (жизне)деятельности людей, *вектор* их социального действия. ...В каждом из этих способов отношения к миру уже заключен, как в за-родыше, соответствующий “образ” и “стиль жизни” людей» [31, с. 762].

На ранних этапах становления религий, в первобытных «низких» мистических и оргиастических культах отношения людей с потусторонним миром носили чисто практический характер и принимали формы воздействия на потусторонние силы с целью получения от них реальных поту- и посюсторонних благ [78, с. 76]. В процессе дальнейшего развития религиозного сознания целью такого воздействия стали не реальные, а символические отношения [78, с. 81], а отношения с потусторонним миром трансформировались в ориентацию поведения на систему высших ценностей и смыслов. В результате такой эволюции возникли, по Веберу, *этические* («высокие») религии, упорядочивающие повседневное поведение людей в соответствии с системой религиозных ценностей. Среди этических религий Вебер особо выделял религии спасения, регулирующие как повседневное поведение, так и всю систему значимых ценностей и смыслов через специфические трансцендентные цели, воспринимаемые субъектом как спасение .. Не все высокие, «этические» религии являются религиями спасения. Вебер выделяет конфуцианство и ислам как *политические* религии, которые рационально упорядочивают образ жизни в рамках посюсторонних ценностей и смыслов, не име-

ют концепции спасения, то есть трансцендентной «точки отсчета», по отношению к которой строится система ценностей и смыслов. «Конфуцианство являлось рациональной этикой... сводящей к минимуму как напряженность против мира, так и его религиозное обесценивание и практическое отрицание.» [195, с. 514]

Понятие религиозного спасения является основной категорией веберовской социологии религии и служит отправной точкой анализа влияния религии на хозяйственную этику. У Вебера можно выделить два аспекта религиозного спасения.

Во-первых, это аспект мировоззренческий, определяемый, по мнению немецкого социолога, тем, что у людей постоянно существует потребность в том, чтобы «...структура мира в своей совокупности была так или иначе осмысленным космосом» [78, с. 56], в том, чтобы как жизнь каждого отдельно взятого индивида, так и весь исторический процесс и все мироздание в целом были ориентированы на цели и ценности, выходящие за пределы повседневности. Человек, в течение жизни переносающий тяготы повседневного труда, несправедливость социального устройства, становящийся жертвой политических коллизий и слепой разрушительной силы природной стихии, испытывает потребность осознавать, что все выпавшие на его долю испытания, все лишения, а также и все успехи носят не случайный характер, а наделены неким высшим смыслом. «Высокие» религии внедряют в сознание верующих представления о смысле жизни и ее высшей цели, и эти представления составляют самобытное для каждой религии

озно-культурной системы представление о спасении. Для христианства вообще и протестантизма в частности этой высшей жизненной целью является обретение праведником вечного блаженства в потустороннем мире. В спасении осуществляется полная реализация личности христианина, заслужившего его своей праведной жизнью или обретшего в результате богоизбранности. Для индуса спасением является достижение высшего гностического знания и слияния с Брахманом. Здесь верующий, реализуясь как «сосуд» божественной мудрости, полностью утрачивает свое индивидуальное начало, растворяясь в божественном Абсолюте.

Во-вторых, это аспект социологический, т. е. выражение спасения в практическом поведении, реальная взаимосвязь потустороннего мира высших смыслов с миром повседневного бытия людей. Ориентируясь на достижение спасения, человек подчиняет этой цели всю свою жизнь, и соответственно, сознательно и планомерно следует необходимым для этого предписанным соответствующей религиозной этикой принципам поведения. Применительно к влиянию на практическое поведение Вебер дает определение спасения как «...специфически религиозного образа жизни, определяемого какой-либо центральной идеей или положительной целью» [там же, с. 219].

Так, протестант для того, чтобы убедиться в своей богоизбранности и спасенности, должен не только соблюдать нравственные императивы христианства, но и подчинить все свое земное бытие преобразованию мира во славу Божью, честно и

добросовестно трудиться и добиваться успехов, свидетельствующих о его богоизбранности. Вся его жизнь — трудовая, духовная, интимная — проникнута суровой аскезой и рациональностью. Индуист же, напротив, должен отрешиться от мирских дел и путем самосовершенствования и самоуглубления достичь высшего знания, слияния с Абсолютом и выхода из сансары. Если он остается в миру (как реальное большинство индусов), то весь его образ жизни подчинен точному выполнению дхармических предписаний его касты, которые регламентируют все обстоятельства его бытия, его отношение к делам мира должно быть отстраненным и незаинтересованным.

Таким образом, именно в представлении о спасении выявляются принятые в данном религиозно-культурном комплексе общие представления о нормах и правилах отношений индивида к внешнему миру, об основных направлениях и пределах его активности, о содержании и ценностной иерархии жизненных ожиданий. В этом своем аспекте религиозное спасение представляет собой самобытное направление рационализации жизненного поведения индивида. В зависимости от конкретного направления такой рационализации и находится, по Веберу, способность религиозной системы порождать хозяйственную этику, присущую тому или иному обществу. Именно различия в формах спасения определяют способность аскетического протестантизма породить этику капиталистического предпринимательства и привязанность индуизма к традиционным формам хозяйственной деятельности. Вебер настаивает на решаю-



щем влиянии на хозяйственную этику именно религиозных представлений — представлений о спасении: «Как ни глубоко в отдельном случае экономически и политически обусловленное социальное воздействие на религиозную этику, ее основные черты восходят прежде всего к религиозным источникам. И прежде всего к содержанию ее благовестования и обетования» [78, с. 43].

Общие задачи, генеральное направление своей социологии религии Вебер определил в первой (1905) и наиболее популярной из работ на эту тему — в знаменитой «Протестантской этике». В «Предварительных замечаниях» он пишет: «Современный человек, дитя европейской культуры, неизбежно и с полным основанием рассматривает универсально-исторические проблемы с вполне определенной точки зрения. Его интересует прежде всего следующий вопрос: “Какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры... как буржуазное производство индустриального типа, рациональное научное знание, правовая организация гражданского общества и бюрократизация политического господства”» [19, ч. 1, с. 24]. Вебер подчеркивает: «Нас интересует здесь возникновение буржуазного промышленного капитализма с его рациональной организацией свободного труда. Если же решать эту проблему в культурно-историческом аспекте, то предметом нашего интереса будет возникновение западной буржуазии во всем ее своеобразии...» (там же, с. 35). На Западе сложилась уникальная система духовного производства, которую Вебер назвал «духом капи-

тализма», включающим не только рациональную производственную этику, но и рациональный строй жизненного поведения в целом в качестве ее главной предпосылки, органичную духовно-нравственную ориентацию на служение Богу в миру, которая была задана этикой аскетического протестантизма.

В соответствии с общим требованием своей методологии исследования, при решении вопроса о генезисе западной цивилизации Вебер устанавливает соотношение между сферами социального бытия, концентрируя внимание на «обусловленности хозяйственного мышления», «этоса данной формы хозяйства определенной религиозной направленностью. Иллюстрацией этой обусловленности должна служить связь современного хозяйственного «этоса» с рациональной этикой аскетического протестантизма» [там же, с. 38]. В рамках «Протестантской этики» Вебер определяет свою задачу как ответ на вопрос: «Играло ли также и религиозное влияние — и в какой степени — определенную роль в качественном формировании и количественной экспансии «капиталистического духа» и какие конкретные стороны сложившейся на капиталистической основе культуры восходят к данному религиозному влиянию» [там же, с. 98].

Вопрос, которому логически подчинены все веберовские исследования восточных религий, формулируется в «Индуизме и буддизме» как исследование влияния индуизма на отсутствие в Индии эндогенного капиталистического развития западного рационального типа [196, с. 4]. Аналогичная проблема решается и в «Конфуцианстве и даосиз-

ме» [см.195]. По сути дела, этот вопрос является логическим продолжением задачи определения генезиса и специфики западной буржуазной цивилизации в ее компаративистской интерпретации. Таким образом, в работах Вебера по социологии религии содержательная познавательная задача и методология ее решения образуют органичное единство.

В последующие годы (1911–1920) работы, создавая «Хозяйственную этику мировых религий», «Социологию религии», немецкий социолог продолжал ориентироваться на решение тех же познавательных задач, формулируя их уже более широко: показать эволюцию религии, приведшую к возникновению на Западе этики, адекватной становлению рационального предпринимательства и индустриального капиталистического производства, а также механизм других религиозно-культурных типов, не приводящий к такому результату.

#### **§ 4. Общесоциологические и философско-исторические основы концепции М. Вебера**

Созданная Вебером масштабная картина великих цивилизаций, рассматриваемых в сопоставлении друг с другом, должна была хотя бы имплицитно основываться на общих представлениях автора о всемирно-историческом процессе. Реконструкция этих представлений позволит сделать выводы о месте, отводимом капитализму в развитии общества. Благодаря этому можно будет

выяснить веберовскую оценку положения Востока и Запада в мировой системе и перспективы этих цивилизаций в XX веке.

В основе социально-исторических воззрений Вебера лежат общие гносеологические и методологические принципы его социологии, и их неоднозначность и противоречивость обуславливают противоречивость взглядов немецкого социолога на историческое развитие. Как мы видели, Вебер отказался от поиска закономерностей социального развития как задачи исторического и социологического знания, ограничив их познанием конкретных индивидуальных каузальных связей и подведением явлений под какой-либо тип. Однако мы видели, что в той социологической методологии, которую Вебер разработал, фактически присутствует установление повторяющихся каузальных связей, напоминающих социальные закономерности.

Аналогичную противоречивость мы наблюдаем и в социально-исторических воззрениях Вебера. Хотя он и отказывается от решения общих проблем развития и установления общих закономерностей, сама логика предмета заставляет его возвращаться к этому. Но общие исторические закономерности или тенденции в концепции Вебера оказываются настолько неясными и противоречивыми, что общеисторическому мировоззрению немецкого социолога оказывается невозможно дать какую-либо однозначную оценку, не впадая при этом в непоследовательность и односторонность. Поэтому мы при реконструкции общесоциологических и философско-исторических взглядов Вебера

будем ориентироваться именно на раскрытие их противоречивости, обуславливающей многообразие их современных интерпретаций и неоднозначность влияния на развитие теорий модернизации.

Прежде всего для определения места, которое Вебер в общей картине истории цивилизаций отводит Востоку и Западу, необходимо выяснить, признает ли он единую мировую социально-историческую эволюцию.

Исходное деление Вебером всемирной истории на несколько рядоположенных цивилизаций заставляет исследователей поставить вопрос о наличии в его концепции представлений о единой социальной эволюции. Отсутствие непосредственного обсуждения этой проблематики у самого М. Вебера приводит к неоднозначной интерпретации его теории современными теоретиками.

Подавляющее большинство исследователей на основе анализа веберовской методологии пришли к заключению, что отрицание универсальных законов исторического развития делает мировую историю непредсказуемым стечением случайных обстоятельств [111, с. 88]. В ней, как подчеркивает английский ученый С. Андрески, нет ничего единообразного, predetermined и неизбежного, и вся работа Вебера направлена на изучение того, почему, при наличии альтернативных возможностей, общественное развитие сложилось так, а не иначе [там же, с. 55].

Однако неоднозначность решения этой проблемы у самого Вебера делает возможными и другие интерпретации его работ. Андрески подчеркивает, что Вебера можно охарактеризовать как эво-

люциониста особого рода: он не признавал необходимости и предопределенности в историческом развитии (и в этом смысле он не эволюционист), но, в то же время, в его работах имплицитно содержится признание эволюционных изменений, ибо он описывал последовательную сменяемость одних форм культуры и социальности другими [111, с. 54]. Основным предметом анализа Вебера в «Социологии религии» является эволюция религиозных воззрений и типов религиозных сообществ от примитивных магических и оргиастических культов к современным рационализированным мировым религиям с развитым этическим началом. Именно рассмотрение концепции Вебера под таким углом зрения позволяет крупнейшему современному мыслителю Т. Парсонсу, который является первым переводчиком и исследователем работ немецкого социолога в США, охарактеризовать его воззрения как эволюционистские [165, с. XIX–XXII].

Таким образом, общая философско-историческая концепция Вебера неоднозначна. С одной стороны, в ней прослеживается тенденция к анализу общеисторических закономерностей, эволюции социально-культурных форм. С другой стороны, исходным методологическим принципом его социологии являлось отрицание исторических законов и исторической необходимости, уникальность каждого конкретного социально-культурного образования. Эта двойственность и противоречивость взглядов обусловлена не только его опорой на неокантианскую социологическую гносеологию, но и особенностями его видения сущностных осно-

ваний исторического процесса. Таким основанием, по всеобщему признанию, является теория рационализации, проходящая сквозной темой через все творчество немецкого социолога. С. Кальберг считает, что придать процессам рационализации универсальное значение Вебера заставило стремление заняться общеисторической проблематикой [141, с. 12]. Именно в концепции рационализации наиболее ярко проявилось сквозное видение исторического процесса, служившее скрытой основой работы Вебера вопреки разработанной им методологии. Гайденко, анализируя веберовскую типологию социального действия отмечает, что иерархия по принципу возрастания рациональности (целерациональное, ценностно-рациональное<sup>1</sup>, аффективное, традиционное) свидетельствует о том, что «Вебер убежден, что рационализация социального действия есть тенденция самого исторического процесса. И хотя этот процесс протекает не без помех и отклонений, европейская история последних столетий и вовлечение других, неевропейских цивилизаций на путь индустриализации, предложенный Западом, свидетельствует, по М. Веберу, о том, что рационализация есть всемирно-исторический процесс» [24, с. 22].

Тема рационализации затрагивается во всех работах Вебера, начиная с «Протестантской этики». На ранних этапах изучения социологии религии она была подчинена задаче выявления генези-

---

<sup>1</sup> Согласно веберовской типологии, *целерациональное* действие направлено на достижение практической цели, *ценностно-рациональное* — на реализацию нравственной или духовной ценности.

са и развития западной цивилизации как уникального исторического явления, противопоставляемого всем остальным мировым цивилизациям. Позднее Вебер стал рассматривать рационализацию в более широком контексте сопоставления религий и культур в процессе их целостного эволюционного развития, и известная статья «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира» (1916) рассматривается им как вклад «в типологию и социологию самого рационализма» [78, с. 9]. Тем не менее, хотя названная работа и считается современными исследователями наиболее последовательным и концентрированным изложением веберовской теории рационализации, она не обладает аналитической заостренностью на этом предмете, и по существу является работой по сравнительной социологии религии. Трудов, специально посвященных теоретическим проблемам рационализации, у Вебера нет, поэтому концепцию в целом приходится реконструировать по разрозненному, хотя и весьма обширному вторичному материалу. Этот материал, при его концептуальной широте, не подвергавшийся логической обработке, является неоднозначным по смыслу и допускает противоречивые толкования, что заставило Андрески назвать концепцию рационализации «самым слабым местом» [111, с. 59] в научном наследии Вебера. Однако очевидная высокая значимость этой проблематики делает ее предметом стойкого интереса и интенсивного обсуждения современных вебероведов.

Характер рассмотрения проблемы рационализма и ее присутствие во всех значительных со-



диологических трудах Вебера не оставляет сомнений в том, что именно в рационализации он видел основное содержание исторической эволюции религий, а также всех социальных сфер и институтов (экономики, политического господства, нравственности и т. д.).

При рассмотрении всех форм человеческого поведения Вебер делает предметом анализа именно их отношение к рациональности, которая превращается, таким образом, в исходную точку исследования. Сам автор объясняет такую аналитическую направленность не только потребностью в «техническом средстве для обозримости материала и удобстве терминологии», но также и тем, что в исторической реальности рациональное «всегда имеет (и всегда имело) власть над людьми, сколь бы ограниченной и неустойчивой ни была эта власть повсюду в прошлом и в настоящем по сравнению с другими силами исторической жизни» [78, с. 8].

Естественно, что при такой широкой сфере применения понятие может формулироваться лишь предельно абстрактно, и Вебер определяет его смысл как «логическую или телеологическую последовательность какой-либо интеллектуально-теоретической или практически-этической позиции» (там же). При этом рациональность является самостоятельным содержанием, присутствующим (или не присутствующим) в любой человеческой деятельности или в принципах функционирования тех или иных институтов. Гайденок подчеркивает, что едва ли не главной характеристикой веберовского понятия рациональности можно считать то,

что здесь имеется в виду «рациональность сама по себе». Другими словами, рациональность выступает не как предикат той или иной общественной деятельности или человеческой реальности, а как субъект» [21, с. 64].

Таким образом, можно, вслед за Т. Парсонсом, В. Моммзеном, С. Кальбергом, Г. Ротом и другими исследователями интерпретировать рационализацию — переход во всех основных социальных сферах (экономике, религии, праве, политике) от примитивных магических и традиционных представлений к «расколдованию» мира и господству формальной логики и формальных принципов — как всеобщую социально-культурную эволюцию. Однако здесь следует учитывать всю специфику веберовской рационализации, которая делает его эволюционизм особым, существенно отличающимся как от материалистически детерминированного закономерного исторического развития у К. Маркса, так и от направленного исторического развития у других историков-эволюционистов и материалистического, и идеалистического толка. Рассмотрим этот вопрос подробнее.

Рационализация, по Веберу, не является результатом воздействия какого-либо другого, первичного по отношению к ней, фактора. Вебер, сосредоточивший внимание на сугубо социологической проблематике и решительно отделивший социологию от философии истории, отказываясь рассматривать общеполитические проблемы «метафизического истолкования» мира [18, ч. 2, с. 17], не ставит вопроса о движущих силах и источниках развития рационализации. В связи с этим рационализация не имеет и специфического носителя в

виде сферы или уровня общественной организации. Процессы рационализации происходят в областях экономики и права, религии и нравственности, политики и государственного управления, науки и искусства относительно независимо друг от друга, как проявления общей исторической тенденции, и задача исследователя сводится лишь к установлению соотношений между процессами рационализации в различных сферах.

При общей универсальной направленности, которая применительно к конкретным историческим процессам остается лишь абстрактной тенденцией, рационализация в каждой конкретной социальной области осуществляется в специфическом направлении. Вебер подчеркивает: «в рамках каждой подобной области «рационализация» может быть проведена с самых различных точек зрения при различной целенаправленности» [19, ч. 2, с. 37]. Особенно наглядно разнонаправленность процесса рационализации у Вебера проявилась при сравнительном анализе религий: рационализация аскетического протестантизма направлена на мирскую активность, организует и подчиняет единой религиозно-этической цели все повседневное жизненное поведение. Индийская же аскеза, которую Вебер характеризует как самую рациональную в мире [196, с. 149], развивалась в направлении мистического созерцания, потусторонних жизненных ориентаций.

Процессы рационализации в различных социальных сферах идут несинхронно: так, в европейской цивилизации основная сущностная рационализация права произошла еще в дохристианский

период и оформилась в виде формального римского права задолго до начала рационализации в экономике, политике, научном познании.

Разнонаправленностью рационализации обуславливается ее относительный характер. Вебер отмечал: «то, что с одной точки зрения является «рациональным», с другой — может оказаться «иррациональным»» [19, ч. 1, с. 37]. Так, внутренне весьма органичная и завершенная рационализация потусторонних мистических ориентаций в индуизме приводит к иррациональной, с позиций протестантской этической рациональности созерцательности, углубленности в познание сокровенных смыслов бытия.

В то же время сам процесс рационализации, как следует из концепции Вебера, может оказаться внутренне противоречивым. Более или менее соразмерная и последовательная рационализация всего жизненного поведения, экономики и социальных институтов в европейской буржуазной цивилизации по мере своего углубления и развития порождает все больше иррациональных явлений и процессов, вплоть до перехода протестантского рационализма в свою противоположность. Американский исследователь Б. Нелсон указал на тесную взаимосвязь между процессами рационализации и универсализации (развитием «этики братства»): полная и последовательная рационализация на Западе стала возможна благодаря основанному на этическом пророчестве братству христиан, доведенному до универсальности в сферах социальных отношений, символических структур, интеллектуальных систем. Отсутствие универсальности

в индийской кастовой цивилизации во многом послужило причиной того, что полная рациональность мистического созерцания и религиозной практики брахманов и интеллектуалов не дошла до этической рационализации единого индуистского образа жизни. В то же время именно высокая степень рационализации послужила причиной распада этики братства в развитом буржуазном обществе [161, с. 3] и приобретения социальными отношениями и общественными институтами формально-безличного, то есть этически иррационального характера. Погоня за прибылью и абсолютизация профессионального призвания, получившие в аскетическом протестантизме религиозно-этический смысл, утрачивают его по мере секуляризации в зрелом капиталистическом обществе. Предпринимательская активность и накопление во все возрастающих масштабах становятся здесь самоцелью, не имеющей ничего общего с аскетическим служением и стремлением к спасению, а значит, иррациональными по отношению к прежним ценностям. Материальную (ценностную) рациональность религиозной этики здесь заменяет формальная рациональность капиталистического рынка [141, с. 18–19], как отмечает М. Алброу, «рост формальной рациональности сопровождается ростом материальной иррациональности» [107, с. 182]. В целом «рациональное» и «иррациональное» в социологии Вебера не является альтернативой, а представляет собой противоречивое единство, присущее историческому развитию [там же, с. 182].

Гайденко также говорит о двусмысленности веберовской теории рациональности, которая осно-

вывалась на противоречивом отношении немецкого социолога к рационалистической традиции, принципы которой он разделяет не до конца: «Он признает не онтологическую, а лишь методологическую значимость рационализма; сама тенденция Вебера к разделению методологии и онтологии, с одной стороны, и методологии и мировоззрения, с другой, объясняется именно некоторым отстранением Вебера по отношению к принципу рациональности, поскольку последняя предстает у него как рациональность формальная... Наиболее отчетливо двойственность веберовского отношения к любому из идеальных типов — рациональности, харизме, традиции — сказалась в его социологии религии» [24, с. 29–30].

Таким образом, двойственность методологических и социально-исторических воззрений Вебера приводит к тому, что найденная им универсальная для всех сфер и периодов исторического развития закономерность в себе самой несет свое отрицание, общая тенденция распадается на отдельные, противоречащие друг другу типы развития.

Многообразие сфер и направлений рационализации Вебер обобщает в единой типологии, показывающей принципиальные различия между складывающимися в разных обществах системами жизненных ориентаций.

Первым типом, распространенным во всех социальных системах на всех этапах их развития, является *практическая рациональность*, характеризующая любой образ жизни, любую мирскую активность, основанную на чисто прагматических, утилитарных интересах. Достижение прагматиче-

ских целей здесь основывается на максимально удобном и выгодном подборе средств. Индивид ориентируется на внешние обстоятельства и ему чуждо подчинение повседневности какому-либо трансцендентному началу.

Вторым типом в веберовской классификации является *теоретическая рациональность*, относящаяся, в отличие от практической, не к повседневной жизни, а к духовной, теоретической работе. Она состоит в постижении действительности путем построения все более точных и абстрактных понятий и объединяет любые абстрактные мыслительные процессы во всех формах. Смысл теоретической рациональности состоит в поисках все более всеохватывающих объяснений, моделей мира в противоположность отрывочному, фрагментарному познанию в рамках магии. Содержательной основой теоретической деятельности являются поиски «смысла мира», осуществляемые как в форме религии, так и в форме философии. Эта форма рациональности может непрямо влиять на рационализацию жизненного поведения, например, через религиозно-этические концепции протестантского предопределения или индуистской кармы.

Третьим выделенным Вебером типом является *материальная, или ценностная рациональность*. Как и в первом типе, она охватывает все сферы деятельности, но, в отличие от него подчиняет деятельность не прагматическим расчетам, а реализации духовных (этических, религиозных) ценностей. Бесконечное количество существующих и возможных систем ценностей в данном случае отражает многообразие возможностей упорядочения

человеческой деятельности. Реализуемая система ценностей определяет направление и «последнюю инстанцию» процесса рационализации в каждом конкретном случае, как подчеркивает П. П. Гайдено, «политеизм, «вечная борьба богов» — мировоззренческая основа мышления Вебера; в социологии религии она проступила с особенной ясностью, поскольку сам М. Вебер рассматривает религию как последнюю основу ценностей... никакое научное мышление, никакая философская медитация не в состоянии найти достаточное основание для предпочтения одной группы ценностей другой» [24, с. 37]. Равноправное сосуществование альтернативных ценностей ведет, таким образом, к отсутствию абсолютной рациональности.

Четвертый тип — *формальная рациональность*. В отличие от перечисленных типов, она существует не во все времена, и не во всех цивилизациях, а лишь в современном буржуазном индустриальном обществе. Формальная рациональность получает распространение в сферах экономики, права, бюрократического управления и ее суть состоит в ориентации деятельности на реализацию универсального абстрактного правила, закона. Примером служат ориентация позднего капиталистического предпринимателя на законы рынка, господство юридических отношений в буржуазном гражданском обществе, бюрократизация политического господства. Если материальная рациональность ориентирована на цели, лежащие вне сферы экономики — этические ценности, удовлетворение материальных и статусно-престижных потребностей, гедонистических устремлений и



т. п., то формальная рациональность — ради рациональности как таковой, поэтому в ее рамках экономическая деятельность оказывается направленной на цели, лежащие также в сфере экономики — т. е. на чистую внутреннюю целесообразность.

Вопрос об иерархии описанных типов рациональности не решается однозначно. С одной стороны, каждый из них обладает целостностью и автономией, своими собственными критериями и направлениями развития и поэтому не может находиться в соподчинении с другими. С другой стороны, если рассматривать эту типологию с точки зрения рационализации всей социально-культурной системы в целом и видеть в ее историческом развитии постепенное «расколдование мира», то есть изживание иррациональных, магических, колдовских, экстатических и т. п. представлений, то «наименее рациональной» оказывается практическая рациональность, а высшим, самым полным и последовательным типом будет формальная рациональность. В веберовской социологии религии степень рационализации оценивается «двумя, глубоко между собой взаимосвязанными масштабами. Во-первых, степенью снятия магии. Далее, степенью систематического единства, в которое приведено отношение бога и мира и соответствующее ему собственное этическое отношение к миру» [195, с. 512]. Фактически же вопрос об иерархии типов рациональности в работах Вебера решается обоими путями в зависимости от стоящих перед исследователем конкретных задач, то есть не имеет общего теоретического решения.

Описанные основные положения веберовской концепции рационализации позволяют понять специфику его видения всемирно-исторической эволюции. Именно многообразие форм рационализации, их разнонаправленность и внутренне противоречивый характер обуславливают, по Веберу, многообразие форм социально-культурного развития и специфику великих цивилизаций. Он подчеркивает: «во всех культурах существовали самые различные рационализации в самых различных жизненных сферах. Характерным для их культурно-исторического различия является, какие культурные сферы рационализируются и в каком направлении» [19, ч. 1, с. 37]. Соответственно и задачей социологии религии, сформулированной в «Протестантской этике», становится определение «своеобразия западного, а внутри него и современного западного рационализма, и объяснение его развития» [там же, с. 37]. Параллельно, в соответствии с общей методологической установкой, Вебер выясняет специфику рационализации в рамках других цивилизаций и причины, препятствующие возникновению там эндогенного капитализма.

Соотношение различных форм рационализации, а соответственно — и различных цивилизаций, а также историческое место и значение капитализма в социальной эволюции определяется Вебером также неоднозначно, как и существование общей тенденции исторического развития.

Еще в «Протестантской этике» Вебер обосновал противоположность капитализма и всех некапиталистических, или, как он их называл, традицион-

ных институтов и систем ценностных ориентаций. Он писал: «Первым противником, с которым пришлось столкнуться “духу” капитализма и который являл собой определенный стиль жизни, нормативно обусловленный и выступающий в “этическом” обличье, был тип восприятия и поведения, который может быть назван традиционализмом» [там же, с. 68]. Под традиционализмом немецкий социолог понимает такой строй мышления, при котором «человек “по своей природе” не склонен зарабатывать деньги, все больше и больше денег, он хочет просто жить, жить так, как он привык, и зарабатывать столько, сколько необходимо для такой жизни» [там же]. Подобные установки прямо противоположны бесконечному, имеющему цель лишь в себе самом стремлению к наживе, не ограниченному естественными потребностями человека и далеко превосходящему пределы не только обычного, но и престижного потребления, которое свойственно капиталистическим предпринимателям и составляет, по Веберу, суть «духа капитализма».

В концепции Вебера традиционализм является не только ценностным антиподом «духа капитализма», но и одной из основных помех для его развития: «Повсюду, где современный капитализм пытался повысить “производительность” труда путем увеличения его интенсивности, он наталкивался на этот лейтмотив докапиталистического отношения к труду, за которым скрывалось необычайно упорное сопротивление; на это сопротивление капитализм продолжает наталкиваться и по сей день тем сильнее, чем более отсталыми (с капита-

листической точки зрения) являются рабочие, с которыми ему приходится иметь дело» [19, ч. 1, с. 68]. Утверждение капитализма как определяющей экономической и социально-культурной системы влекло за собой преодоление традиционных хозяйственных ориентаций и замену их новым хозяйственным этосом, возникшим из протестантской концепции спасения через активную аскетическую деятельность по преобразованию мира.

Однако понятие традиционного у Вебера не получило никакой конкретизации, и из этого можно сделать вывод, что оно распространяется на все общества и системы ценностных ориентаций, не знающие капитализма, как на восточные, так и на западные (католицизм, православие). Далее, веберовское противопоставление капиталистического и традиционного обществ подтверждает его исходный тезис об уникальности западной цивилизации, породившей ценности и институты, не знающие аналогов в других социально-культурных системах. Однако это еще не решает вопроса об уникальности капитализма в историческом масштабе, то есть Вебер не говорит прямо, является ли западный капитализм уникальным потому, что другие общества еще не достигли такой стадии рационализации, или потому, что они идут принципиально иными путями развития и к капитализму западного типа не придут никогда.

В «Предварительных замечаниях» к «Протестантской этике» он указывает на «универсальное значение» феноменов западной культуры [19, ч. 1, с. 24], что позволило целому ряду современных исследователей научного наследия Вебера за-

ключить, что он считал западный стереотип рационализации, а значит — и соответствующую форму социокультурной организации, необходимым и высшим этапом всемирно-исторического развития. Западногерманский философ Й. Вайсс считает, что, согласно веберовской концепции, процесс рационализации будет ограничивать свободу социального действия и придавать ему характер обязательного, не зависящего от воли индивидов во всех сферах общественной жизни, особенно в тех, которые непосредственно относятся к экономике [197, с. 159]. И тогда уже не только европейско-христианская цивилизация, но и все остальные будут «обречены» на доведение рационализации до поворотного исторического момента, когда переход к капитализму западного типа становится необратимым. Т. Парсонс, подчеркивая глобальное значение капитализма как необходимого этапа социальной эволюции, по М. Веберу, пишет: «Едва ли можно сомневаться, что современное индустриальное общество стало первичной моделью для всего мира в целом» [165, с. VI]. Поддерживая эту точку зрения, американский исследователь Р. Белла отмечал: «феномен Запада не носит характера случайности, восточные цивилизации представляют собой ранний тип развития... и со временем они некоторым образом приблизятся к западному образцу» [114, с. 59].

Однако большинство современных исследователей, включая и сторонников приведенной интерпретации М. Вебера, не могли обойти вниманием и его пессимистическое восприятие судеб западной цивилизации. Американский исследователь твор-

ческой биографии Вебера А. Митцман в работе «Железный панцирь. Историческая интерпретация Макса Вебера» пришел к выводу, что, хотя немецкий социолог и не подвергал сомнению неизбежность капиталистической рационализации, он считал ее «культурной катастрофой» [153, с. 230], ведущей к утрате ценностной основы бытия, к отходу науки от философско-культурных проблем смысла мира, отчуждению смысловых и ценностных аспектов экономического, политического и социального развития [там же, с. 207–221]. Будучи убежденным сторонником свободного предпринимательства, правового общества, рационального научного знания и неразрывно связанных с ними таких характеристик буржуазной культуры как индивидуальная ответственность и основанная на ней свобода, Вебер хорошо видел противоречивый характер буржуазной цивилизации с ее формальной внеэтической правовой регуляцией, взаимной отчужденностью индивидов и жестокой конкуренцией. Поэтому некоторые исследователи склонны видеть в веберовской социологии религии анализ ее эволюции в направлении к саморазрушению [129, с. 189] и делать акцент на проявившемся в его поздних работах стремлении найти альтернативу буржуазной рационализации. Исследователи отмечают, что после 1905 года Вебер начал проявлять интерес к русской культуре, в особенности (помимо политических проблем) к философии Вл. Соловьева и к толстовству, в котором он видел решительное размежевание с западной культурой, утратившей свои духовные ценности [153, с. 273].

Таким образом, «прокапиталистическая направленность» мировоззрения Вебера подвергается обоснованному сомнению. Тем не менее, сам по себе этот факт еще не позволяет ни логически, ни по содержанию опровергнуть тезис о признании им капитализма в качестве необходимой и универсальной ступени социально-исторической эволюции. Значительное основание для того, чтобы отказаться от такой интерпретации концепции Вебера, представляет отсутствие в его поздних работах указаний на неизбежность перехода к капитализму других цивилизаций, в том числе и индийской, а также то, что при анализе эволюции религий и форм религиозных сообществ Вебер рассматривает мирской аскетизм протестантизма и потусторонний мистицизм индуизма как равноправные, обусловленные избирательным сродством с соответствующими концепциями Бога и мироздания тенденции религиозной рационализации.

Американский исследователь Р. Бендикс настаивает на неповторимости западного пути развития в концепции Вебера [116, с. 11]. При таком истолковании веберовская компаративистика превращается в картину сосуществования и разнонаправленного исторического развития отдельных цивилизаций, понимаемых не как фазы или ступени единого процесса, а как его альтернативные варианты. В таком случае индийская и китайская цивилизации оказываются «равноправными» с европейской и вопрос о возможностях ее буржуазного развития ставиться не должен.

В. Моммзен предложил компромиссное решение проблемы места западной цивилизации в об-

щей исторической эволюции в концепции М. Вебера. Он считает, что в «Протестантской этике» и ранних частях «Хозяйства и общества» (1904 — начало 1910-х) доминировало представление о направленности исторического процесса к капитализму и универсальности западного стереотипа развития. В более поздних трудах (приблизительно с 1916) Вебер отверг предварительную гипотезу об абсолютном доминировании западного типа рациональности и стал утверждать разнонаправленность рационализации, а соответственно — и путей исторического развития, при котором западный путь представляется одним из равноправных вариантов [156, с. 42–43].

Таким образом, и в понимании исторического процесса, по Веберу, существует двойственность. Ее глубокой основой является методологическая и социально-философская неоднозначность концепции Вебера — отказ от выявления исторических законов, колебания между поисками целостности исторического процесса (рационализация) и признанием его принципиальной разнонаправленности. Соответственно с этими общими предпосылками веберовской социологии историческое место капитализма также не определяется однозначно, и здесь сохраняется дуализм его универсальности как стадии единого исторического процесса и уникальности как неповторимой судьбы западной цивилизации. Соответственно, остается двойственность в истолковании показанной Вебером неспособности Востока порождать эндогенные духовные предпосылки капитализма: оно может свидетельствовать, с одной стороны, о его отставании от За-



пада, а с другой, об уникальности его самостоятельного и самобытного развития.

Такой логический итог веберовской концепции влияния религии на социально-экономическое развитие является закономерным следствием ее аналитической заостренности на выявлении генезиса и специфики современного буржуазного общества и компаративистской методологии решения главной познавательной задачи. С позиции своей «эмпирической» социологии Вебер не считал необходимым исследование вопроса о перспективах исторического развития. Он лишь проанализировал одну из групп причин того, почему восточные цивилизации не смогли породить эндогенный капитализм, подобный западному, но не дал ответа на вопрос о возможных отношениях восточных цивилизаций — Индии, Китая — к капиталистическому пути развития в будущем. Содержащиеся в концепции Вебера противоречивые оценки исторического места капитализма заставляют нас воздержаться от однозначного решения вопроса о том, как он представлял себе перспективы Востока в условиях колониального развития и достаточно проявившихся в первой четверти XX века тенденций капитализма к превращению в мировую систему, бросающую «вызов» остальному человечеству. М. Вебер оставляет эти вопросы без прямых ответов, сосредотачиваясь на исследовании соотношения индуизма и конфуцианства с самобытными социально-экономическими системами.

## Глава 2

### МАКС ВЕБЕР О МЕХАНИЗМЕ ВЛИЯНИЯ РЕЛИГИОЗНО- КУЛЬТУРНОГО КОМПЛЕКСА НА СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ

#### § 1. М. Вебер о социальных слоях — носителях религиозного сознания

Механизм влияния мировых религий на социально-экономическое развитие был подробно проанализирован М. Вебером в «Хозяйственной этике мировых религий», в которую вошли труды по социологии религии, опубликованные Вебером в его журнале «Архив фюр социальвиссеншафт» с 1904 по 1919 годы, а затем, уже после смерти Вебера, включенные в «Собрание сочинений по социологии религии» (1923). В 1904–1905 годах была опубликована «Протестантская этика», 1913–1915 — «Конфуцианство и даосизм», 1916–1917 — «Индуизм и буддизм». Отдельные аспекты социальной роли мировых религий рассматриваются немецким социологом в других работах по социо-

логии религии и истории хозяйства — «Социология религии (типы религиозных сообществ)», «Введение» к «Хозяйственной этике мировых религий», «Промежуточное рассмотрение» (статья, известная у нас как «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира»).

При рассмотрении веберовского механизма влияния мировых религий на социально-экономическое развитие следует иметь в виду, что работы по конкретным регионам (Индия, Китай) не являются самостоятельными страноведческими исследованиями, а представляют собой составную часть, во-первых, культурологической компаративистики, ориентированной на выяснение специфики и генезиса западного капитализма, во-вторых, общей социологии религии, в разработку которой, как мы видели, переросли исследования отдельных мировых религий. Поэтому веберовские исследования индуизма, конфуцианства, протестантизма и т. д. необходимо рассматривать в рамках целостной системы его методологических и общих социально-исторических воззрений, подчиненное решению единых познавательных задач. Только такое органичное рассмотрение позволит в конечном итоге адекватно и всесторонне понять выводы Вебера относительно влияния каждой из религиозно-культурных систем на хозяйственное развитие региона и его модернизаторские потенции.

Как мы уже показали выше, общим методом социологических исследований Вебера является компаративистика. Поэтому его обращение к восточной проблематике не только по смыслу подчинено общим задачам, которые он ставил перед сво-

ей социологией, но и по содержанию, по логической структуре неразрывно связано с другими трудами, посвященными хозяйственной этике мировых религий. К анализу конфуцианства и индуизма применяется в целом та же схема и те же методы, которые были разработаны в «Протестантской этике», используются те же ключевые категории («Бог», «спасение», «религиозная этика» и т. д.).

Важным аспектом осуществляемого Вебером анализа хозяйственной этики является исследование взаимосвязи социальной и профессиональной специфики социальных слоев — носителей (*Trägerschichten*) данной религии и характера религиозного сознания в целом. Обращение М. Вебера к влиянию социальных факторов на формирование религии обусловлено принятой им методологией плюрализма факторов социальной детерминации, которая предполагает, как мы показали выше, рассмотрение соотношений между сферами социального бытия без выделения какой-либо главной детерминанты. Шлюхтер отмечает, что в веберовских исследованиях религии следует выделять два концептуальных и понятийных уровня — относящийся к социальным слоям — носителям данной религии и относящийся собственно к религиозному сознанию [176].

Влияние различных социальных слоев и профессиональных групп на формирование специфического религиозного сознания Вебер рассматривает во «Введении» к «Хозяйственной этике мировых религий». Возможность такого влияния, по его мнению, объясняется тем, что «Если исключить христианство и немногие другие специфиче-

ские аскетические вероисповедания, блага, обещаемые религиями ...носят прежде всего вполне посясторонний характер: они сводятся к здоровью, долголетию богатству в китайской, ведийской религиях... таковы же обещания благочестивым мирянам в индуизме и буддизме» [78, с. 52]. Ориентация на спасение как конечный, высший смысл бытия приносит не только удовлетворение потребности в потустороннем благе. Вебер отметил, что «благо, даруемое религией, продолжало быть для благочестивого человека прежде всего переживанием в настоящем [там же, с. 53] и «психологически для ищущих спасения важно было посястороннее ощущение» [там же, с. 52], например, ощущение своей избранности. А для каждого социального слоя с его специфическими интересами и потребностями «вид (посястороннего) блаженства или нового рождения, к которому стремятся религии как к высшему благу, необходимым образом должен соответствовать характеру того слоя, который является носителем данной религии» [там же, с. 54].

Радикальные различия между формами спасения и направлениями рационализации в протестантизме, конфуцианстве, индуизме и т. д. определяются, таким образом, тем, что их основными носителями являются разные по интересам, социальному статусу, профессиональным занятиям, образу жизни социальные слои.

Носителями христианской идеологии выступали городские ремесленники и торговцы. Вебер подчеркивал, что эти слои в силу характера своей профессиональной деятельности везде и всегда бы-

ли склонны к развитию практической рациональности, поскольку все их существование основывалось на расчете, стремлении к прибыли и к господству над людьми и природой [78, с. 60]. Как мы показали выше, такая рациональность свойственна любой мирской деятельности, ориентированной на чисто прагматические интересы и сопровождающейся целерациональным подбором средств, поэтому устоявшийся образ жизни городских слоев легко переходил в традицию, которая не могла дать духовного обоснования расширению предпринимательской деятельности. Однако, по мнению Вебера, именно благодаря «природной» склонности к практической рациональности в среде городских ремесленников и торговцев существовала возможность для возникновения этической рациональной регламентации всего образа жизни в целом. Эта возможность реализовывалась тогда, когда пророку удавалось преодолеть магическую стереотипизацию традиции [78, с. 60]. Когда расположенность городских социальных слоев к практической рациональности совпала с этическим пророчеством Христа, возникло христианство, этическая религия спасения.

Уже в рамках сложившегося христианства, по мере дальнейшего развития слоя городских ремесленников и торговцев и превращения их в бюргеров-предпринимателей, этически рационализированный образ жизни в процессе Реформации приобрел характер активной мирской аскезы, служения Богу в миру, при котором изначальная практическая регламентация хозяйственной деятельности превратилась в сотериологически ориентиро-

●

ванную регламентацию повседневной жизни в целом. Превращение в рамках протестантизма мирской активной деятельности в средство обретения спасения послужило духовной основой, определяющей ценностной ориентацией для распространения в среде западноевропейских и американских бурgeois предпринимательства принципиально нового, капиталистического типа.

Социальные слои — носители индуизма и процесс формирования индуистского сознания представлялись Веберу иначе. Основным слоем-носителем зарождающегося индуизма были, по его мнению, интеллектуалы, религиозно-философски образованные брахманы. Характер их профессиональных занятий способствовал развитию теоретической рационализации, представляющей собой поиски все более логически совершенного, абстрактного знания, объяснения высшего смысла бытия. Путем спасения для них стал Гносис, знание смысла жизни и мира, являющееся средством мистического господства личности над собой и над миром [196, с. 365—366]. Такая концепция религиозного спасения формировала, с одной стороны, тенденцию к пассивному уходу от мирской деятельности, а с другой, «аристократизм сотериологии», обособленность религиозного служения от всех прочих видов деятельности и класса «религиозных виртуозов» от остальных слоев населения.

В рамках индуизма Вебер не находит пророчества, которое, подобно христианскому пророчеству, обосновало бы этическую рационализацию образа жизни в целом. Индуистские гуру занима-

лись (по мнению Вебера) передачей уже утвердившихся религиозно-философских знаний и традиций, касающихся теоретической рационализации мистического созерцательного спасения [78, с. 127–129]. Существовавшие среди индийских городских ремесленников и торговцев рациональные практические установки, вошедшие в кастовые традиции, остались, таким образом, вне процесса рационализации религиозного спасения.

Конфуцианство Вебер называет «сословной этикой литературно образованной светской рационалистической бюрократии. Тот, кто не принадлежал к этому образованному слою, не принимался во внимание» [78, с. 42]. Чиновничество объединяло светскую и духовную власть и его главной ценностью, социальным и нравственным идеалом был порядок — как космический в рамках целостного универсума, так и социальный, политический, индивидуальный. Присущий чиновничеству идеал поддержания иерархии, субординации, послушания распространялся через конфуцианский императив сыновней любви и почтительности к старшим на все общество: «Эта сыновняя любовь была, по сути дела, проверкой и гарантией послушания в смысле абсолютной дисциплины — важнейшего сословного идеала и долга патримониальной бюрократии» [195, с. 445] Система экзаменов, сдав которые можно было стать чиновником, обеспечивала не только знание классических текстов, но и знание этикета и пиететных норм, умение себя держать, вести правильный образ жизни. Образование носило здесь не чисто познавательный характер, а было ориентировано на «практические



потребности и сословные интересы» чиновничества [там же, с. 412].

На основе сословных интересов чиновничества и сложился специфический конфуцианский тип рационализации, состоящий в поддержании сложившегося космического и социального порядка и приспособлении к его законам и правилам. Китайской конфуцианской традиции было чуждо поэтому харизматическое, личностное пророческое начало, ориентированное на внемирские, утопические цели и ценности: «Господствующий слой интеллектуалов — чиновников и служащих — последовательно защищал магическую традицию и специфический анимистический культ предков как абсолютное условие сохранения авторитета бюрократии и подавлял любые попытки его подрыва религиями спасения» [195, с. 516]. Рационализация основывалась на ритуале и соблюдении правил поведения и законов, религиозная жизнь принимала специфический характер мирской регуляции [там же, с. 431–432].

В процессе исторической эволюции может произойти смена слоев носителей данной религии, а также существенное изменение их социального статуса, профессиональных занятий и общественных интересов. Однако такие изменения, как считал Вебер, уже не накладывают значительного отпечатка на характер религии: «Хотя для каждой религии смена социально определяющих слоев обычно очень важна, вместе с тем несомненно, что однажды сложившийся тип религии достаточно сильно влияет на жизненное поведение разнородных слоев» [78, с. 44]. И, конструируя идеальные

типы каждой мировой религии на основе представлений о первоначальной социальной базе, Вебер не принимает в своих рассуждениях во внимание ее дальнейших изменений. Из его работ следует, что однажды сложившееся религиозное сознание продолжает определять поведение людей, несмотря на изменения их интересов и потребностей.

## **§ 2. Концепция спасения как основа религиозной этики**

Анализ религиозного сознания, обусловливающего формирование соответствующей хозяйственной этики и влияющего, таким образом, на духовные предпосылки капиталистического развития, основывается в концепции Вебера на таких исходных характеристиках как принятие и неприятие мира, активность и пассивность по отношению к миру, деятельность и созерцание. Эти характеристики объединяются в категорию спасения, составляющую, по его мнению, сущность большинства мировых религий. Чрезвычайно значимым элементом рассматриваемого Вебером механизма влияния религии на социально-экономическое развитие является задаваемая религией ценностная “планка” в сфере этики, представления о религиозном братстве верующих, а также центральная категория его социологии — определяемые содержанием и методикой спасения<sup>1</sup> формы и направления рационализации. Сравнение протестантизма, конфуцианства и индуизма по этим

---

<sup>1</sup> У М. Вебера — совокупность правил, действия в соответствии с которыми обеспечивают спасение.

ключевым характеристикам дает, согласно концепции Вебера, ответ на вопрос о причинах уникальности западно-христианской религиозно-культурной системы, а также и о том, почему восточные культуры не породили духовных предпосылок эндогенного капитализма.

Представляется, что центральной категорией, с которой следует начинать анализ описанного Вебером механизма воздействия мировых религий на социально-экономическое развитие, является концепция Бога и вообще представления о сущности потустороннего. Именно эта категория существенным образом определяет направление и характер религиозного спасения и все прочие характеристики и особенности религиозного сознания.

Вебер подчеркивает, что все особенности аскетического протестантизма вытекают из христианского представления о Боге как абсолютно трансцендентном, персонифицированном, активно вмешивающемся в земные дела, карающем и спасающем по собственному произволу Творце мира [78, с. 249]. Сотворив мир из ничего, Бог задает его законы и этические нормы человеческого общения, образующие в целом представление о богоугодном, праведном образе жизни. С этой точки зрения, как Вебер неоднократно подчеркивает, христианская, в том числе и протестантская религиозная этика рационализирует образ жизни верующих в целом, поскольку упорядочивает его и подчиняет единым нормам, ориентирует на единые цели. Однако при этом Бог, создающий мир по своей воле, способен и вмешиваться в земные дела, по своей воле изменять их течение, решать

произвольно судьбы людей [19, ч. 2, с. 11]. При этом божественное проведение не обязательно совпадает с человеческими представлениями о справедливости и нравственности: власть Бога над миром абсолютна, и поэтому иррациональна, а путь праведного христианина состоит в полном и безропотном подчинении божественному произволу. Вебер отмечает, что проявлением абсолютного величия Бога, его всевластия и полного господства над тварным миром является вера в чудо как свидетельство божественного произвола, способности Бога-творца нарушать обязательность действия им же самым установленных законов [196, с. 370].

В основе индуистского сознания лежит иное понимание Бога. Индуизм не знает персонифицированного Бога-творца. Источником всего сущего является вечная абсолютная реальность — Брахман, а вся эмпирическая, феноменальная действительность представляет собой его эманацию. Из этого следует, что, во-первых, действительность иллюзорна, неподлинна, так как подлинным бытием считается только Брахман, а во-вторых, что мир подчинен имманентным законам, обусловленным его причастностью к Брахману [196, 249]. Законы, по которым существует мир, неизменны и вечны, индийской культуре чужда идея о произвольном нарушении мировой гармонии [там же, с. 370]. Даже многочисленные индийские боги, как и весь материальный мир, подчиняются этим законам и не противостоят миру людей и природы, а являются лишь его вершиной.

Сотворение мира христианским Богом означает, что мир не является вечным — акт творения

•

предполагает и конец мира, а вся его история представляет собой как бы путь к этому концу. Вечный же мир индуиста не знает ни сотворения, ни конца, и его история не линейна, а циклична. Эта цикличность, наряду с иллюзорностью действительности, влечет за собой отсутствие значимости исторических событий и интереса к истории [там же, с. 143].

Конфуцианство также признает не личного Бога-творца, а неизменный и вечный космический порядок — Небо, Дао. Общество является частью этого космоса и подчиняется его единым законам, его вечной гармонии. Подчинение законам космоса, приспособление к ним является единственным условием счастья, которое состоит в покое и совершенстве. Все социальные и человеческие несчастья происходят в результате нарушения правил, чиновниками или мирянами предписанного порядка, непочтения к старшим, непослушания, нарушения законов [195, с. 441; 516].

Важным следствием концепции личного Бога-творца в христианстве являются представления об откровении как акте открытия людям истины. Важно, что истина не вечно существует в мире, а открывается на определенном этапе, через посредство пророков, и с этих пор становится всеобщим достоянием. Индуистская же истина существует также вечно, как и Абсолют, и она через посредство священных текстов вечно открыта, но не всем людям, а лишь варне интеллектуалов-брахманов. Как мы уже сказали, Вебер считал, что место пророчества в индуизме занимают наставления учителей-гуру, которые, по мнению немецкого социоло-

га, не провозглашали истину, а лишь передавали уже существующие религиозные знания ученикам [196, с. 129]. Если Иисус Христос принес в мир новое религиозное и этическое учение, ставшее, в известном смысле, революцией в духовной жизни человечества и вовлекшее в сферу этической рационализации те области человеческого бытия, которые ранее ей не подчинялись, то индийский гуру, также наделенный религиозной харизмой, способствует духовному совершенствованию учеников в рамках устоявшейся философской и религиозной системы.

Описанные выше религиозно-философские представления определяют господствующие концепции сущности человека и его бытия. Христианин наделен бессмертной душой, но жизнь дается ему всего один раз, и в течение этого ограниченно-го, неизвестного ему и предопределенного свыше отрезка времени человек может заслужить как спасение и вечное блаженство, так и гибель и вечные муки. Жизнь человека, его индивидуальное уникальное существование имеют в христианстве абсолютную этическую и сотериологическую ценность, ибо душа вечна, бессмертна, и то, как мы проживем эту временную жизнь, определяет последующую вечность.

Жизнь индуиста, в отличие от христианина, не является уникальной. В соответствии с законом кармы происходит цепь рождений, смертей и возроджений в новом облике, соответствующем сумме накопленных заслуг. Поэтому, как подчеркивает Вебер, жизнь человека в индуизме не является уникальным и неповторимым даром, а вечное на-

казание за деяния в конечном отрезке жизни представляется индуисту абсурдом [196, с. 171]. Если спасения не удастся достичь в течение этой жизни, то впереди еще есть бесконечное количество жизней, когда можно осуществить высшее предназначение. В сознании рядового индуиста спасение может оказаться растянутым на неопределенное, бесконечно долгое время, не ограниченное рамками индивидуального конкретного существования.

Общие представления о Боге, его отношении к миру и к человеку, о ценности индивидуального существования определяет формирование концепции спасения, составляющей, по Веберу, самое существо религиозной детерминации социальной жизни. И в веберовской теории религиозного влияния на возникновение капитализма в Европе и его отсутствие на Востоке определяющая, центральная роль отводится именно различию протестантской и индуистской концепций спасения.

Основой христианской методики спасения является мироотвергающая аскеза, основанная на признании несовершенства и греховности тварного мира. При отказе от мирских благ и принципов мирского существования вообще идеалом аскета является систематизированная деятельность, направленная на преодоление мирских страстей, мешающих сосредоточиться на служении Богу. Вебер подчеркивает, что такая потусторонняя аскеза ведет к «полному отрешению от «мира», к разрыву социальных и душевных уз семьи, к отказу от имущества, от политических, экономических, художественных, эротических, вообще от

всех тварных интересов» [78, с. 234]. В качестве примера потусторонней аскезы можно рассматривать христианское монашество, уходящее от мирских дел, однако, не отказывающееся от деятельности самой по себе. В рамках этой формы аскезы физический труд, например, у христианских монахов, приобретает, по выражению Вебера, «гигиеническую» ценность [78, с. 249], становится принятым религией средством отвлечения от мирских страстей. Вебер подчеркивает, что западные аскеты-монахи стояли на службе церкви, выполняя в ее интересах практическую работу — будь то непосредственное производство материальных благ или охранительная, инквизиторская, или политическая деятельность. Повсеместная рациональная организация такой деятельности послужила, по мнению Вебера, предпосылкой для формирования в рамках христианской религиозно-культурной системы протестантской мирской аскезы [там же, с. 249].

В индуизме также существовала потусторонняя аскетическая методика спасения — это строго рационализированная практика йоги. Однако ее принципиальное отличие от христианской монашеской аскезы состоит в том, что она направлена на внутреннее духовное или физическое совершенствование верующего и не предполагает какой-либо практической мирской работы. В отличие от христианских монастырей, являвшихся сильными хозяйственными, зачастую и военными организациями, индийские нищенствующие монахи и отшельники полностью исключались из мирской жизни [там же].



Факт существования христиан-анахоретов, нищенствующих монахов и т. п., по сути аналогичных восточным, не опровергает веберовскую типологию методик спасения, а подчеркивает ее идеально-типический характер. Для Вебера было принципиально важно не охватить своей типологией все существовавшие эмпирические формы религиозного служения, а выявить те из них, которые в конечном итоге оказались наиболее характерными, наиболее массовыми для различных религиозно-культурных систем. С учетом этой познавательной установки следует рассматривать и веберовское противопоставление «потустороннего мистицизма» индусов и «мирского аскетизма» протестантов, играющих столь значительную роль в его концепции.

Уникальность и историческая значимость протестантизма состоит в том, что в процессе Реформации произошла трансформация потусторонней аскезы в посюстороннюю, или мирскую аскезу, в которой деятельность в миру рассматривается как «обязанность», возложенная на верующего [78, с. 234]. При всем его несовершенстве, мир является единственным объектом деятельности, направленной на прославление Бога, той особой деятельности, которая «дает аскету возможность достичь тех качеств, к которым он стремится, а они в свою очередь служат выражением милости Божьей, в силу которой аскет обретает способность к деятельности такого рода» [там же, с. 237]. Таким образом, методикой спасения в аскетическом протестантизме становится повседневная профессиональная деятельность, или мирская аскеза, вы-

полняемая не ради обретения наживы и прочих земных благ, а во имя Бога. Вебер подчеркивает, что «принципиальное и систематически непреложное единство мирской профессиональной этики и религиозной уверенности в спасении создал во всем мире только аскетический протестантизм. Только в протестантской профессиональной этике мир в его несовершенстве имеет исключительное религиозное значение как объект исполнения долга путем рациональной деятельности в соответствии с волей надмирного Бога» [78, с. 250]. Человек, принадлежащий к тварному миру и несущий в себе все его несовершенство, в аскетическом протестантизме, через свою деятельность становится орудием Бога, исполняющим в мире Его волю.

А поскольку прославление Бога и переустройство несовершенного мира не знают никаких пределов, то профессиональная деятельность аскета-протестанта также не останавливается ни на каких достижениях и приобретает характер религиозно-этически обусловленного бесконечного расширенного производства, основанного на рациональной калькуляции. Через эту же деятельность человек и получает психологически необходимое осознание своей избранности и спасенности: «...успех же в этой деятельности, т. е. доход, является зримым выражением благословенья Богом трудов верующего и тем самым богоугодности его экономической жизнедеятельности» [78, с. 235]. Чем больше получаемый доход и чем быстрее совершаемый оборот капитала, тем выше религиозная ценность всей деятельности и тем очевиднее спасенность ее субъекта. При этом особое значение приобретает

денежное, то есть абстрактное, а не вещное, выражение коммерческого успеха, позволяющее сопоставлять результаты и оценивать степень богоугодности различных видов деятельности.

При этом Вебер постоянно акцентирует внимание на том, что основным содержанием профессиональной деятельности предпринимателя-протестанта не может быть накопление капитала как такового. Напротив, истинный капитализм в веберовском понимании связан с рациональной регламентацией предпринимательской деятельности: «Безудержная алчность в делах наживы ни в коей мере не тождественна капитализму, и еще менее его «духу». Капитализм может быть даже идентичным обузданию этого иррационального стремления, во всяком случае его рациональному регламентированию» [19, ч. 1, с. 28]. Главная и существенная характеристика «духа капитализма» — это стремление к рациональному ведению хозяйства и рентабельности. В основе повседневной предпринимательской деятельности лежит принцип рационального подбора средств, то есть наибольшей рациональности; рентабельности ведения хозяйства, но при этом вся деятельность в целом является ценностно-рациональной, подчиненной идее спасения через аскетическое мирское служение богу [19, ч. 1, с. 15–16].

Существенной для веберовской компаративистики является такая характеристика профессиональной деятельности мирского аскета как отсутствие у ее субъекта интереса к проникновению в смысл и высшее значение как мира и его законов вообще, так и его собственной деятельности в ча-

стности. Вебер объясняет: «Мирской аскет по своей природе прирожденный «профессионал», который не задается вопросом о смысле своих занятий в миру (и не считает это нужным — ведь ответственность за мир несет не он, а Бог); ему достаточно сознания, что в своей рациональной деятельности он выполняет волю Божью, глубочайший смысл которой остается для него непостижимым» [78, с. 241].

Индуистская методика спасения, подобно христианской, основывается на неприятии мира. Однако причины неприятия здесь принципиально иные, чем в христианстве: индуисты отвергают мир повседневности не за его несовершенство и греховность, не по этическим причинам (что предполагает, как мы видели, возможность деятельности по исправлению мира), а за то, что этот мир является иллюзорным, то есть это неприятие носит онтологический характер. Соответственно, поскольку иллюзорный мир исправлять бессмысленно и действовать в нем — тоже, то индуистская методика спасения, названная Вебером потусторонним мистицизмом, состоит в отказе от мира и любой практической деятельности в нем. Конечная цель спасающегося состоит в том, чтобы путем мистического озарения постичь Абсолют и слиться с ним, прервав тем самым колесо рождений — сансару и иллюзорное существование.

В отличие от потустороннего аскетизма, сущность мистического спасения составляет не рациональная деятельность, а рациональное знание. Однако здесь речь идет не о знании реальных законов существования этого мира, а о философском

●

знании смысла мира и жизни, Гносисе [196, с. 365], который по своей гносеологической природе не имеет ничего общего с западными представлениями об эмпирической и даже теоретической науке. Характеризуя гностическое знание мистиков, Вебер пишет, что «это не познание каких-либо новых фактов или положений, а постижение единого смысла мира... По своей сущности оно скорее — “обладание”»... [78, с. 238]. Обладая таким знанием человек может быть не орудием, а сосудом Бога, пассивно воспринимающим его мудрость.

Средством достижения мистического знания является созерцание, неперенное условие которого — устранение всех препятствий, создаваемых природой и социальной средой [там же]. Ищущий спасения верующий стремится свести к минимуму свое участие в мирской деятельности, сосредоточившись на специальных методиках созерцания и на постижении религиозной философии. Это способствует развитию последовательной и глубокой рационализации в рамках индуизма, однако она охватывает лишь ментальные процессы и представляет собой теоретическую рациональность, в отличие от этической рационализации протестантизмом всего образа жизни в целом.

Говоря об индуизме как целостной системе, Вебер различает в ее контексте несколько существующих методик спасения: наряду с мистицизмом существуют магические и оргиастические культы, вплетенные в повседневную практическую деятельность традиционных крестьян и ремесленников, а также и потусторонний аскетизм, являю-

щийся весьма значимой составной частью религиозной практики, например, йоги. Поэтому немецкий социолог находит в индуизме сотериологический релятивизм [196, с. 200], который, однако, не мешает ему считать, в соответствии со священными текстами, две последние методики подчиненными первой и строить свой идеальный тип индуизма на основе провозглашения его религией потустороннего мистицизма.

Вебер указывает на неизбежный «сотериологический аристократизм» мистицизма [196, с. 366], поскольку, во-первых, для того, чтобы быть сосудом Бога и обладать абсолютным знанием, необходимо иметь определенные прирожденные харизматические свойства (такое обладание в индуизме закреплено социально и приписано варне брахманов), а во-вторых, последовательное стремление избежать любых мирских дел и страстей ведет к резкому противопоставлению религиозных виртуозов массам людей, вынужденных вопреки высшей ценности мистического спасения заниматься необходимой для выживания общества хозяйственной деятельностью.

Анализируя социально-психологические установки мистиков, Вебер пришел к парадоксальному выводу о том, что «бегство» от мира и презрение к «иллюзорным» повседневным делам на самом деле ведет к зависимости мистика от мира, которой нет у активного аскета [78, с. 239–240]. Ищущий спасения в мирской повседневной деятельности протестант сам преобразует мир во славу божью и себе на пользу. Его деятельность направлена на совершенствование греховного мира и «исправление»

его в соответствии с божественными заповедями, он активен в миру, а значит, свободен. Мистик же, если он полностью посвящает себя проникновению в спасительные истины, в физическом аспекте своего существования оказывается в полной зависимости от природы и людей, производящих продукты питания и другие необходимые средства существования. Индийские отшельники-архаты живут лишь за счет того, что дает окружающая природа и добровольно подают в качестве милостыни миряне, а священники-брахманы зависят от размеров вознаграждения, предоставляемого им представителями других варн за удовлетворение их религиозных потребностей.

В более социально распространенном случае приверженность к мистической религиозности не обязательно ведет к полному уходу от мира. Мистик может оставаться в миру, выполнять повседневную работу, участвовать в социальных отношениях. Но его участие в мирских делах характеризуется не только минимальной заинтересованностью в их результатах и презрением к материальным выгодам, но и стремлением свести свою активность к минимуму, приспособиться к тому, что дает природа и социальное окружение при минимальной затрате усилий с его стороны, а значит, и зависимостью от природной и социальной данности, несвободой по отношению к ней. Вебер так описывает эти поведенческие установки: «Для пребывающего в миру мистика, склонного к созерцанию, деятельность, а тем более мирская деятельность, сама по себе уже искушение, вопреки которой он должен утвердиться в милости божьей

к нему. Он доводит свою деятельность до минимума, “применяясь” к мирским институтам, таким как они есть, живет среди них как бы инкогнито... Особая покорная “сломленность” характеризует мирскую деятельность мистика — он все время стремится уйти (и уходит) в тишь и уединение, где ощущает свою близость богу» [78, с. 241–242].

В отличие как от протестантизма, так и от индуизма, конфуцианство принимает мир, сводит, по выражению Вебера, к абсолютному минимуму религиозное отрицание мира, напряжение по отношению к нему и его практическое неприятие. Мир является лучшим из возможных миров, человек по природе своей добр, и люди отличаются друг от друга лишь степенью добродетели. Универсальным средством достижения добродетели является изучение классических философских и литературных текстов, а условием для получения образования является материальный достаток. Нужда и отсутствие образования препятствуют добродетели и порождают пороки, нарушение этикета и законов. Вебер подчеркивает, что «Истинным путем к святости является приспособление к вечному сверхбожественному мировому порядку — Дао, а также к порожденным космической гармонией социальным нормам общежития. Прежде всего: исполненное пиетета включение в устойчивый порядок мировых сил» [195, с. 514].

Конфуцианство не знает, таким образом, спасения, и в этом состоит его принципиальное отличие как от протестантизма, так и от индуизма. «Конфуцианство... было просто этикой. Но, в противоположность буддизму, исключительно мир-



ской этикой. И, в полную противоположность ему, конфуцианство было приспособлением к миру, его порядку и условиям, в конце концов, просто колоссальным кодексом политических максим и правил приличия для образованных мирян» [там же, с. 441]. «Здесь отсутствует любое трансцендентное обоснование этики, любое напряжение между законами надмирного Бога и тварного мира, любая ориентация на потустороннюю цель и любая концепция радикального зла» [там же, с. 515]. Потусторонние методики спасения, такие как аскеза, созерцание, уход от мира, отшельничество, по мнению Вебера, не только не знакомы конфуцианству, но и преследовались в Китае как «опасный паразитизм» [там же].

Как и в индуизме, в конфуцианстве является принципиально важным самосовершенствование личности. Но суть его в этих религиозно-культурных системах совершенно разная: если в индуизме оно предполагает развитие духовных, мистических способностей, то в конфуцианстве идеал разностороннего человека, «джентльмена», по выражению Вебера, предполагает гармоничное образование и знание ритуалов и приличий в любых жизненных обстоятельствах [там же, с. 514]. Гармоничный разносторонний человек является самоцелью конфуцианской культуры, он должен соединять «благосклонность» с «энергией», «знание» со «справедливостью», и все это в пределах «осторожности», без которой невозможно достичь «золотую середину» [там же, с. 451]. Материальное благополучие является необходимым условием достижения такого совершенства, однако, оно не должно препятст-

зовать гармонии, превращаясь в самоцель, профессиональная специализация не должна подрывать разносторонность личности, а неизбежный риск погони за наживой не должен разрушать душевный покой.

Итак, мы рассмотрели важнейший компонент веберовской социологии религии — концепцию спасения, определяемые ею отношения верующего к миру, представления о формах и мере активности в повседневной деятельности. Следует еще раз отметить, что созданные Вебером конструкции являются идеально-типическими построениями, а не описанием протестантизма, индуизма или конфуцианства во всей полноте их исторического развития, идейного и социального разнообразия. Немецкий социолог, выделяя существенные для решения задач своей компаративистики элементы религиозно-культурного комплекса, сознательно оставлял за ее пределами те факты и идеи, которые были несущественны для разработанного им идеального типа. Так, за рамками его построения остались учения о карма-йоге, традиционные представления об *артхе* и этапах жизненного пути индуиста, а также и разнообразные реформаторские попытки приблизить религиозно-философские основы индуизма к потребностям современного духовного развития, которые предпринимались Рам Мохан Роем, Вивеканандой, и другими еще до того, как Вебер приступил к созданию концепции потустороннего мистицизма.

Согласно Веберу, спасение составляет глубинную, сущностную основу воздействия индуизма (как и любой другой религии) на хозяйственную

деятельность и социально-экономическое развитие в целом. Непосредственно это развитие определяется системой хозяйственной этики, которая детерминирована концепцией спасения (там, где она есть), является ее развитием и конкретизацией применительно ко всем уровням регуляции повседневного бытия людей.

Представления о Боге, мире, человеке, его отношении к миру, а главное — специфические представления о сущности и путях спасения порождают разные типы рационализации образа жизни в контексте трех великих религиозно-культурных систем — протестантизма, индуизма, конфуцианства. Каждый из этих типов рационализации включает и отношение к хозяйственному рационализму, специфические духовные, ценностные предпосылки хозяйственной, в том числе и предпринимательской, деятельности, что и определяет, в конечном итоге, их способность к капиталистическому развитию современного типа.

### **§ 3. М. Вебер о религиозно-этических предпосылках капиталистического хозяйства**

Веберовская концепция религиозной этики включает совокупность представлений о социальной иерархии и об отношениях между людьми, о социальном и нравственном статусе индивида, о долге и ответственности. Хозяйственная этика определяет отношение к профессии, к накоплению и доходам, к отношениям в процессе труда. Кроме того, к веберовской концепции религиозной

этики прямо примыкает концепция рационализации образа жизни в целом, являющаяся принципиально важной для общей оценки направления и уровня исторического развития цивилизаций.

Согласно концепции Вебера, общие представления о Боге, мире, о формах и методах спасения определяют не только отношения между Богом и человеком, но и отношения между людьми.

Перед всесильным абсолютно трансцендентным Богом протестантов весь тварный мир представляется несоизмеримо ничтожным, никто из людей не может хоть сколько-нибудь приблизиться к Богу, поэтому все оказываются одинаково греховными и несовершенными, а значит, равны в своих шансах на спасение [48, с. 75]. Даже усердие в религиозном служении и устойчивость в добродетели сами по себе спасение не обеспечивают. Бог избирает человека и дарует спасение произвольно, независимо от прилагаемого верующим усердия. Поэтому Вебер назвал протестантизм «принципиальным отказом от веры в спасение как цели, достижимой для людей вообще и для каждого человека в частности, и заменой ее надеждой на даруемое без осознаваемой причины и всегда только в данном частном случае милосердие божье» [78, с. 18].

Таким образом, равенство людей «в грехе» у протестантов оборачивается равенством их шансов на спасение, а значит, и одинаковой ценностью и значимостью каждой конкретной личности, ее освобождением от традиционной сословной и сакральной иерархии. Эмансипация личности в рамках религиозного сознания протестантов является

важнейшей предпосылкой становления духовной структуры современного капиталистического общества, основой отношений свободного рыночного хозяйства и правового гражданского общества.

Принципиально иные отношения между людьми вытекают из индуистской концепции спасения. Возможность достижения слияния с божественным Абсолютом, проникновения в божественную истину и постижения высшего смысла здесь сочетается с утверждением неравенства шансов на спасение у членов разных социальных групп. В индуистской варновой системе Вебер видел пример установления социальной иерархии в соответствии с иерархией сотериологической, когда наибольшим социальным престижем наделяются слои, монополизирующие духовную и религиозную жизнь общества и обладающие наибольшими шансами на спасение [196, с. 44]. На вершине социальной и сотериологической иерархии в индийском обществе стоят брахманы, варна интеллектуалов-священнослужителей, которые не только являются наиболее «чистым» слоем общества, но и призваны быть духовными наставниками для всех прочих слоев и групп населения, расположенных на нисходящих ступенях иерархии. В одной из самых почитаемых дхармашастр, «Законах Ману», говорится: «Десятилетнего брахмана и столетнего царя следует считать отцом и сыном, но из них двоих отец — брахман» [40, с. 135].

Индуистская кастовая система сакрализует и закрепляет не только социальную структуру, но и разделение труда в обществе. Там, где люди не равны перед высшим началом, не равны перед ним

и их профессии. Помимо свойственного любому, в том числе и западному, обществу неравного расположения профессий на шкале социального престижа, которая определяется совокупностью их экономических преимуществ, идеологических установок, социально-психологических и эстетических характеристик, традиций и т. д., в кастовом обществе каждая профессия, являющаяся одной из главных характеристик касты, наделяется сакральным смыслом и определяет уровень сотериологических ожиданий индивида [196, с. 44]. Профессии, связанные с предпринимательской деятельностью (торговля) и производительным трудом (ремесло, земледелие), занимают в этой иерархии невысокие позиции. Такое положение дел вполне соответствует общей концепции мистического спасения, согласно которой любое проявление мирской активности препятствует осуществлению сотериологических целей.

Принадлежность индивида к касте строго определяется его кармой. Вебер подчеркивает, что, в отличие от протестантизма, в индуизме отсутствует произвол Бога, случайность [там же, с. 120], каждый человек занимает свое место в кастовой системе в точности в соответствии с совокупностью заслуг и антязаслуг в прошедших рождениях. Он может, прервав сансару, полностью выйти из земного бытия, или в течение жизни улучшить свою карму и таким образом обрести спасение в каком-либо из будущих рождений. Таким образом, по оценке Вебера, кастовая структура индийского общества, сакрализованная с помощью учения о карме, становится вечной, как различия между

человеком и животными или между человеческими расами [там же, с. 121].

Главный тормоз развития духовных предпосылок современного капиталистического общества, основное противоречие с культурой типа «модернити» в индуистском религиозном сознании Вебер видел не в каких-либо частных положениях религиозно-ритуального комплекса, а в «духе индуизма» в целом [196, с. 110]. Немецкий социолог считал, что «Стремление к прогрессу было немыслимо, пока учение о карме оставалось непоколебимым» [там же, с. 122]. При этом Вебер указывает, что развитию эндогенного капитализма в Индии препятствовали не конкретные ритуальные запреты, а целостная система ценностных ориентаций и поведенческих стереотипов, заложенных в индуистском религиозном сознании, квинтэссенцией которого является учение о карме, получившее реальное воплощение в кастовой системе.

Такие на первый взгляд значимые препятствия для развития капиталистического предпринимательства как многочисленные ограничения на общение для членов разных каст, обусловленные требованиями ритуальной чистоты, низкий статус, а в некоторых случаях и недопустимость физического труда по найму, по мнению Вебера, не являются непреодолимыми и в конечном счете не останавливают создание современных предприятий буржуазного типа. Совместный труд представителей различных каст возможен как благодаря представлениям о «чистоте рук ремесленника в его профессии», так и при соблюдении не слишком сложных ритуальных ограничений [196, с. 110].

Однако устойчивость кастовой структуры и соответствующих ей мировоззренческих принципов «перекрывают» развитие капиталистического предпринимательства на более высоких уровнях духовной регуляции. Определяемая индуистскими религиозными ценностями хозяйственная этика не создает установок на бесконечное, имеющее цель лишь в себе самом наращивание капитала и развитие производства.

Конфуцианские представления о взаимоотношениях между людьми исходят из того, что все люди равны перед космосом и его законами и от природы добры. Их социальная иерархия, на вершине которой находятся император и чиновники-бюрократы, хотя и поддерживается весьма жестко, но по сравнению с кастовой системой является «открытой», ибо продвигаться по ней может каждый, сдавший экзамены и совершенствующийся в добродетели, то есть соблюдающий ритуал, почитающий старших и т. д. От протестантского равенства перед Богом принципиальное отличие состоит в том, что повседневное общение людей, их совместную работу, политическую, хозяйственную и т. д. деятельность конфуцианская этика ограничивает ритуальными и пиететными рамками: «Традиционно образованный человек с почтением принимает участие в старинных церемониях, и все свои поступки, включая физические жесты и движения, регулирует существующими обычаями и законами “вежливости” (основное понятие конфуцианства!)» [195, с. 444].

Рассмотрим теперь подробнее веберовскую концепцию хозяйственной этики мировых религий —



христианства (протестантизма), индуизма и конфуцианства. Наряду с представлениями о труде и богатстве, потреблении и накоплении, профессии и профессиональном долге, ответственности и отношениях на производстве и т. д., она включает и такие более общие, принципиально важные для любой этической системы понятия, как добро и зло, достоинство и ответственность, солидарность и конкуренция.

Важнейшей особенностью христианской, особенно протестантской, религиозной этики Вебер считал абстрактный характер ее ценностей и норм. Существует понятие блага, добра, праведного образа жизни и т. п., которым противостоит представление о грехе, радикальном зле, которое также абстрактно [196, с. 118–120]. Всеобщее подчинение верующих, равных по своим этическим качествам, трансцендентному Богу и абстрактным этическим нормам создает, по мнению Вебера, социально-психологические предпосылки для утверждения в обществе безличных юридических отношений [там же, с. 143].

Принципиально-иная этика формируется в рамках индуистского религиозного сознания. Учения о карме и сансаре утверждают представление не только о делении общества на касты, но и разделение космоса в целом на замкнутые, соответствующие карме ступени и ранги. Вебер подчеркивает, что в индуистских священных текстах — Упанишадах — нет того, что на Западе понимается как этика: здесь определяется только конкретный кодекс поведения и повседневных обязанностей дхарма — для каждой касты [196, с. 178]. А по-

сколько каждая каста (ступень, ранг бытия) представляет собой строго ограниченное и не допускающее взаимопереходов и любых форм общности ритуализованное социальное образование, то не возникает проблем относительно общих принципов существования локальных этических систем, которые могут порой и противоречить друг другу [там же, с. 142].

Важнейшим последствием индуистского этического релятивизма является, как подчеркивает Вебер, отсутствие в индийской культуре «концепции радикального зла», «греха вообще» [там же, с. 143]. Неприятие мира в индийском религиозном сознании основывалось не на его греховности, как в христианстве, а на онтологическом, метафизическом обесценивании мира как преходящего, смертного [там же, с. 172]. Общее, абстрактное понятие греха здесь заменяется нарушением всегда конкретной кастовой дхармы.

Неравенство людей перед Богом, даже перед абстрактными универсальными этическими нормами, ведет к отсутствию представлений о естественном праве. А это, как показывает Вебер, имело чрезвычайно важное значение для общественного сознания, как для его массовых срезов, так и для идеологии, поскольку закрывало пути возникновения «социально-критических и в естественно-правовом смысле “рационалистических” спекуляций и абстракций..., и каких-либо человеческих прав» [196, с. 143]. Таким образом, отсутствие универсальной этики порождает жесткую привязанность индивида к локальным конкретным предписаниям, сковывающим инициативу и соци-

альную и хозяйственную активность, ограничивает внутреннюю ответственность индивида соблюдением предписанных норм.

Конфуцианская этика носит предельно рациональный и всеобщий мирской характер, в отличие от индуистской дхармы, специфической для каждой касты, однако, она сводится к нормам ритуала и пиетета, которые распространяются на все общество и для всех обязательны. В то же время, поскольку мир принимается, а понятие радикального зла отсутствует, конфуцианец может совершить лишь «ошибку» в ритуале [195, с. 442]. Вебер пишет, что попытки христианских миссионеров разбудить у китайцев чувство «греховности» (в западном смысле) оказывались безуспешными, поскольку для них абстрактного, первородного греха не существовало. Под «грехом» в китайской конфуцианской культуре понимались проявления неуважения к авторитетам — родителям, предкам, вышестоящим в чиновничьей иерархии, сомнительные магические действия против существующих обычаев, против традиций, церемониала или стабильного общественного порядка. В китайской культуре выражение «я согрешил» тождественно западному «извините, пожалуйста» [там же, с. 515].

Соответственно, и закон оказался здесь на деле не нормой, восходящей к естественному праву, а внешней по отношению к индивиду нормой, не затрагивающей внутреннего чувства ответственности, справедливости, понятий греха и добра. В результате формируется иное, чем в протестантизме, отношение человека к своей деятельности, кото-

рая оценивается не с точки зрения ее внутреннего содержания и смысла, а с позиций легальности, соответствия традиционным правилам и приспособления к сложившимся условиям материального и социального бытия.

Понятие долга в протестантской этике также абстрактно, не конкретизируется и трактуется широко, в частности, как общая необходимость трудиться: «Не бездействие и наслаждение, а лишь деятельность служит приумножению славы Господней... Пустым, а иногда даже вредным занятием считается поэтому и созерцание, во всяком случае тогда, когда оно осуществляется в ущерб профессиональной деятельности. Ибо созерцание менее угодно Богу, чем активное выполнение его воли в рамках своей профессии» [20, с. 186]. В рамках этой абстрактной необходимости каждый реализует свое призвание доступными ему средствами: капиталом и предпринимательской деятельностью или своей рабочей силой, непосредственным физическим трудом [19, ч. 2, с. 62]. В сознании протестанта стремление предпринимателя к наживе и усердный труд простого рабочего носят одинаково сакральный характер, что в конечном счете приводит к легитимизации эксплуатации [там же, с. 78–79].

Важнейшим фактором, способствующим становлению капитализма на основе реформаторского религиозного сознания, является признание высокой нравственной ценности занятия бизнесом. При этом постоянное расширение производства приобретает характер морального и религиозного долга, неустанного служения Богу, его прославления по-

вседневным продуктивным и прибыльным трудом и преобразования греховного мира во славу Его: «Мир существует для того только, чтобы служить самопрославлению Бога; христианин-избранник существует для того, и только для того, чтобы осуществлять в своей мирской жизни заповеди во славу Всевышнего. Богу угодна социальная деятельность христианина, ибо он хочет, чтобы социальное устройство жизни соответствовало его заповедям и поставленной им цели...Таков характер и профессиональной деятельности, которая осуществляется в рамках посюсторонней жизни во имя общего блага» (20, с. 146). Профессия имеет для протестанта особый духовный смысл: она отождествляется с божественным призванием (по-немецки *Beruf* — и призвание, и профессия), это то конкретное место в мире, на котором человек должен служить Богу, тот конкретный путь, на котором он должен отдать все помыслы и силы преобразованию мира во славу Божию. Отсутствие у человека профессии означает, что он не выполняет систематически и непреложно своего божественного предназначения.

Сущностью любой профессиональной деятельности у протестанта является ее рациональный, систематический характер, и этим его трудолюбие отличается от усердия традиционного ремесленника: «Не труд как таковой, а лишь рациональная деятельность в рамках своей профессии угодна Богу. В пуританском учении о профессиональном призвании ударение делается всегда на методическом характере профессиональной аскезы» [20, с. 190]. Такой акцент на рациональности деятель-

ности (которого не было у Лютера) объясняется тем, что верующий в каждом событии своей жизни, в особенности профессиональной, усматривает знаки божественного предначертания, возможность оценить свои шансы на избранность и спасенность.

Особое нравственное и сотериологическое значение для протестанта имеет доход, приносимый его деятельностью. Прежде всего, полное предопределение судьбы и шансов на спасение придает успеху мирской деятельности особое религиозное значение: у верующего нет возможности узнать о своей судьбе иначе, чем из результатов профессиональной деятельности. Если в делах ему сопутствует успех, значит, он избран к спасению, если нет — то все равно необходимо выполнять религиозный долг по преобразованию мира и служению Богу. Как подчеркивает Вебер, доходность профессии, наряду с ее полезностью, является важнейшим критерием ее престижа, поскольку именно уровень дохода говорит об избранности и одновременно дает возможность больше сделать, эффективнее служить Богу (там же).

Как обращение к Богу в молитве не может иметь конца, так и служение Ему в миру не знает предела. Поэтому профессиональная деятельность протестанта, предпринимательская в том числе, не может прекратиться. Протестант-предприниматель не может остановиться на достигнутом, удовлетвориться накопленным капиталом, он должен распоряжаться данным Богом богатством исключительно для преумножения славы Божьей, а не для удовлетворения собственных потребностей. Про-

тестантская этика отличается строгим аскетизмом и проповедует скромность в быту, отказ от роскоши и развлечений во имя подчинения всех сил, средств и помыслов служению Богу. Таким образом, протестантизм создает уникальные духовные стимулы для расширенного воспроизводства, для постоянного наращивания капитала, но не ради богатства, а ради умножения славы Божьей и собственной уверенности в спасении [20, с. 149].

Важнейшим элементом индуистского спасения является выполнение каждым своей дхармы, кастового долга, соответствующих норм поведения и профессиональной деятельности, которые приобретают, как и в протестантизме, сакральный характер. Однако за этим внешним сходством основ религиозного сознания стоит глубочайшее сущностное различие. В отличие от долга протестанта, долг индуиста всегда конкретен и состоит для каждого индивида в своде подробно описанных в дхармашастрах обязанностей и правил поведения. Профессиональная деятельность индуиста составляет его священное жизненное предназначение, но при этом ценность имеют не усердие и успехи сами по себе, выраженные в абстрактной величине — в денежном богатстве, а качественное совершенствование мастерства и продукта труда. Вебер пишет: «Кастовая этика прославляет “дух” ремесла, предметом гордости служит не выраженный в деньгах хозяйственный доход, не чудодейственная рациональная техника, усовершенствовавшая использование рабочей силы, а красота и добротность продукта, свидетельствующие о личном виртуозном усердии его создателя, связанном с принадлежно-

стью к данной касте» [78, с. 117–118]. На этом основании Вебер делает выводы, что «Индуистская профессиональная добродетель была самой традиционалистской концепцией профессионального долга, какую только можно представить» [196, с. 122], «...специфическое воздействие религиозного освещения касты на “дух” ведения хозяйства прямо противоположно рационализму» [78, с. 117].

Поскольку успех профессиональной деятельности в рамках традиционалистского сознания индуста определяется его конкретно-вещным выражением, то богатство здесь существует не в форме капитала, а скорее в традиционной форме сокровища, и его использование не выходит за пределы практической рациональности, присущей мирской активности, основанной на чисто практических интересах и лишенной ориентации на какое-либо внешнее по отношению к ней, духовное, нравственное или формальное, начало [141, с. 13–14]. Поэтому, в отличие от протестантизма, в Индии стремление к богатству и роскоши, если они дозволяются кастовой дхармой, не ограничиваются необходимостью инвестиций, для которых, в свою очередь, здесь нет религиозно-этических импульсов.

В конфуцианстве долг понимается в первую очередь как обязанность неукоснительно соблюдать пиетет и предписания ритуала: почитать родителей, старших, предков, вышестоящих чиновников и т. д. Долг не выходит здесь за рамки традиционных патримониальных отношений. К хозяйственной деятельности образованный конфуцианец относится с позиций чиновника, а не предпринимателя [67, с. 90]. Поэтому в конфуцианской



традиции существует богатая литература по вопросам управления хозяйством, исследующая и дающая рекомендации по проблемам спроса, предложения, ренты, потребления, но не производства. Вебер подчеркивает: «Отношение к экономике здесь, как и в любой традиционной этике, сводилось к проблеме потребления, а не труда» [195, с. 447]. Занятия не только непосредственной производительной работой, но и предпринимательством считались не столь престижными, как государственная служба. Конечно, купец, особенно преуспевающий, считался выше простого ремесленника или крестьянина, но и его профессия не вполне соответствовала конфуцианскому идеалу образованного человека. Причины этого не в предосудительности богатства как такового, как это было в раннем христианстве. Напротив, богатство, стабильный доход были весьма желательными и даже необходимыми для получения образования, обеспечения материальных условий для подготовки и сдачи экзаменов, для постоянного самосовершенствования разносторонней личности. Однако погоня за богатством и жажда наживы, воплощенные в активной деятельности предпринимателя, с точки зрения конфуцианской морали, были источником социальной нестабильности и осуждались не с нравственных, а скорее с политических позиций [там же, 448].

Деятельность предпринимателя или купца была нежелательна для стремящегося к совершенству образованного человека не потому, что она противоречила каким-либо нравственным нормам или ограничениям, подобным запрету на ростовщиче-

ство в христианстве и исламе или кастовым ограничениям индуизма, а потому, что она была сопряжена с постоянным риском и мешала обретению душевного равновесия и гармонии, необходимых для совершенствования в литературно-философских познаниях. С точки зрения личностного идеала конфуцианца наиболее подходящим занятием являлась государственная служба, обеспечивавшая стабильный доход. В то же время богатство и процветание воспринималось как функция разумного и добродетельного управления, что подтверждает известное высказывание Конфуция о том, что при хорошем правителе стыдно быть бедным, а при плохом — богатым [там же, с. 447—448].

Профессиональную специализацию, столь поощряемую, хотя и с разных этических позиций, в протестантизме и индуизме, конфуцианство не одобряет по все той же причине ее несоответствия идеалу разносторонне образованного человека. Вебер отмечает, что профессии предпринимателя, врача, священника и т. д. являются лишь «малым путем», поскольку ведут к специализации, в то время как почтенный человек стремится к разносторонности, которую дает только образование (в конфуцианском смысле) и обеспечивает государственная служба. Немецкий социолог замечает, что и управление в патримониальном конфуцианском государстве отличалось от рациональной западноевропейской бюрократии именно отсутствием жесткой профессионализации и специализации [там же, с. 449]. В целом «нет ничего более противоречащего профессиональной специализации, чем конфуцианский идеал джентльмена» [там же].

Таким образом, ценности труда, богатства, профессиональной деятельности в индуизме и конфуцианстве существенно отличаются от протестантских. Но только ли это является причиной отсутствия в этих культурах духовных предпосылок становления эндогенного капитализма? Вебер помимо специфики хозяйственной этики рассматривает и такие существенные для его концепции современного западного капитализма моменты как положение личности в социально-культурной системе, формы социокультурного универсализма и — что наиболее значимо — уровень сквозной рационализации всего образа жизни в целом.

Согласно концепции Вебера, религиозная этика протестантизма утверждала в сознании верующих, с одной стороны, принцип безличных отношений, подчинения абстрактным этическим (и юридическим) нормам, а с другой, — обособленности, независимости и полной индивидуальной ответственности личности, превратившейся в исходную единицу, атом духовной и социальной жизни. Этим создается решающая предпосылка для формирования современного буржуазного сознания, основанного на формальной рациональности, то есть ориентации жизненного поведения на универсальные абстрактные принципы права, законы рыночной экономики, бюрократическое управление. Здесь происходит духовное обоснование перехода к целерациональной деятельности в масштабах общества, строгая калькуляция превращается в норму поведения для всех [141, с. 18–19].

Выполнение кастовой дхармы является необходимым условием обретения спасения, поэтому

индивид в индуизме оказывается неразрывно связанным со своей профессией, которая приобретает значение его определяющей характеристики. Индуист соотносится с божественным Абсолютом и с другими людьми не как автономная независимая личность, а как носитель определенной кармы и дхармы, то есть как член касты. Соответственно, в традиционной Индии не существовало этических и психологических оснований для разрыва традиционных кровнородственных связей и обособления индивида от семьи и общины [187, с. 27–30]. Личность, в западном смысле, в культуре индуистской не сложилась, осталась невычлененной из конкретных обстоятельств бытия человека. Поэтому индуист оказывается включенным в систему социальных связей не как автономная личность, а через посредство своих конкретных характеристик (каста, семейное положение, уровень продвинутости в мастерстве и материальное положение, возраст, язык, этническая принадлежность и т. д.) [36, с. 17–25].

В индийском обществе на кастовую систему в целом, на ее «дух» и соответствующее ей религиозное сознание ложится функция поддержания стабильности общества. Учение о карме и дхарме заставляет индивидов не только мириться со своим социальным и материальным положением, но и отказываться от попыток его улучшить из боязни утратить шансы на лучшее рождение в будущем из-за нарушения кастовой дхармы [196, с. 122]. То же самое религиозное сознание оправдывает в глазах угнетенных и неимущих слоев господствующие и богатые касты, так как предполагается, что

они заслужили привилегированное положение. Кастовая система, предполагая, что каждый получает в соответствии со своими заслугами, образует весьма устойчивую, мало поддающуюся изменениям структуру, препятствующую становлению социальных институтов буржуазного общества.

Общий вывод Вебера относительно этики индуизма состоит в том, что этический релятивизм и отсутствие в индуистском религиозном сознании абстрактных и универсальных нормативных положений, сращенность индивида с конкретными обстоятельствами его бытия и невыделенность личности из первичной базовой ячейки создает социально-психологические и идеологические препятствия на пути возникновения в традиционной Индии экономических и социальных отношений современного буржуазного общества. По характеру системы ценностных ориентаций и поведенческих стереотипов индуистское религиозное сознание соответствует традиционной экономике искусных ремесел, не выходящих за пределы инструментального производства, направленного на непосредственное удовлетворение потребностей и имеющее естественный предел в своем развитии [78, с. 117–118].

В конфуцианской культуре, по мнению Вебера, людей объединяли внешние ритуальные нормы и предписания, которые не основывались на внутреннем духовном, нравственном единстве. Связи и взаимоотношения в конфуцианском Китае основывались на всегда личных, персонифицированных обязательствах перед конкретными людьми — родителями, членами семьи, чиновниками, или пред-

ками. Эта персонификация социальных отношений оказывала негативное влияние на экономическое развитие, поскольку препятствовала «объективированной рационализации», то есть ориентировала индивида на межличностные, а не вещные отношения, на родственников и других «близких» людей, а не на безличные «предприятия» [196, с. 523].

На основе концепции религиозной этики Вебер построил свою теорию отношения религии к миру, изложенную в известной работе «Теории ступеней и направлений религиозного неприятия мира» [см. 78]. Ее исходной посылкой является тот факт, что религиозная этика, отвергая (по разным причинам) мир, противопоставляет всем нерелигиозным формам общности людей сообщество верующих [78, с. 14]. Все отношения внутри такого сообщества регулируются, по мнению Вебера, этически-рациональными, наполненными религиозным содержанием нормами. Экономические, политические и прочие взаимоотношения людей здесь принимают характер конкретно-личных, соотносимых с религиозными и нравственными ценностями.

В то же время, развитие экономики, политических и правовых институтов, научного познания и прочих бесчисленных сфер повседневной жизни общества подчиняется своей собственной логике и своим законам, несовпадающим с нормами религиозной этики. Вебер пишет: «Подобно тому, как экономическая и рациональная политическая деятельность следует собственным, присущим им законам, так и вообще каждая рациональная деятельность в мире неизбежно окажется связанной с

чуждыми идее братства условиями мира, которые будут служить ей средствами или целями, и поэтому так или иначе придет в столкновение с этикой братства» [78, с. 25]. Причиной такого столкновения служит противоречие с законами развития и рационализации этих сфер личностного и этически окрашенного характера отношений, навязываемых религией. Товарное хозяйство, а в особенности капиталистическое предпринимательство, равно как и политическое устройство общества, основанное на формальной правовой регуляции, исходит из безличных отношений между индивидами, выступающими в качестве участников товарообмена или юридических лиц.

Вебер видел различие в отношении к капиталистическому способу хозяйствования и к традиционным его формам. Если первое, по описанным причинам, враждебно религиозной этике и отвергается ею, то последние, по своей социальной природе носящие личный характер, допускают этическую регуляцию: «Если еще можно было этически регулировать личные отношения между господином и рабом именно потому, что эти отношения были личными, то отношения между меняющимися владельцами ипотек и не известными им, также меняющимися должниками ипотечного банка, между которыми нет никакой личной связи, регулировать было уже невозможно во всяком случае в таком же смысле и с теми же результатами» [78, с. 16]. Поэтому сообществам с господствующим религиозным сознанием соответствуют традиционные экономические и политические структуры.

Уникальность протестантской концепции спасения состоит в том, что она «в качестве религиозной виртуозности<sup>1</sup> отказалась от универсализма любви» [там же, с. 17], отнесла нравственность и сотериологические ожидания к частной духовной жизни каждого индивида и тем самым допустила безличные вещные и юридические отношения как норму социальной жизни, создала не только непосредственную духовную основу для развития буржуазных отношений, но и, в известной степени — социально-психологическую основу для последующей секуляризации. И хотя Вебер эту взаимосвязь не исследовал непосредственно, он констатировал факт секуляризации как следующий за протестантской религиозностью этап развития духовной жизни капиталистического общества [19, ч. 2, с. 80–82].

Что касается индуизма, то здесь, поскольку индивид остался невычлененным из системы межличностных связей, которые через касту и большую семью определяют его участие в хозяйственной жизни, система религиозного сознания оказывается в отношении острого антагонизма с императивами безличного буржуазного общественного производства. Поэтому, согласно логике рассуждений Вебера, хотя кастовое деление и не создает той атмосферы «братской любви», которая была свойственна общинам ранних христиан, индуизм закрепляет господство традиционных экономических

---

<sup>1</sup> «Религиозная виртуозность» — часто употребляемое Вебером понятие, означает высокий уровень освоения религиозных смыслов и осуществления религиозных требований на практике.



социальных отношений и создает значительные препятствия на пути выработки буржуазного общественного сознания.

Конфуцианские межличностные связи, лишенные внутренних этических основ, приводили, по оценке Вебера, к холодным и недоверчивым отношениям между людьми в обществе. Здесь не было ничего похожего на взаимное доверие членов протестантских сект, порождаемое нравственным и религиозным единством, которое пришло на место кровно-родственных связей. Необходимое для ведения предприятия доверие между участниками дела основывалось в конфуцианском Китае на родственных связях или личном знакомстве. По Веберу, деловое доверие протестантов основывалось на этических качествах индивидов, уверенность в которых проистекала из единства религиозно-этических убеждений. Недоверие всех ко всем в конфуцианском Китае следовало из господства формальных приличий при отсутствии единого этического масштаба оценки поведения [195, с. 523]. Фактором, препятствующим единству религиозно-этической рационализации, было господство патримониальной бюрократии, основанное на статусных и ритуальных связях [там же]. Таким образом, религиозно-этические связи, духовный универсализм, препятствующий, согласно веберовской «Теории ступеней и направлений религиозного неприятия мира», развитию экономики на основе собственных рациональных законов, здесь заменялись родственными и ритуальными связями, жестко привязывающими индивида к системе межличностных отношений.

Представляется, что в описанном Вебером механизме порождения религиозной этикой духовных предпосылок капитализма определяющее место занимает направленность религиозного сознания, ориентированного на спасение, на регламентацию, систематизацию и рационализацию повседневного поведения, образа жизни человека в целом, в единстве всех его сфер. В своей «Протестантской этике» немецкий социолог особенно подчеркнул зависимость культурно-психологических основ современного производительного капитализма от «способности и предрасположенности людей к определенным видам практически рационального жизненного поведения. Там, где есть психологические препятствия этому, развитие хозяйственно-рационального жизненного поведения затруднено» [19, ч. 2, с. 37]. Это объясняется тем, что современный капитализм Вебер отличает от других социально-экономических и культурно-идеологических систем именно с помощью критерия рациональности самоорганизации свободного труда, ориентированного на расширенное производство [там же, с. 28–29]. Но такое ведение хозяйства невозможно, по мнению Вебера, без рационализации всего повседневного поведения и полного изживания иррациональных — магических, оргиастических — установок, ожиданий, форм деятельности. Ее осуществление зависит от того, как религиозная рационализация духовной жизни и ценностного сознания влияет на нерелигиозные сферы социального бытия — экономику, политику, право, науку и т. д. ●

социальных отношений и создает значительные препятствия на пути выработки буржуазного общественного сознания.

Конфуцианские межличностные связи, лишенные внутренних этических основ, приводили, по оценке Вебера, к холодным и недоверчивым отношениям между людьми в обществе. Здесь не было ничего похожего на взаимное доверие членов протестантских сект, порождаемое нравственным и религиозным единством, которое пришло на место кровно-родственных связей. Необходимое для ведения предприятия доверие между участниками дела основывалось в конфуцианском Китае на родственных связях или личном знакомстве. По Веберу, деловое доверие протестантов основывалось на этических качествах индивидов, уверенность в которых проистекала из единства религиозно-этических убеждений. Недоверие всех ко всем в конфуцианском Китае следовало из господства формальных приличий при отсутствии единого этического масштаба оценки поведения [195, с. 523]. Фактором, препятствующим единству религиозно-этической рационализации; было господство патримониальной бюрократии, основанное на статусных и ритуальных связях [там же]. Таким образом, религиозно-этические связи, духовный универсализм, препятствующий, согласно веберовской «Теории ступеней и направлений религиозного неприятия мира», развитию экономики на основе собственных рациональных законов, здесь заменялись родственными и ритуальными связями, жестко привязывающими индивида к системе межличностных отношений.

Представляется, что в описанном Вебером механизме порождения религиозной этикой духовных предпосылок капитализма определяющее место занимает направленность религиозного сознания, ориентированного на спасение, на регламентацию, систематизацию и рационализацию повседневного поведения, образа жизни человека в целом, в единстве всех его сфер. В своей «Протестантской этике» немецкий социолог особенно подчеркнул зависимость культурно-психологических основ современного производительного капитализма от «способности и предрасположенности людей к определенным видам практически рационального жизненного поведения. Там, где есть психологические препятствия этому, развитие хозяйственно-рационального жизненного поведения затруднено» [19, ч. 2, с. 37]. Это объясняется тем, что современный капитализм Вебер отличает от других социально-экономических и культурно-идеологических систем именно с помощью критерия рациональности самоорганизации свободного труда, ориентированного на расширенное производство [там же, с. 28–29]. Но такое ведение хозяйства невозможно, по мнению Вебера, без рационализации всего повседневного поведения и полного изживания иррациональных — магических, оргиастических — установок, ожиданий, форм деятельности. Ее осуществление зависит от того, как религиозная рационализация духовной жизни и ценностного сознания влияет на нерелигиозные сферы социального бытия — экономику, политику, право, науку и т. д.

Протестантская концепция спасения, по Веберу, совмещает религиозную рационализацию с мирской, поскольку превращает мирскую деятельность в форму религиозного служения. Все аспекты повседневного бытия протестанта оказываются подчиненными единым этическим принципам, вытеснившим полностью иррациональную мотивацию и осуществившим «расколдование» мира.

В индуизме последовательная теоретическая рационализация религиозной сферы распространяется только на сугубо интеллектуальную сотериологическую практику брахманов. Остальные сферы человеческого бытия, считающиеся препятствием на пути к спасению, остаются за пределами единой религиозной рационализации. Так, Вебер указывал на свойственную индийской культуре глубокую рационализацию отдельных сфер жизни (например, — половой любви, «Кама-сутра»), ведения политики, на существование развитых точных наук — математики, логики, на рациональную грамматику, стихосложение и многое другое. Однако рационализация всех этих отдельных сфер бытия и знания оставалась лишь частной тенденцией в этих сферах, не объединенных в единое целое. Несмотря на высокую степень развития практической рациональности в индийской культуре, в ней, в отличие от протестантской, отсутствует подчинение всего человеческого бытия во всех его проявлениях единым духовным и этическим ценностям [196, с. 147].

Бытие индуиста оказывается «расколотым» на духовную сферу, несущую сакральные сотериологические ценности, и прочие, весьма многочислен-

ные сферы, каждая из которых подчиняется собственным законам. И хотя основным мотивом духовной жизни остается конечное спиритуалистическое спасение, потребность в регуляции повседневной жизнедеятельности является, по мнению Вебера, источником динамики индуистского религиозного сознания. Вебер показывает, что эта динамика разворачивается в двух направлениях: во-первых, за счет «совершенствования ортодоксии», проявившемся в мирской этике Бхагавадгиты, которая разрешает отчасти конфликт между императивом надеяния и необходимостью выполнять кастовую дхарму. Считается, что если индивид действует строго в соответствии с дхармическими предписаниями и при этом никак не заинтересован в практических плодах и выгодах своей деятельности, то она как бы приравнивается к неучастию в мирских делах. Тому, кто проникнут сознанием своего единства с вечным миром Абсолюта, иллюзорная мирская деятельность не мешает спасаться [196, с. 193–194]. Во-вторых, реакцией на господство созерцательности как средства спасения является развитие гетеродоксии, в значительной степени принимающей на себя удовлетворение духовных потребностей людей в сфере их повседневного бытия. Но, как отмечает Вебер, отрицание созерцательной теоретической рациональности брахманов здесь привело не к возникновению активного мирского аскетизма, а к иррациональным поискам спасения в магических и оргиастических культах [там же, с. 346]. Этим объясняется широкое распространение «вторичных религий спасения» — так Вебер назвал народные верования шактизма, вишнуизма, шиваизма и т. д. ●

Конфуцианство, подобно индуизму, не осуществило «расколдования» мира. Господство рациональных норм поведения без сотериологически обоснованной системы отношения к миру приводило к засилию магии во всех сферах жизни, остававшихся за пределами этикета и пиетета. Вебер указывает, что конфуцианство, внутри себя строго ограничивающее мистические, оргиастические, магические мотивы, оказалось лишенным эмоционального содержания и не удовлетворяло духовных потребностей народа. Эту нишу заполняли разные виды гетеродоксии, в первую очередь даосизм и буддизм. Мир простого китайца был населен многочисленными добрыми и злыми духами, связь с которыми устанавливалась посредством магии, но которые были бессильны против истинной добродетели конфуцианца. Поэтому государственный культ, сам не включающий магических, мистических и экстатических мотивов, относился терпимо к гетеродоксии, но лишь до тех пор, пока она не подрывала его господство (например, не становилась идеологией народных восстаний). По мнению Вебера, даосизм как главное направление китайской гетеродоксии осуществлял рациональную систематизацию магии, закрепляя в сознании народа представление о том, что жизнь и успех человека зависят от воздействия на духов с помощью магических средств. Таким образом, в отличие от протестантизма, конфуцианство, несмотря на свой рационально-посюсторонний характер, не осуществило «расколдование» мира, не избавило человека от иррациональных форм отношения к миру [см. 195, с. 443—444; 513].

С другой стороны, конфуцианство, подобно индуизму и в противоположность протестантизму, не создало единой систематизированной этики. Но если в индуизме причиной этого послужил этический релятивизм кастовой системы, то здесь — отсутствие потустороннего идеала, трансцендентной цели, спасения, а также пророчества, которое организует и упорядочивает образ жизни и духовный мир верующего [там же, с. 518]. Посюсторонняя ориентация конфуцианства на приспособление к миру как он есть привела к тому, что образ жизни стал «не систематизированным единством, а комбинацией «нужных для адаптации качеств», «серией событий, а не методически ориентированным на трансцендентную цель единством» [там же, с. 521].

Подводя итоги, необходимо сопоставить причины, по которым, согласно сравнительной социологии религии Вебера, индуистская и конфуцианская религиозно-культурные системы не создали духовных предпосылок для эндогенного капитализма:

— индуизм с его потусторонним мистическим идеалом, требующим ухода от мира и углубления в созерцание, или предельной незаинтересованности в мирских делах, не создал высшей легитимизации для предпринимательской деятельности, не дал надобных стимулов производительного накопления и инвестиций;

— конфуцианство с его мирской этикой, ориентирующей на принятие мира и приспособление к его обстоятельствам, хотя и признает пользу и даже необходимость богатства, но не создает ду-



ховных ориентаций на выход за пределы повседневности, на бесконечное развитие производства и не ограниченные реальным потреблением инвестиции, без которых капиталистическое предпринимательство современного типа невозможно.

Таким образом, конфуцианство является полной противоположностью протестантизма при внешнем сходстве, противостоя ему по всем основным позициям: принятие мира — неприятие его из этических соображений (индуизм также не принимает мир, но из соображений его онтологического несовершенства); ориентация на преобразование мира — ориентация на приспособливание к миру; рационализированная концепция спасения — отсутствие сотериологии, которую заменяет рационализированная мирская этика [177, т. 2, с. 31].

Все сказанное выше о хозяйственных этиках конфуцианства и индуизма не означает, что Вебер считал эти культуры полностью неспособными к капиталистическому развитию. Напротив, он подчеркивал, что в силу своих социокультурных особенностей Китай способен *приспособиться* к техническим и экономическим условиям нового времени и культуры «модернити» более успешно, чем Япония, которая к моменту написания веберовских работ уже провела преобразования Мэйдзи и разбила Россию в русско-японской войне. Что касается шансов Индии на успешное включение в современное капиталистическое производство, то их Вебер также оценивал высоко.

#### **§4. М. Вебер о стадияльном соотношении западных и восточных обществ**

Вывод о неспособности индуизма и конфуцианства вытеснить иррационализм из массового сознания дает основания для их стадияльного соотношения с протестантизмом как мировых религий. Как мы уже показывали выше, представления М. Вебера о едином процессе рационализации были сложны и неоднозначны. Одна из возможных интерпретаций говорит о том, что поступательное развитие религиозного сознания состоит в преодолении магических и оргиастических культов, единой рациональной картине отношения Бога и мира и всех мирских этических отношений [195, с. 512]. С этой точки зрения протестантизм, как отмечает сам Вебер, занимает высшую ступень развития (там же).

Означает ли это, что цивилизация, достигшая наивысшего развития рациональности, является вершиной исторической эволюции, а все остальные — отсталыми? Должны ли отстающие «тянуться» за лидером, то есть предстоит ли им переход на высшую ступень рациональности, переход к буржуазной системе хозяйства, буржуазному предпринимательству, сопровождающийся соответствующими изменениями в сфере культуры?

Хотя протестантизм и оказывается, по Веберу, высшим этапом рационализации религиозного сознания и порождает наиболее рациональное отношение к миру, но из того, что написал Вебер, не следует, что другие самобытные, по-своему также рациональные и органичные религиозно-культур-

ные системы с необходимостью должны эволюционировать в том же направлении, в котором это в свое время проделал протестантизм.

Кроме того, мы видели, что рациональность протестантизма и в особенности следующего за ним секулярного мировоззрения относительна: формальная рациональность ведет к этической иррациональности, и на это обратили внимание как сам Вебер, так и многие из его современных последователей. Теорию рационализации Вебера, как мы видели, можно истолковать как сосуществование независимых и разнонаправленных тенденций, и в таком случае протестантизм, индуизм и конфуцианство предстают как самостоятельные направления религиозной рационализации. Хотя каждое из них и оказывается неполным, противоречивость и неоднозначность веберовской теории, которую подтверждает и пример протестантизма, говорит о том, что Вебер и не считал такую рационализацию необходимой для всех цивилизаций. Из теории Вебера в целом, его сравнительной социологии религии и анализа хозяйственной этики мировых религий не вытекает необходимость следования всех цивилизаций по западному пути — здесь просто показана специфика западной культуры и выявлены наиболее существенные отличия от нее других, восточных культур, развитие которых вполне можно представить как самостоятельные направления рационализации. Эта неоднозначность веберовской концепции социально-исторического развития явилась предпосылкой ее различных, порой противоположных интерпретаций в современных теориях модернизации.

## **Глава 3**

### **ИДЕИ МАКСА ВЕБЕРА В СОВРЕМЕННЫХ ТЕОРИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ**

#### **§1. Теоретическое наследие М. Вебера и современные проблемы модернизации**

По своей познавательной ориентации концепции М. Вебера способствовали формированию влиятельного направления в научной и общественной мысли, получившего общее название «вебериана». Позднее эти концепции легли в основу теории модернизации как методология выявления ее духовных, социально-культурных предпосылок. Правда, Вебер ставил проблему модернизации только применительно к европейскому и североамериканскому обществу, в отношении восточных цивилизаций она для него не стояла, поскольку живший на рубеже столетий ученый не заинтересовался заметными уже тогда ростками капитализма на Востоке. В то же время, показав духовные и социокультурные предпосылки отсутствия эндогенного капитализма на Востоке, Вебер

поставил важнейшие проблемы, ставшие в наши дни концептуальным ядром, вокруг которого формируются современные теории модернизации. В первую очередь это проблематика места и роли социокультурной, в особенности религиозно-этической, специфики цивилизаций, влияния духовных факторов, а также политических и религиозных институтов на процесс их вхождения в современный мир, прежде всего в плане освоения новых типов хозяйственной деятельности.

В целом судьба идей Вебера, их интерпретации в современных теориях модернизации подтверждают понимание самого процесса вторичной модернизации как «ответа» отстающих стран на «вызов» процветающих и могущественных стран-лидеров. В отличие от части Европы и Северной Америки, модернизовавшихся на устойчивой внутренней духовной основе протестантской этики, в странах «догоняющей» модернизации развитие оказывается неорганичным, основанным не на внутренних потребностях общества, а на его стремлении самоутвердиться в контексте новых мировых реалий, укрепить обороноспособность перед лицом угрозы извне, получить моральную (или политическую, экономическую) компенсацию за военные поражения в прошлом, поднять уровень благосостояния и международный престиж перед богатыми и развитыми странами [90]. Вебер показал неорганичность модернизации для восточных стран и отсутствие в них эндогенных духовных предпосылок модернизации, но за пределами его рассмотрения остались вопросы о возможности и необходимости для этих стран и самобытных ци-

вилизаций «догнать» Запад, а также о том, какие изменения в их социокультурной системе для этого необходимы. Эти проблемы и стали центральными в современных теориях модернизации.

Становление этих теорий прошло несколько этапов. Первоначальная парадигма модернизации, сформулированная в 50-е гг., основывалась на представлении об однозначном «преодолении отсталости» в ходе «гонки за лидером» в экономическом и социальном развитии, а соответственно — и в интенсивном заимствовании ценностей, норм и стереотипов поведения людей. Известная концепция «стадий роста» получала форму экономических предписаний и почти календарного плана реформ.

Судьба научного наследия Вебера сложилась таким образом, что оно первоначально оказалось связанным с представлениями о непригодности сложившейся в незападных цивилизациях системы ценностей для ускоренной модернизации по западному образцу. Интенсивное вхождение наследия Вебера в научный обиход теоретиков модернизации было связано с публикацией его трудов на английском языке в переводе и с комментариями Т. Парсонса. Весьма систематизированное и аналитически отработанное, но специфически парсонсовское восприятие методологии и философско-исторического смысла концепции М. Вебера повлияло на его понимание исследователями модернизации. «Парсонизация» Вебера состояла прежде всего в интерпретации его мировоззрения как утверждения универсальности индустриально-капиталистической цивилизации западного образ-

да с ее основными духовными ценностями [143, с. 351].

Такому восприятию взглядов Вебера способствовал не только научный авторитет Парсонса, но и популярность, например, в Индии в первые десятилетия после деколонизации, идеологии вестернизации и заимствований западных политических институтов, экономических структур, научных и технологических достижений. Такая популярность была обусловлена практической значимостью заимствований и императивами независимого развития страны, ее скорейшего равноправного вхождения в мировое сообщество. В результате общественная мысль развивающихся стран оказалась сильно «вестернизированной», чему способствовало и первоначальное восприятие концепции Вебера с его скептицизмом в отношении реформаторских потенций мировых религий [144, с. 27]. Из такой установки вытекало стремление обосновать способность страны идти по капиталистическому пути. Отсюда следовало два разных, но в равной степени типичных понимания смысла веберовской культурологической компаративистики: либо критика выводов Вебера о неспособности цивилизаций Востока породить эндогенные духовные предпосылки капиталистического развития и стремление восполнить исторический «комплекс неполноценности» с помощью их опровержения, либо необходимость дифференциации в рамках культурного наследия «полезных» и «вредных» для капиталистического развития элементов [144, с. 28].

Сторонники прозападных либеральных взглядов настаивали на непригодности традиционной

социокультурной системы для современного развития и предлагали провести энергичное наступление на его «пагубные институты» с тем, чтобы расчистить место для свободы личности и ее экономической активности, рационализма и опоры на разум, активного использования достижений современной науки в производстве и социально-экономической практике [124, с. 87]. Традиционное духовное наследие предстает в концепциях такого рода как мало способное к динамике и адаптации. М. Л. Стекхаус, например, отстаивая правильность выводов Вебера о характере влияния индуизма на социально-экономическое развитие, утверждает: «Классический индуизм по сути своей не способен двигаться в направлении модернизации» [189, с. 32]. Проще отказаться от традиционных ценностей вообще и не питать надежды на их способность приспособиться к выполнению позитивных ролей в обеспечении духовных предпосылок современного производства [152, с. 206].

Однако длительная серия больших и малых срывов модернизации, многочисленные военные перевороты, усиление фундаменталистских течений во всех восточных религиях, кровавая резня в Индонезии и Камбодже и, как кульминация, тотальная исламская революция в Иране, упорное продвижение индусского коммунализма и исламского фундаментализма показали устойчивость традиционных социокультурных отношений и духовных ценностей и их сопротивление вестернизации независимо от ее идеологической — буржуазной или коммунистической — направленности. При этом и такая безусловно успешная страна



вторичной модернизации как Япония продемонстрировала устойчивость традиционных отношений и культурных норм и самобытные формы их функционирования в условиях индустриального и постиндустриального развития.

Пересмотр вестернизаторских концепций нарастал на протяжении 60-х годов, а в 70-х годах он привел к смене парадигм. Произошло осознание того факта, что «разрушение старого не обязательно способствует возникновению нового и сопровождается им. Часто разрыв традиционных связей и утрата традиционных ценностей ведет к дезинтеграции, дезориентации и хаосу, а не к укоренению новых ценностей и институтов [132, с. 99]. Как подчеркивает Ш. Эйзенштадт, главной проблемой модернизации и главной причиной ее срыва является не отсутствие обновления само по себе, а отсутствие нового синтеза на месте разрушающихся основ старого общества [132, с. 58–59]. Исследователи признали, что традиция не всегда оказывает тормозящее воздействие на процессы модернизации, но часто играет позитивную роль (например, в Англии и в Японии монархические символы и этика государственного служения сыграли мобилизующую роль) [там же, с. 99]. Наконец, кризис первоначальной парадигмы модернизации убедил теоретиков в том, что не везде и не всегда ценности модерни<sup>1</sup> оказываются пригодными для не-

---

<sup>1</sup> Модернити — комплексная характеристика культуры развитого западного буржуазного общества, «приверженность европейскому рационализму и сциентизму, стремление к росту материального богатства и техническому прогрессу, отношение к природе как к объекту приложения своих сил и знаний. Это

западных цивилизаций, которым солидарность и справедливость в традиционном понимании органичнее, чем рациональность, свобода конкуренции и права человека [там же].

Главным итогом процесса смены парадигм в теориях модернизации стало, по выражению Эйзенштадта, признание «огромного институционального разнообразия различных современных и осовременивающихся обществ — и не только среди традиционных, но и среди более развитых и даже высокоиндустриальных» (164, В II, р. 4). Новая парадигма модернизации основывается на следующих положениях: 1) значимость сложившихся социокультурных типов как основ устойчивости и самостоятельности общества; 2) устойчивость ценностно-смысловых факторов в регуляции как политической, так и хозяйственной жизни; 3) большая вариативность институциональных, символических, идеологических интерпретаций, которые различные общества и цивилизации дают реальным процессам модернизации.

В новой парадигме модернизации модель мирового процесса развития выглядит уже не однолинейной и моноцентричной, как в вестернизаторской модели, а полицентричной и допускающей значительную вариативность в формах и направ-

---

также идея социального равенства и личной свободы, индивидуализм, готовность человека к постоянным переменам в производстве, потреблении, образе жизни, в политических институтах, правовых нормах, моральных ценностях, как и желание быть инициатором таких перемен, желание «быть современным» [70, с. 23]. Согласно мнению А. Турена, модернизация изначально есть «модернити в действии» [цит. по: 70, с. 23].

лениях своей динамики. Согласно этой модели, современная цивилизация зарождается в Европе и постепенно распространяется по миру, оказывая воздействие на другие регионы, которые, хотя и ориентированы на один источник — западную цивилизацию, но имеют собственную динамику и самобытные формы реакции на «вызов» центра [там же, с. 5].

Реальная форма ответа на «вызов» модернизации определяется, по Эйзенштадту, целой совокупностью конкретных характеристик каждого отдельного общества, в том числе и его цивилизационными основаниями: базовыми представлениями о космическом и социальном порядках и их соотношении, социальным и культурным строем, базовыми представлениями об основных социально-культурных ценностях (таких как равенство, иерархия, инновация и др.) [там же, с. 9].

С позиций нового понимания соотношения западного капиталистического мира и некапиталистического мира Востока и их динамики Эйзенштадт критикует компаративистику М. Вебера за упор на уникальность западной цивилизации, восприятие ее как модели для мирового развития (в Главе 2 мы уже говорили о спорности такой интерпретации взглядов немецкого социолога). Одновременно он упрекает Вебера за односторонность его рассмотрения восточных религиозно-культурных систем, невнимание к их реальному полиморфизму и неоправданный упор на «традиционных», нединамичных элементах этих цивилизаций [там же, с. 1].

Последовавший за изменением парадигмы теории модернизации рост внимания к социокультурной специфике сопровождался пересмотром представлений о соотношении традиционного и современного в общественном развитии. Как мы уже говорили, Вебер стоял у истоков противопоставления традиции и современности, традиционного и современного типа личности и культуры. Со сменной модели модернизации сменилась и интерпретация этого соотношения. Известный теоретик А. Абдель-Малек подчеркивает, что «Дилемма "традиция или современность" — это ложная дилемма» [цит. по: 70, с. 18]. Соотношение традиционного и современного перестало быть жесткой антитезой и превратилось в подвижное соотношение, обусловленное способностью традиционного начала к динамике, приспособливанию к современным условиям, диктуемым необходимостью преодоления социально-экономической отсталости и вхождения в систему общемировых связей в качестве независимого экономически и полноправного политически партнера.

В середине 70-х годов изменение концептуальных подходов привело к пересмотру самой научной терминологии, выразившемся в постепенном выходе из широкого употребления понятия «традиционность», которое было по смыслу привязано к первоначальной парадигме модернизации как «перехода от традиционного к современному». В продвинутых вариантах теорий модернизации получили распространение термины «идентичность» (его русский эквивалент, который широко используется в отечественной науке — «самобытность»),

а также понятие «эндогенности», означающее привязку развития к собственным, изначально присущим данной культуре ценностям и институтам.

Традиционные культурные ценности и нормы, специфические особенности сознания и мировоззрения признаются на новом этапе важным фактором развития, хранилищем форм поведения, символов и общезначимых смыслов, обеспечивающими его стабильность и непрерывность. Как показывал в своих работах Эйзенштадт, именно слишком поспешный и решительный отказ от традиционных ценностей, норм и институтов без сопутствующего формирования новых приводит к срывам модернизации и попятным движениям в развитии. Использование таких факторов как клановая лояльность, большая семья, родственные и этнические связи, патернализм при проведении преобразований может обеспечить их устойчивость и органичность [132, р. 99].

Веберовская методология выявления духовных — смысловых и ценностных — предпосылок хозяйственного развития обусловила на этом этапе становления теорий модернизации такое знаменательное направление исследований восточных обществ как анализ их социокультурных комплексов с целью выявления аналогов протестантской этики и эндогенных предпосылок «движения в современность». Широкую известность получили в этом плане труды Ш. Эйзенштадта, Р. Белла, Л. Пая, М. Сингера, Т. Линга, Д. Лернера, А. Басса, Л. и С. Рудольфов и других. В российской литературе это направление было описано в работе Б. С. Старостина «Освободившиеся страны: общество и личность» (М., 1984).

В то же время рассматриваемая парадигма модернизации не выходила за рамки понимания культуры «модернити» как центрального смысла и цели развития незападных обществ [70, с. 23–26]. Их культура анализировалась прежде всего с целью вычленения «позитивных», «динамичных» начал, аналогичных ценностям «модернити» или способствующим их восприятию. Общая модель развития представлялась как «универсальный путь с учетом локальной специфики».

При этом достаточно быстро стала проявляться ограниченность возможностей поиска аналогов протестантской этики и «модернити» вообще в восточных обществах: детальный анализ показал, что аналогия оказывается поверхностной и внешней, и рассматриваемые ценности и явления в контексте социокультурной системы имеют иной, нежели на Западе, смысл. Так, специфика социально-культурных отношений в японском обществе настолько очевидна, что его обычно называют «конфуцианским» или «азиатским» капитализмом, чтобы подчеркнуть отличие от западного типа развития. Логика признания значимости самобытных социокультурных факторов в ходе модернизации стала требовать дальнейшего движения самой парадигмы развития.

Важнейшим элементом наследия Вебера, оказавшим весьма существенное влияние на становление теорий модернизации, является теория рациональности. В первоначальной модели модернизация связывалась с нарастанием рациональности, воплощенной в западном рынке, бюрократическом управлении и правовом обществе. Традиционным

общественным институтам приписывалась низкая степень рациональности или даже иррациональность, которая должна постепенно изживаться в ходе развития.

В главе 2 данной работы была показана неоднозначность веберовской типологии рациональности, особенно в отношении стадияльного соотношения разных ее типов и оценки западного рационализма, переходящего в свою противоположность, когда рациональная по форме хозяйственная деятельность основывается на иррациональной с нравственной и практической точек зрения погоне за сверхприбылью, разрушительной для природной и социокультурной среды обитания человека.. Бельгийский социолог М. Вейенберг считает, что Веберу нельзя приписывать представления о поступательности и линейности развития от традиционного к рациональному, скорее можно говорить о веберовском плюрализме толкования исторического процесса [51, с. 189].

К середине 80-х годов снова намечается смена парадигмы модернизации, выразившаяся в развитии идеи «модернизации в обход модернити» [70,с.19]. Появление и разработка этой концепции были связаны с такими именами как Ш. Эйзенштадт, А. Турен, А. Абдель-Малек и др. Западно-му экономическому рационализму здесь отводится ограниченное место образа индустриально-технологической «современности», и некоторые исследователи предлагают заменить понятие «модернизация» на «индустриализация» [164, р. 65]. При этом подчеркивается, что духовные предпосылки, необходимые для движения традиционного обще-

ства к индустриализации, отнюдь не охватывают всего объема западной культуры как некоего идеального типа, и не включает такие ее неотъемлемые черты как, например, индивидуализм, что в полной мере проявилось в опыте развития Японии и других стран Востока [там же, с. 69].

Развивается критика теории развития как прогресса по западному образцу («девелопментализм»). Абдель-Малек критикует утвердившиеся в теории модернизации ключевые понятия «перехода» [от традиционного состояния к современному. — Н. З.] и «развития» и предлагает заменить их на понятие «трансформации». В отличие от «развития», которое предполагает ориентацию на западные образцы, хотя бы и с учетом эндогенных особенностей, трансформация является внутренней перестройкой общества в соответствии с имманентно присущими ему законами [74—а, с. 247].

Центральной проблемой развития в таком случае оказывается поиск конкретного пути традиционных обществ к производящей индустриальной экономике, который предполагает неразделимое единство эндогенных и внешних, экономических и социокультурных факторов, традиционных и современных ценностей и институтов [192, р.454]. Современные, сложившиеся к началу 90-х годов представления о развитии, предполагают два взаимосвязанных механизма такого синтетического развития: *дифференциацию и интеграцию* [164, с. 71].

В соответствии с парсоновской моделью становления современности, ее важнейшей предпосылкой признавалась *дифференциация* хозяйст-



венных, социальных и культурных функций групп и индивидов. Она означает прежде всего углубление разделения труда, социальную стратификацию и имущественное расслоение, а также все большее разветвление управленческих и политических функций при «вхождении в современность».

В «Протестантской этике» Вебер показал духовный механизм обоснования углубляющейся в ходе модернизации дифференциации в хозяйственной, профессиональной и имущественной сферах, высшие нравственные стимулы для обособления личности как носителя профессии, активного деятеля, обладателя капитала, субъекта права, верующего и т. д. Разные социальные сферы у немецкого социолога также дифференцированы и рационализируются независимо друг от друга, подчас в разных направлениях и вопреки друг другу.

В то же время, дифференциация естественным образом сопровождается разрушением традиционных структур, норм, ценностей, социокультурных ролей и картин мира. Дезорганизация и хаос, к которому она приводит, ставит под угрозу само осуществление модернизации, о чем многократно говорили специалисты, в первую очередь — Ш. Эйзенштадт, посвятивший проблематике срывов специальное исследование «Модернизация: протест и изменения» (1966) [131].

Тенденцией общественного развития, уравновешивающей дифференциацию, является *интеграция*. Она является также атрибутом модернизации, о необходимости которого, однако, часто забывают сторонники быстрых изменений и ради-

кальной отмены старого. В истории становления социологии современного общества разработка механизмов интеграции принадлежит французскому социологу Э. Дюркгейму. Именно предложенная им концепция механической и органической солидарности обычно признается восполняющей веберовское невнимание к проблематике интеграции. Однако существует и иная точка зрения. Немецкий ученый Р. Мюнх интерпретирует веберовскую теорию рациональности таким образом, что снимает обособление отдифференцировавшихся друг от друга социальных сфер на уровне сверхразвития западной цивилизации, приписывая эту обособленность лишь восточным обществам, не достигшим уровня формирования «универсального гейм-иншафта» [25, с. 268–269].

Проблематика интеграции, поддержания общих идей, целей, ценностей распадающейся социокультурной ткани модернизирующихся обществ является одной из центральных в современных теориях модернизации. Она анализируется во взаимосвязи с дифференциацией, как необходимая «обратная сторона» последней. По словам Эйзенштадта, «Жизнеспособное индустриальное общество должно основываться на адекватной комбинации дифференциации и интеграции» [164, с. 71–72]. Экономическое развитие, динамика общества определяются процессами дифференциации, а его устойчивость, стабильность политической и социально-культурной сферы — интеграцией.

Реальное соотношение этих тенденций постоянно изменяется в ходе исторического развития любого общества: фазам интенсивного роста, ус-

ложнения социокультурного образования соответствует усиление дифференциации, в периоды стабильности и стагнации сложившихся обществ и цивилизаций преобладает интеграция, но в любом случае жизнеспособность общества сохраняется лишь при наличии обеих тенденций в соответствующей фазе развития.

Отдельные культуры и цивилизации также отличаются друг от друга соотношениями ценностей интеграции и дифференциации, присущими их эндогенному социокультурному комплексу: исследователи полагают, например, что при всем генетическом и сущностном сходстве китайской и японской культур их принципиальное различие состоит в преобладании в Китае конфуцианских ценностей стабильности и меры, а в Японии — их реинтерпретации в контексте собственных «политических» ценностей лояльности в отношении к миру и достижительности [115]. Этими структурными различиями и объясняются (хотя бы отчасти) столь успешная модернизация Японии в противоположность длительному периоду стагнации и антимодернизации в Китае.

Но что же обеспечивает интеграцию модернизирующегося общества? Одним из существенных факторов мобилизации сил общества для успешного обновления является политическая интеграция. В Англии и ее белых колониях, в первую очередь в США, политическая интеграция предшествовала современному индустриальному развитию. В континентальной Европе эти процессы шли одновременно, чем объясняют их кризисный характер, частые срывы как в политическом, так и в эконо-

мическом развитии. Значение политической интеграции состоит в том, что в условиях нарастающей дифференциации общества она обеспечивает минимальный уровень массовой поддержки индустриального развития, примирение с ним традиционных групп и классов [164, р. 74].

Другим принципиально важным компонентом социокультурной интеграции является укрепление и развитие срединного уровня культуры и соответствующих ему социальных институтов — семьи, общины [там же, с. 82]. Именно на этом уровне такие признанные традиционными ценности как лояльность, солидарность, коллективизм, взаимопомощь обеспечивают устойчивость общества в периоды самых радикальных преобразований. Подрыв срединной культуры или ее изначальная слабость (подобно посткоммунистической России) делает общество менее стабильным, и соответственно, более уязвимым в периоды интенсивных социокультурных сдвигов.

Таким образом, современные теории модернизации постулируют взаимодействие процессов дифференциации и интеграции в ходе успешных и стабильных преобразований. Сам процесс модернизации предстает, по замечанию А. Турена, не как внеличностное и рациональное изменение существующего порядка вещей, а как сознательное саморазвитие общества (192, р. 452), основанное на принятых в нем представлениях и целях, методах и общей стратегии преобразований. И этот процесс приобретает структурный характер, которому соответствует не одномерная идеология вестернизации и слаборазвитости, а многоуровневая

стратегия, решающая одновременно целый ряд задач (90). Она включает как задачи дифференциации и стимулирования развития, обращенные к модернизаторским элитам, так и интеграции, решаемые с помощью консолидации общества вокруг идеи модернизации и нейтрализации антимодернизаторских настроений традиционных слоев.

Особое значение придается такому фактору интеграции общества как центральная, по выражению А. Рябова, «рамочная» идея, без которой невозможно гражданское согласие относительно идеи модернизации. Эта центральная идея воплощает новый образ общества, значимые ценности и цели, видение места обновленного социального организма в мировых связях, осознание его интересов в контексте новых мировых реалий [90].

Необходимость идейно-теоретического формулирования принципов социокультурной интеграции, ценностных оснований нового общества, отношения к современности стимулирует общественную мысль на интенсивную разработку теоретических подходов, принципиально отличных от тех, что утверждались в ранних теориях модернизации. Именно в ходе поисков социокультурной самобытности и адекватных ей путей экономического развития возникает вопрос о пригодности западного пути к современности для незападных обществ и о характере современности вообще как универсального состояния человечества, характеризующегося прежде всего наукоемкой высокотехнологической экономикой, демократическими свободами и плюрализмом в общественно-политической системе, секуляризацией в сфере образова-

ния и плюрализмом в области культуры [70, с. 23].

В рамках новейшей, сформированной в конце 80-х — начале 90-х годов парадигмы модернизации речь идет уже не просто о необходимости учета социокультурных особенностей незападных обществ, и даже не об альтернативных путях — «контрмодернизации», как называл такие пути Турен, а об «антимодернизации», то есть о поиске принципиально новых, самобытных путей на основе собственных духовных ценностей, норм и стереотипов деятельности, социальных отношений и т. д. [192, с. 448—451].

Можно согласиться с утверждением Турена, что «антимодернизация» как противодействие развитию по универсальному пути, стремление привнести собственные, противостоящие западной цивилизации цели и образцы — подобно китайской «культурной революции» или наиболее резким вариантам «исламской экономики», — является идеологической реакцией традиционных интеллектуальных и духовных элит на социокультурную экспансию Запада [192, р. 449—450]. С другой стороны, идеи альтернативного пути развития на основе эндогенных духовных ценностей подпитываются и некоторыми западными интеллектуалами, разочарованными в современной цивилизации и критикующими ее с гуманистических и экологических позиций. Для обоснования своих взглядов они используют и теорию рациональности М. Вебера, интерпретированную в духе отказа от универсальности капитализма и плюралистической трактовки направлений развития великих

цивилизаций. Ярким примером такой интерпретации наследия Вебера являются работы Д. Кантовски, который писал: «Вебер никогда бы не стал учить Восток или навязывать его народам восприятие евро-американской формы цивилизации и рационального господства над миром... он создал не апологию прогресса и не предсказание судьбы; капитализм является не свидетельством слаборазвитости Востока, а уникальной формой сверхразвития Запада и его деструктивного потенциала...» [144, с. 30–31].

В соответствии с такой трактовкой взглядов Вебера, выводы «Хозяйственной этики мировых религий» о неспособности восточных религий породить духовные предпосылки эндогенного индустриально-капиталистического развития интерпретируются как признание самобытности и уникальности западного капитализма, который не является универсальной и необходимой стадией общественного развития. Соответственно, цивилизации, не способные породить его духовные предпосылки, должны развиваться собственным, самобытным и соответствующим эндогенной духовной культуре способом. В этой связи Кантовски видит свою главную задачу в поисках возможных путей развития Индии на основе «переосмысления Вебера в духе Ганди и сарвадайи» [143, с. 353]. Методологической основой такого переосмысления является представление о стадияльной и ценностной равнозначности различных типов и направлений рационализации, присущих незападным культурам.

Тем не менее, несмотря на все растущее внимание к социокультурной самобытности, концеп-

ции развития, основанного на собственных представлениях о «пути», отличном от западного, прямом отказе от заимствования ценностей «модернити», в теориях модернизации отвергаются как партикуляризм и «антимодернизация». В них видится только антизападный пафос, в то время как в действительности не менее важным их компонентом является сохранение механизма социально-культурной интеграции и разработка соответствующей ему, а не внешним стандартам, стратегии развития.

Современная парадигма мирового развития, при всех оговорках по поводу сохранения специфики незападных обществ, часто интерпретируется как универсальный путь «общечеловеческой цивилизации». В этом отношении показательны оценки тех процессов, которые происходят сейчас в России: возврат в «мировое сообщество», в «цивилизованный мир», «путь к нормальной культуре» и т. п. Проблематика модернизации в современной России часто рассматривается как альтернатива «общего пути» (при учете местной специфики) или «русского пути» (при учете некоторых общих закономерностей), в которой «правильным» является первый вариант [7, с. 90–94]. Сторонники же второго варианта, как правило, впадают в ожесточенную антизападную полемику, как это свойственно всем почвенникам, резко акцентируют неадекватность ценностей «модернити» эндогенным социокультурным основаниям, их разрушительное воздействие на принимающую культуру [11; 84, с. 21–22; ]. При этом, как и в других теориях самобытного развития, здесь уделяется основное



внимание сохранению национально-культурной идентичности и интеграции общества, поиску традиционных особенностей и духовных оснований хозяйственной деятельности, но гораздо менее основательно разрабатываются эндогенные механизмы развития, дифференциации общества. Вот эта неосновательность (а не отсутствие!) разработки проблем развития и позволяет многим исследователям считать теории «третьего пути» «антимодернизацией» и чисто идеологической реакцией традиционных элит на современные преобразования, а не серьезными альтернативами универсализму западного пути [70, с. 20].

Однако представляется, что жесткое противопоставление универсализма и партикуляризма в проблематике развития является скорее результатом теоретизирования и абстрагирования, чем выводом о реальном ходе исторического процесса. У Эйзенштадта, Абдель-Малека, Турена и др. крупнейших теоретиков модернизации речь идет не о противопоставлении современных ценностей локальной специфики, а об их синтезе и структурированном сосуществовании, и при этом вопрос о том, является ли модернизированное общество по своей сути «современным», т. е. уподобленным западному, или «самобытным», вовсе не ставится. Так, Турен различает «модернизацию» и «модернити», подчеркивая при этом, что самобытное по социокультурным основам японское общество является в некоторых аспектах (например, в сфере менеджмента) более «модернизированным», чем американское — признанный образец наиболее чистой «модернити» [192, р. 454]. Современные

ценности, нормы и институты не отменяют специфику, не изменяют «цивилизационный код» общества, но встраиваются в социокультурную систему, становятся элементами синтетической культуры, не утрачивающей в целом свою самобытность. Модернизированная Япония осталась Японией, а не стала «азиатской Америкой».

В заключение подчеркнем, что универсальное значение для теорий модернизации имеет веберовская идея влияния религиозно-культурных ценностей на хозяйственную деятельность людей, разработанная Вебером методология исследования механизма этого влияния и сделанный им вывод о несоответствии восточных религиозно-культурных систем духовным основаниям западного капитализма. Эти базовые идеи Вебера по-разному интерпретируются и используются в контексте различных моделей модернизации — от крайней вестернизации до «антимодернизации» и партикуляристских концепций самобытного развития на основе эндогенных ценностей.

## **§ 2. Духовные предпосылки социально-экономического развития незападных обществ в современных теориях модернизации**

Основное направление реального приложения идей Вебера в теориях модернизации незападных обществ состоит в использовании разработанной им методологии исследования влияния духовных, в особенности религиозных, ценностей

на возникновение предпосылок рациональной экономической деятельности. Конкретное приложение этой методологии определялось тем, с позиций каких представлений об историческом месте современного капитализма и какого видения целей модернизации она использовалась. Обратимся теперь к более подробному рассмотрению того, каким образом с помощью веберовской методологии исследовались ценностные предпосылки социально-экономического развития в контекстах различных парадигм модернизации.

## **2.1. Социокультурные предпосылки модернизации и вестернизация**

Первоначально привлечение веберовского наследия в теории модернизации было связано с вестернизаторской парадигмой. Этому способствовали как уже упомянутые нами идеологические и научные обстоятельства, так и некоторые реалии стран «третьего мира», вселявшие в модернизаторов разочарование в эндогенных культурах и пессимизм по поводу их пригодности в качестве духовных оснований современных видов хозяйственной деятельности. Кантовски отмечал, что введение теоретического наследия Вебера в научный обиход исследователей модернизации в Индии ставит их перед дилеммой: признать, что Индия навсегда останется отсталой по сравнению с Западом страной или попытаться опровергнуть негативные выводы М. Вебера по поводу соответствия ее эндогенной духовности принципам западного рационализма [143, с. 348].

Теоретические концепции радикальной вестернизации были немногочисленны и относились главным образом к колониальному и первоначальному постколониальному периоду, однако на уровне практической политики модернизации поспешное массированное ничем не ограниченное наступление западной культуры и возведение в ранг реформаторского курса дескредитации традиционных ценностей, норм и стереотипов поведения, мировоззренческих установок и т. д. оказываются весьма распространенными и часто роковыми ошибками модернизаторов-радикалов.

Наиболее ярким примером радикальной вестернизации и последовавших за ней тяжелейших социально-политических потрясений является «белая революция» в Иране. Она была примечательна тем, что сопровождалась весьма интенсивным развитием капиталистического сектора экономики и поэтому продемонстрировала в наиболее чистом виде сопротивляемость именно культурных и духовных сторон жизни общества. Колоссальный приток в страну финансовых средств и товаров, развитие современных секторов экономики и быстрый рост прослойки «новых персов» в качестве успеха модернизации не компенсировали резко негативного воздействия на общественное сознание агрессивного вторжения чуждой культуры. Распространение отнюдь не лучших образцов массовой культуры Запада затронуло повседневные бытовые и потребительские ориентации, средства массовой информации и досуг, внешний облик городов и литературу: «даже запах и цвет» стали западными. При этом исходящие от шаха и его

окружения декларативные кампании по реабилитации «истинных духовных ценностей» иранского народа и теории синтеза восточной и западной культуры не снимали остроты конфликта, а лишь оттягивали его разрешение.

В действительности множество фактов говорит о том, что элементы традиционных культур часто вступают в острые конфликты с современными видами деятельности и не соответствуют требованиям, предъявляемым к качеству рабочей силы и к «экономическому человеку» вообще.

Среди достаточно широких слоев населения продолжают сохранять свою значимость глубоко архаичные представления о труде, накоплении, богатстве, профессиональной деятельности, предпринимательстве и т. д. Они создают устойчивые психокультурные параметры рабочей силы, затрудняющие ее участие в современной предпринимательской деятельности и в индустриальном производстве. О причинах недоиспользования рабочей силы в странах «третьего мира» писал Г. Мюрдаль в известной работе «Азиатская драма» [см. 71, с. 342, 350–351].

Традиционной рабочей силе присущи, по мнению исследователей, следующие, препятствующие ее адаптации к современным видам деятельности, характеристики:

Явное стремление к накоплению считается предосудительным, если оно не сопровождается расходом значительных средств на ритуальные и прочие религиозные, а также общинные нужды. Накопление, потребление и расходы должны соответствовать социальному и ритуаль-

ному статусу индивида [154, с. 41]. Хорошо известно и присущее добуржуазным культурам восприятие общинного богатства как постоянной величины, которое приводит к рассмотрению чьего-либо обогащения как претензии на чужую долю жизненных благ. Это заставляет индивида скрывать свои притязания и хозяйственные достижения [там же, с. 42]. В традиционных сообществах богатство воспринимается как достояние не личности, а семьи, клана, касты [там же, с. 44], оно должно обеспечивать не только престиж и благосостояние владельцев, но и стабильность положения всей группы. Эти особенности отношения к накоплению препятствуют становлению психологии «достижительности», необходимой для современного рационального предпринимательства капиталистического типа. Исследователи отмечают, что для традиционных масс «Главная цель работы — не достижение лучших результатов; это просто препровождение времени, за которое платят» [там же, с. 40].

Не соответствует потребностям современного развития и традиционная культура труда. В небуржуазных социально-культурных системах трудовая деятельность и ее ценностные аспекты не выделены четко из нерасчлененной, синтетической системы общественного сознания, из совокупности межличностных отношений, определяющих сущность и бытие индивида. Традиционный индивид не воспринимает свою профессиональную деятельность как противопоставленную его повседневной жизни, ритуальному и семейному статусу, непосредственным потребностям и интересам, эмоцио-

нально-психологическим состояниям и т. д. Мюрдаль обращает внимание на тот факт, что представления о ритуальной чистоте и нечистоте, предписанные касте профессия и род занятий, низкий статус физического и наемного труда нередко становятся препятствием для полноценного участия в современном производстве: европейски образованный инженер может предпочесть конторскую службу более «низкому» труду на производстве, рабочие отказываются от выполнения операций, технология которых не соответствует представлениям о «чистоте» [71, с. 362, 404]. Труд рассматривается скорее как выполнение долга — кастового и дхармического или предписанного нормами традиционной лояльности — перед государством или хозяином, как оказание услуги и т. п., чем как абстрактная продажа рабочей силы и создание не менее абстрактных меновых стоимостей, деловая жизнь не приобретает характерного для капиталистических отношений обезличивания.

Традиционное отношение к труду и накоплению предполагает отличное от сложившегося в культуре «модернити» отношение ко времени: «Недостаток достижительных ориентаций ведет к игнорированию времени как существенного фактора успеха», «мы медленно понимаем, что опоздание стоит денег, особенно в условиях инфляции» [154, с. 40]. Исследователи сетуют на нерациональное (с западной точки зрения!) использование рабочего времени: по некоторым подсчетам, в большинстве хозяйственных организаций менее полугода (40%) приходится на чисто рабочее время, остальное приходится на выходные, многочис-

ленные праздники, опоздания, прогулы и т. д. [там же].

В вестернизаторских подходах к развитию на первый план выходит критика традиционной хозяйственной культуры и соответствующих социальных институтов. В этом смысле характерна критика касты и большой семьи в Индии. Отмечается, например, что изначально, в период ее возникновения, кастовая система способствовала углублению специализации, росту искусности ремесла, регуляции разделения труда в обществе в целом; впоследствии ее позитивное влияние на хозяйство было сведено на нет отрицательным воздействием на социальную мобильность, рост материального благосостояния и расширение производства. И, несмотря на то, что институт касты обладает большой гибкостью и способностью адаптироваться к новым условиям существования, в целом ее враждебное воздействие на экономический рост продолжает доминировать [152, с. 203]. Большая семья также рассматривается как помеха для становления духовных предпосылок современного индустриального производства и предпринимательства, поскольку она обеспечивает всем своим членам необходимый минимум средств существования, поощряя лень и безответственность. Индийское традиционное право наследования снижает возможности накопления и экономической активности, т.к. обеспечивает равное распределение собственности между всеми членами большой семьи [там же, с. 205].

Можно привести еще множество подобных примеров из исследований по различным регионам



и в разные периоды истории — смысл их обычно сводится к доказательству неадекватности традиционного менталитета стереотипам «модернити». Вот образец суждения, относящегося к русской культуре: «Русская народная сказка глубоко противостоит ценностям либерализма, и вообще цивилизации. Она несет идею догосударственной, крестьянской утопии, глубоко антипрагматична. Не лучше и авторская литература для детей. Американские психологи, услышав переводы детских стихов советских поэтов типа «Зайку бросила хозяйка», «Идет бычок, качается, вздыхает на ходу», заявили: «Теперь мы понимаем, почему у вас такие проблемы». Сегодня стоит неотложная задача создать целый пласт отечественной литературы для самых маленьких и для детей, ориентированный на модели, сложившиеся в либеральной цивилизации» [69, с. 199]. Идеал, который предлагается взамен во всех отношениях пагубного и вредоносного традиционного, естественно, вестерн — «один из величайших мифов XX века, воплотивший ценности индивидуализма и либерализма. Вестерны стоило бы показывать по утрам каждое воскресенье на ТВ и распространять в видеопрокате» [там же, с. 200].

Духовной основой традиционности являются религии, отличные от протестантизма: «РПЦ и культурная традиция, которую она олицетворяет, по своей природе онтологически противостоит ценностям предпринимательства, и всякая попытка связать распространение рыночной идеологии с РПЦ — дело совершенно безнадежное... Русская православная церковь (и порождаемая ею культу-

ра) как конкретная версия христианства противостоит буржуазным ценностям» [там же, с. 201—202]. В результате, если дело и не доходит до прямых призывов к «преодолению» пагубных ценностей, то, думается, только потому, что они бы явным образом противоречили декларируемым ценностям либерализма. Взамен предлагается не создавать режима «наибольшего благоприятствования» православной церкви в ее конкуренции с инославной пропагандой, заполонившей постсоветские российские СМИ [там же, с. 203].

В целом же суть вестернизаторского подхода состоит в вере в «только один глобальный для всего человечества мир, один доказавший свою состоятельность в современных условиях путь развития и множество очень разных, но идущих в принципе теперь уже по одному пути стран развитых, очень развитых, развивающихся, слаборазвитых и сильно отстающих в темпах развития... все они идут по одному пути, другого просто нет» [17, с. 174].

При таком подходе за традиционными ценностями и институтами признается лишь очень низкая способность к динамике и адаптации, а их позитивный смысл — обеспечение социокультурной интеграции — практически совершенно сбрасывается со счетов. Как мы видим, по сути различные общества отличаются только степенью продвинутости по «еврокапиталистическому» пути.

Таким образом, оценки традиционных духовных и социальных предпосылок хозяйственного развития в концепциях сторонников вестернизации аналогичны веберовским, но сам Вебер нико-

гда не делал выводов о необходимости отказа от них в пользу заимствованных рациональных ценностей. А вот вестернизаторы именно к таким выводам и приходят, зачастую основывая свои модернизаторские ожидания на импорте «духа капитализма» с Запада. Несостоятельность этих ожиданий, правда, становится очевидной достаточно быстро. Исследователи отмечают, что хотя внешние проявления «духа капитализма» и можно «импортировать», потенции этого пути весьма ограничены, поскольку подобное «культуртрегерство» наталкивается на сопротивление глубинных основ менталитета и систем мотивации поведения [102].

По мнению А. С. Панарина, «западный соблазн для нашей культуры состоит не просто в том, что данная цивилизация стала для нас «референтной группой» и мы испытываем чувство ущемленности при сопоставлении с нею наших реалий. Проблема состоит в неадекватном прочтении чужого опыта. Тонкая внутренняя игра западной культуры, состоящая в балансировании между аскезой труда и гедонизмом досуга и потребления, на расстоянии не улавливается. Как оказалось, чужая культура не может передать другим свою аскезу, (в западном варианте это, в первую очередь, протестантская аскеза). В вот ее *внешние плоды*, в виде высокого уровня потребления, комфорта, индустрии досуга и развлечений впитываются, как наркотик...Если речь идет о заимствовании «субкультуры досуга и потребления», то для некоторых слоев нашего населения, в особенности молодежи, это уже состоялось. Если

же иметь в виду продуктивную систему Запада, в основе которой лежит культура труда, профессиональной ответственности, законопослушания и т. п., то в этом отношении односторонняя имитаторская модернизация скорее удаляет, чем приближает нас к целям подлинной модернизации» [76, с. 89–90].

## **2.2. Модернизация и прямые аналоги протестантской этики • в незападных культурах**

Отказ от парадигмы вестернизации, признание значимости эндогенных факторов в процессе движения к современности повлекли за собой все более пристальное внимание к возможным аналогам западных индивидуалистических, активных, достижительных ценностей, которые могли бы составить духовную основу модернизации. С конца 50-х годов получают распространение исследования, посвященные поискам в эндогенных культурах Востока прямых аналогов протестантской этики, т. е. духовных, религиозных ценностей, ориентирующих индивида на активную мирскую деятельность, в первую очередь — на занятие производством и торговлей, на активное преобразование мира взамен пассивного следования законам природы и традициям, на рациональную калькуляцию выгоды и прибыли взамен межличностной регуляции хозяйственной деятельности. В целом подобного рода работы укладываются в парадигму модернизации, основанную на представлении об универсальности западного пути, который тут же и объявляется общечеловеческим,

при учете локальной специфики и опоре на те ценности и институты эндогенных культур, которые могут способствовать движению незападных обществ к современности. Универсальность западного пути развития в данном случае обосновывалась еще и тем, что в каждой незападной культуре можно было найти эндогенные корни ценностных ориентаций и видов деятельности, аналогичных «модернити».

Главным инструментом такого анализа является разработанная Вебером методология поисков духовных оснований капиталистического развития. Этой методологии некоторые авторы придерживались настолько скрупулезно, что искали именно прямые аналоги протестантской этики. Правда, для этого им приходилось пересмотреть веберовское противопоставление буржуазной и традиционной социально-культурной систем, принципиальных отличий капитализма и присущей ему системы духовных ценностей от всех прочих систем хозяйства и хозяйственной этики, считать, в противоположность Веберу, капиталистическую хозяйственную деятельность, как и традиционную, результатом общечеловеческих прагматических установок.

Целый ряд исследователей модернизации восточных обществ предпринял попытки опровергнуть выводы Вебера о неспособности восточных религий порождать эндогенные духовные предпосылки капитализма с помощью его же метода — выявить в восточных религиях эндогенные рациональные, практические, активные по отношению к миру установки, которые им представляются пря-

мыми аналогами тех ориентаций, которые Вебер определил как способствующие становлению «духа капитализма». Главным объектом критики оказываются созданные немецким социологом «идеальные типы» восточных религий, сужающие предметное поле анализа и снимающие реальный полиморфизм восточных культур, а также ограничивающие их смысл, в соответствии с предвзятой эвристической установкой Вебера.

Индийский ученый С. Мунши считает, что заключения Вебера о сугубо потусторонней направленности идей кармы и сансары, составляющих сущность индуистского религиозного сознания, не соответствуют действительности. Вера в них на самом деле порождает не только стремление к уходу от реальности, пассивность и фатализм, но и — главным образом — активную деятельность по накоплению заслуг и улучшению шансов на спасение. Согласно учению о карме, человек, совершая добрые и злые поступки, сам творит свою судьбу, и эта установка должна порождать у верующих чувство ответственности и активное отношение к жизни. Поэтому Мунши утверждает, что сознание индуиста оказывается «благоприятным материалом для капиталистического общества и его экономического рационализма» [157, с. 225].

Большинство ученых, работающих в этом направлении, ссылаются также и на тот факт, что Вебер недооценил дхармические предписания варне вайшьев трудиться, усердно заниматься торговлей и ремеслами, вести умеренный образ жизни, накапливать благосостояние и т. д. [112, с. 90;

170]. При внешнем рассмотрении эти нормы сходны с теми, которые утверждает протестантизм для своих последователей, тем более что в доколониальной Индии процветали торговля и ремесла, успешно развивались такие точные науки как математика, была разработана рациональная формальная логика и грамматика. Мунши утверждает, что не только варне вайшьев, но и брахманам, ориентации которых, по Веберу, носили сугубо потусторонний характер, чуждый интересам к материальным благам, были свойственны стремления к приобретательству и накоплению богатства. Он доказывает это тем, что брахманы брали вознаграждение за свои ритуальные, научные и юридические услуги [158, с. 266]. Таким образом, выходит, что немецкий социолог не учел практические и утилитаристские установки, которые были присущи традиционному индуистскому массовому сознанию.

П. Арора считает, что Вебер опирался на неверные представления о традиционной иерархии ценностей в индийском обществе. Вопреки распространенным представлениям о том, что карма и артха подчиняются дхарме и мокше как установке на конечное спиритуалистическое спасение, полный разрыв с миром и прекращение индивидуального мирского существования, он утверждает, что из этих четырех основных ценностных элементов артха является главной. Объясняется это тем, что удовлетворение ритуально-духовных потребностей возможно тогда, когда удовлетворены практические нужды, и из всех ашрамов наиболее значимым является ашрам домохозяина, поскольку создает практическую и материальную основу для последующего восхождения [112, с. 53].

Известные английские индологи Л. и С. Рудольфы увидели опровержение веберовской негативной оценки способности эндогенных индийских ценностей рационализировать мирскую деятельность в духовном наследии М. К. Ганди. Они считают, что, несмотря на сугубо негативное отношение Ганди к капитализму и индустриальному развитию, именно с ним в индийское массовое сознание вошел поведенческий стереотип мирского аскета, профессионального политика, основывающего свою деятельность на строгой калькуляции, планомерном учете обстановки и ресурсов, апелляции к конкретным интересам и потребностям масс [173, с. 218–219, 232]. При всем различии основных ценностных установок, стиль повседневной деятельности Ганди совпадает со стилем такого признанного образца и идеолога буржуазно-предпринимательской этики как Б. Франклин [173, с. 221–227]. И если Вебер видел истоком идеологии Франклина протестантизм, то Рудольфы выводили аскетизм Ганди из традиционной религиозной этики индийских торговых каст, стилем жизни которых также, как и у протестантов, является жесткий самоконтроль, подчинение физических и интеллектуальных усилий задачам реализации высших духовных ценностей [173, с. 220].

Исследователи сделали из этого сходства вывод, опровергающий основы концепции Вебера: во всех религиозно-культурных системах, в том числе и индийской, необходимость решения практических задач формирует этические установки и стиль поведения, близкие к веберовскому мирско-



му аскетизму. Хотя «дух капитализма» был отождествлен немецким социологом с протестантской религиозной этикой, она была лишь частным случаем, может быть, наиболее продвинутым, этого универсального явления [там же, с. 220].

Исследователи модернизации тщательно искали прямые аналоги протестантской этики и в Японии. Целью этих поисков было выявление духовных основ «японского чуда», быстрой и эффективной модернизации японского общества. Веберовской традиции в изучении эндогенных социокультурных корней успешной модернизации следовали в 50-х — 70-х годах Э. Айял, Р. Белла, М. Леви, Х. Накамура и другие.

Р. Белла в известной работе «Религия Токугава» обосновывает применимость веберовской методологии духовного и нормативного обоснования модернизации общества с помощью религиозных мировоззренческих и этических установок [115, с. 2—4]. Прежде всего он отмечает, что переход к современности вовсе не означает доминирования экономических ценностей и экономической рациональности в обществе: такой «чистый» (или уникальный?) тип развития прошли фактически только США. В других обществах и культурах рационализация осуществлялась таким образом, что базовых изменений в системе ценностей не происходит, но экономическая рациональность получает свободу развития в определенной социальной нише [там же, с. 5]. В Японии политические ценности доминируют над экономическими, причем термин «политические ценности» используется в широком смысле не только как государственные, но и как

корпоративные, коллективистские, мобилизационные и властные ориентации. Они в значительной степени основывались на религиозных ценностях конфуцианства, буддизма и синто, подпитывались и усиливались ими.

При всем сходстве с религиозно-культурной ситуацией в Китае структура базовых ценностей японского общества, по мнению Белла, коренным образом отличалось от первой: если в Китае доминировали ориентации на поддержание стабильности системы, на патернализм и сыновнюю почтительность, то есть интегральное начало в культуре, то в Японии, при всей значимости социокультурной интеграции, преобладали установки на мобилизацию всего общества на выполнение поставленных целей, на лояльность снизу доверху и достижение высоких, в том числе и экономических результатов [там же, с. 5—6, 189—190]. При такой структуре ценностных ориентаций японское общество восприняло курс на модернизацию в период революции Мэйдзи как общую цель, достижение которой потребовало общих усилий и чему способствовал высокий мобилизационный потенциал духовной системы японского конфуцианства, буддизма и синтоизма.

По Белла, значение религиозной рационализации для духовного обоснования модернизации состоит прежде всего в том, что через переосмысление понятия «сакрального» она придает ценностям мирского аскетизма и достижительности существенное значение в детерминации поведения людей, как это произошло в результате европейской Реформации (там же, с. 8).

●

В японском варианте конфуцианства и буддизма исследователи находят немало аналогов протестантской этики, то есть установок на активную мирскую, в том числе и хозяйственную деятельность, на трудолюбие, бережливость и расчетливость. Японцы заимствовали экономические концепции конфуцианства, прежде всего ориентацию на производство при ограничении потребления, но эти концепции интерпретировались здесь иначе, чем в Китае. Прежде всего, как отмечает Белла, конфуцианские экономические теории здесь использовались в практике централизованного управления, а не оставались абстрактными поучениями [там же, с. 111]. Но самое главное — они приобретали динамизм, в корне отличный от китайской интегративной системы. Этот динамизм, составляющий сущность аналогии японских ценностей с протестантскими, подкреплялся буддистскими и синтоистскими ценностями.

Важнейшим фактором, подкрепляющим достигнутые рациональные ориентации в японской культуре, Белла считает этический кодекс самураев Бусидо, из которого на все сферы деятельности, в том числе и на хозяйство, распространились установки на самоотверженное служение и достижение поставленной цели при безусловном подчинении низшего высшему [115, с. 110].

Э. Айал придавал большое мобилизационное значение синтоизму как сакрализации национализма и преданности государству, способствовавшему не только сплочению общества вокруг идей индустриализации в период Мэйдзи, но и активи-

зации практических усилий, направленных на достижение общенациональных целей [113, р. 41].

Одним из наиболее существенных социокультурных факторов модернизации Японии исследователи считают коллективные, групповые ориентации. Айял утверждает, что именно японский солидаризм и корпоративизм способствовал ее экономическим успехам, в противоположность другой буддистской культуре — тайской, где эти ценности существенно слабее (там же). В японской культуре корпоративизм основывается на религиозных ценностях почитания старшего и фактического «освящения» родителей и политического лидера. Это освящение переходило границы простой преданности и ориентировало индивида на активную, самоотверженную и целеустремленную деятельность во имя процветания своей корпорации [115, р. 124].

Важнейшими из аналогов протестантской этики в во всех культурах считаются ценности трудолюбия, бережливости, аккуратности, стремления к накоплению богатства. Особенно выделялись религиозные мотивы в их обосновании и — высшие духовные санкции активной производственной и коммерческой деятельности.

Исследователи находят духовные истоки хозяйственной рациональности и мирского аскетизма как в конфуцианстве, так и в буддистских сектах периода Токугава. Белла и другие авторы находят подобие западным реформаторским тенденциям в учениях сект «Син», «Сингаку», «Хотоку», «Дзэдо синсю» др., провозглашавших усердие в труде и умеренность в потреблении религиозным

долгом, а также оправдывавших стремление к накоплению богатства, которое в классическом буддизме и конфуцианстве считалось недостойным занятием [там же, с. 119]. Японский ученый Накамура обратился к учению дзэнского монаха Судзуки Сесана (1579–1655). Согласно ему, каждая профессия и работа — испытание веры, поскольку являет собой Божественный Абсолют. Он не видел иного пути самореализации для буддиста, кроме преданности земному долгу и самоотверженного труда, будь то труд крестьянина или торговца [105, ч. 2., с. 28–29]. Особое значение Накамура придавал учению Судзуки Сёсана о предопределении, согласно которому размеры благосостояния и продолжительность жизни зависят от кармы, и каждый буддист должен работать просто для блага людей, отстраняя личные интересы и заботу о личном материальном процветании. Здесь Накамура видел близость веберовской интерпретации кальвинистского предопределения и считал, что эта концепция сыграла существенную роль в формировании экономической этики на разных стадиях модернизации Японии [157, с. 6].

Таким образом, в поисках прямых аналогов протестантской этики исследователи опираются на полиморфизм культуры, многочисленные нормы и ценности, свидетельствующие о значимости практических установок в реальной жизни как исторического, так и современного индивида. Этих установок, по их мнению, должно быть достаточно для легитимизации эндогенного капиталистического развития. Однако при этом у них без ответа остается вопрос, почему эндогенный капитализм так и

не получил самостоятельного развития в странах Востока до «вызова» со стороны Запада. Привлечение для объяснения исторических, политических и прочих факторов оказывается недостаточным для решения проблемы: необходима теоретическая модель соотношения различных видов хозяйственных ориентаций.

Такая модель дана у Вебера в его классификации форм рациональности. Согласно этой классификации, прагматические и утилитарные установки, присущие традиционной индийской культуре на уровне камы-артхи, подпадают под категорию практической рациональности, которая связана со всеми видами хозяйственной и вообще практической деятельности. Такая рациональность подразумевает простое стремление извлечь максимальную выгоду из прилагаемых усилий без заострения внимания субъекта на духовно-нравственной стороне его поступков. На этом уровне Вебер отнюдь не отрицал способности индуистов к активной и успешной хозяйственной деятельности: «Все... религии Азии оставляли место "стремлению к наживе" мелкого торговца, интересу ремесленника «обеспечить свое пропитание» и традиционализму крестьянина... Приписывать индийскому, китайскому или мусульманскому купцу, мелкому торговцу, ремесленнику, кули меньшую "жажду наживы", чем протестанту аналогичной профессии, значило бы вопиюще противоречить фактам» [78, с. 329–330].

Однако практическая рациональность типологически соотносится не с эндогенным капитализмом, ориентации которого связаны с идеей спасе-

долгом, а также оправдывавших стремление к накоплению богатства, которое в классическом буддизме и конфуцианстве считалось недостойным занятием [там же, с. 119]. Японский ученый Накамура обратился к учению дзэнского монаха Судзуки Сесана (1579–1655). Согласно ему, каждая профессия и работа — испытание веры, поскольку являет собой Божественный Абсолют. Он не видел иного пути самореализации для буддиста, кроме преданности земному долгу и самоотверженного труда, будь то труд крестьянина или торговца [105, ч. 2., с. 28–29]. Особое значение Накамура придавал учению Судзуки Сёсана о предопределении, согласно которому размеры благосостояния и продолжительность жизни зависят от кармы, и каждый буддист должен работать просто для блага людей, отстраняя личные интересы и заботу о личном материальном процветании. Здесь Накамура видел близость веберовской интерпретации кальвинистского предопределения и считал, что эта концепция сыграла существенную роль в формировании экономической этики на разных стадиях модернизации Японии [157, с. 6].

Таким образом, в поисках прямых аналогов протестантской этики исследователи опираются на полиморфизм культуры, многочисленные нормы и ценности, свидетельствующие о значимости практических установок в реальной жизни как исторического, так и современного индивида. Этих установок, по их мнению, должно быть достаточно для легитимизации эндогенного капиталистического развития. Однако при этом у них без ответа остается вопрос, почему эндогенный капитализм так и

не получил самостоятельного развития в странах Востока до «вызова» со стороны Запада. Привлечение для объяснения исторических, политических и прочих факторов оказывается недостаточным для решения проблемы: необходима теоретическая модель соотношения различных видов хозяйственных ориентаций.

Такая модель дана у Вебера в его классификации форм рациональности. Согласно этой классификации, прагматические и утилитарные установки, присущие традиционной индийской культуре на уровне камы-артхи, подпадают под категорию практической рациональности, которая связана со всеми видами хозяйственной и вообще практической деятельности. Такая рациональность подразумевает простое стремление извлечь максимальную выгоду из прилагаемых усилий без заострения внимания субъекта на духовно-нравственной стороне его поступков. На этом уровне Вебер отнюдь не отрицал способности индуистов к активной и успешной хозяйственной деятельности: «Все... религии Азии оставляли место "стремлению к наживе" мелкого торговца, интересу ремесленника «обеспечить свое пропитание» и традиционализму крестьянина... Приписывать индийскому, китайскому или мусульманскому купцу, мелкому торговцу, ремесленнику, кули меньшую "жажду наживы", чем протестанту аналогичной профессии, значило бы вопиюще противоречить фактам» [78, с. 329–330].

Однако практическая рациональность типологически соотносится не с эндогенным капитализмом, ориентации которого связаны с идеей спасе-



ния посредством активной мирской аскезы, бесконечного труда во славу Божью, и классифицируются Вебером как материальная рациональность (то есть ориентированная на достижение ценности, этически значимой цели), а с теми элементами предпринимательства, которые существовали в Европе еще в Древности и в Средние века. Поэтому приводимые современными веберианцами факты наличия прагматических, утилитаристских ориентаций в рамках эндогенной индийской традиции не опровергают концепции Вебера и даже не противоречат ей. Аргументация такого рода свидетельствует о недостаточно адекватном понимании современными исследователями методологических оснований сравнительной социологии религии Вебера, и Белла в связи с этим замечает, что «следовало бы более серьезно относиться к веберовскому пониманию специфических особенностей протестантизма. Поиски в Азии религиозно-мотивационных или институциональных аналогов протестантизма оказываются неадекватными» [114, с. 57]. Эти особенности у самого немецкого социолога не сводились к духовным или социальным компонентам хозяйственной этики, а представляли собой Реформацию как «знак» ее фундаментальных изменений, качественный переход от прагматических установок к высшей духовной детерминации предпринимательно-производственной деятельности [там же].

Проведенный рядом индийских ученых более пристальный анализ эндогенного культурного наследия показал, что те проявления прагматизма и рациональности, которые обнаруживаются на ин-

дийской почве, носят принципиально иной характер, чем принятый Вебером за основу «духа капитализма» рациональный мирской аскетизм протестантов» [112, с. 92]. Г. С. Орора показывает целый ряд содержательных отличий: во-первых, положение индуса в обществе предопределено от рождения, и религиозные ориентации на его улучшение, подобные протестантским, здесь невозможны; во-вторых, «активная деятельность в миру угрожает абсолютно иррациональному и потустороннему религиозному статусу» [там же], и в индуизме, по мнению индийского ученого, содержится имплицитное противоречие между принципами активной мирской деятельности как реализации дхармы, с одной стороны, и конечным спиритуалистическим спасением, с другой; в-третьих, он считает, что период жизни индуса как домохозяина является лишь этапом подготовки к конечному мистическому отказу от мира, поэтому даже в миру индус остается мистиком; в-четвертых, мирские и потусторонние ценности соединяются в системе индийской культуры, но этот синтез все же не создает духовных предпосылок для устойчивой новаторской активности, необходимой для утверждения рациональной буржуазной хозяйственной этики [там же].

В целом для Ороры индуизм предстает как скоординированная система жизненных позиций, в которой сочетаются потусторонние мистические установки и активная деятельность в миру. Но эта последняя — не самостоятельное средство спасения, как мирской аскетизм в протестантизме, а лишь элемент или этап, подчиненный конечной

потусторонней цели. Поэтому, хотя элементы аскетизма и рациональности включены в систему поведенческих норм индуиста, доминирующим, определяющим принципом остается спиритуалистическое преодоление мира. И это означает, что та рациональная хозяйственная деятельность, которая лежит в основе европейского капитализма, как его понимал Вебер, не присуща индийской культуре.

Попытки объяснить природу «японского чуда» с помощью веберовского подхода, выраженного в поисках аналогов протестантской этики, также подвергаются обоснованной критике. Прежде всего обращают внимание на тот факт, что те ценностные ориентации и социокультурные институты, которые рассматриваются как подобие протестантизма, в действительности невозможно свести только к религиозным основаниям. Прежде всего, здесь большую, нежели на Западе роль играли институциональные, социально-групповые, политические факторы, а также исторические обстоятельства. Отмечается, что совпадения отдельных ценностей с западными носят случайный и локальный характер и не имеет объясняющей значимости. По мнению американского японоведа Д. Муна, к проблемам развития Японии необходимо подходить с точки зрения более широкой исторической перспективы, берущей в расчет разные исторические обстоятельства и события, институциональные и структурные факторы. Он считает, что модернизация Японии протекала независимо от традиционных религиозных ценностей [157, р. 12].

Таким образом, существующие на Востоке аскетические и реформаторские тенденции имеют

иную социокультурную природу и соотносимы с добуржуазными европейскими ценностями, с общечеловеческими прагматическими установками.

Этот вывод подтверждает значимость эндогенного социокультурного наследия при осуществлении модернизации, необходимость более внимательного отношения к традиционному потенциалу незападных обществ. Восточные культуры не уподобляются западным, их специфика не преодолевается при движении по «общечеловеческому» пути развития. Невозможность уподобить эндогенные социокультурные ценности Востока ценностям «модернити» заставила теоретиков развития двигаться дальше по пути признания социокультурной специфики и традиций как его самостоятельного фактора.

### **2.3. Синтетические и структурные концепции модернизации**

Синтетические концепции модернизации отражают современный этап формирования парадигмы мирового развития. Мы называем их «синтетическими» потому, что они считают условием успеха органичный синтез современных рационально-технологических ценностей и институтов с традиционными, самобытными основами незападных обществ и полагают учет социокультурной специфики важнейшей исходной посылкой современных преобразований. Одно из базовых положений этой парадигмы состоит в том, что переход к современным формам социально-экономического бытия должен осуществляться при опоре на собственные силы («self-reliance»). Логично, что

в центре внимания исследователей оказываются традиции развивающихся обществ, в которых ищут опору для преобразований — как эндогенные мотивы и стимулы хозяйственной активности и рациональности, так и источники интеграции общества, позволяющие избежать конфликтов.

В рамках новой парадигмы модернизация мыслится как сложный процесс, подразумевающий структурную дифференциацию социокультурной системы и формирование новых институтов, норм, форм коммуникации, символов и ценностей на основе не отрицания традиционного, а его органичного включения в процессы осовременивания, задействование его мобилизационного и интеграционного потенциала. В этой связи происходит «новое открытие» («rediscovery») традиционных ценностей, которые обретают новый смысл и становятся легитимирующей основой преобразований [132, р. 104], определяют их типы и темпы.

Специфика процесса модернизации Индии определяется, по Эйзенштадту, таким базовым свойством этой цивилизации, как ее гетерогенностью, разнообразием локальных культур, пестротой и сложностью этнической, языковой, религиозной и т. д. картины. Хотя в других цивилизациях можно наблюдать подобное многообразие, в Индии оно выражено наиболее сильно и определяет специфику ее современного развития [там же, с. 286]. В структурном плане индийская цивилизация характеризовалась большим количеством локальных государственных и полугосударственных образований, которые не сводились к общему центру, с которым бы идентифицировалась культурная тради-

ция. Духовное ядро индийской цивилизации составляла брахманская религиозно-философская традиция, которая не препятствовала, однако, социокультурной и этической автономии кастовых, этнических и т. д. образований [там же, с. 286].

Именно гетерогенность, локальное многообразие при наличии смыслового духовного ядра и обеспечивало стабильность и устойчивость индийской цивилизации, поскольку обеспечивало возможность гибкой и разнообразной реакции в рамках единой традиции на развитие внешних и внутренних обстоятельств [там же, с. 287–288]. Кастовая система также обнаружила способность адаптироваться к потребностям современности, механизм этой адаптации описан Сринивасом как «вестернизация» и «санскритизация». Первая представляет собой отказ от сковывающих развитие кастовых и других ритуальных ограничений, а вторая — позитивную динамику в рамках кастового строя, приспособливание традиционных социокультурных институтов к новым ролям и статусам [см. 188]. Важнейшей особенностью современного развития Индии Эйзенштадт считает тенденцию к структурным изменениям в социальной сфере, а также рост значимости мирской, экономической и политической, активности в системе морали при постепенном снятии акцента с ее противоположности высоким религиозным ценностям [132, р. 295].

Существенное влияние на модернизацию Индии, по мнению Эйзенштадта, оказал тот факт, что в период колониальной зависимости англичане развивали не один центр, а также и периферию, и

инфраструктуру, создавая по стране многочисленные «очаги» модернизации, способные давать устойчивые и долговременные стимулы изменений по всей стране [там же, с. 281].

Перечисленные особенности социокультурного развития Индии обусловили постепенный, поступательный характер ее модернизации при высокой адаптивной способности культуры (что не означает, однако, бесконфликтного развития — адаптация может сопровождаться острыми противоречиями в социальной, институциональной, политической и т. д. сферах, важно, что они не останавливают процесс модернизации, а их разрешение приводит к позитивной динамике общества).

В Китае, в отличие от Индии, изменения носили более «внезапный» и «концентрированный» характер [там же, с. 280]. Главная особенность китайской цивилизации, обусловившая специфику ее модернизации, по мнению Эйзенштадта, состояла в совпадении политического и религиозно-культурного центра, политической и духовной элиты, принципов политической жизни, бюрократического управления и конфуцианской этики, и наконец, политической и религиозной элиты в лице конфуцианской бюрократии. В то же время это единство видится Эйзенштадту внутренне противоречивым, поскольку опиралось как на «большую традицию» конфуцианства, так и на «малую традицию» даосской мистики и магии, народных верований и народных восстаний.

Китайский коммунизм и маоизм Эйзенштадт считает выросшим, в отличие от русского, из национальных основ — сильного политико-идеологи-

ческого центра в сочетании с эмоциональными взрывами народных восстаний [там же, с. 277; 279]. Политически и идеологически единый центр тоталитарного коммунистического режима в сильной степени опирался на конфуцианские нормы, использовал традиционные организационные, межличностные структуры, мотивации, ценности, одновременно пытаясь контролировать их по-новому, вырвать из прежнего контекста и лишить самостоятельного влияния на общество [там же, с. 277].

Особенностью модернизации в Японии, обеспечившей ее успешный ход, было совпадение императива обновления с интересами правящей олигархии, которая в период Мэйдзи целенаправленно осуществляла преобразования в сферах администрации, экономики, образования. Особенно значимым представляется то, что реформы осуществлялись на основе независимой внешней политики, при направленных и регулируемых заимствованиях прежде всего в научно-технической сфере и под лозунгами возрождения традиционных имперских ценностей. Как подчеркивает Эйзенштадт, сохранение имперских традиций в ходе модернизации Японии не было просто символом, а служило главным направлением и содержанием новой национальной идентичности [там же, с. 269].

Общий вывод Эйзенштадта о модернизации незападных обществ состоит в том, что она осуществляется на основе социального, культурного, религиозного, политического плюрализма, *одновременно действия* различных факторов и тенденций, столкновения процессов отторжения нового и адаптации к нему, его безусловного принятия при



отказе от собственного наследия, или, напротив, абсолютизации последнего и т. д. Поэтому современная парадигма модернизации, претендующая на полноту понимания и объяснения всего многообразия процессов, должна быть ориентирована на структуру, вмещающую сложные формы взаимодействия традиционных и современных элементов.

Структурная модель развития отражает тот факт, что современные виды деятельности и ценностные ориентации занимают лишь определенные сферы социальной жизни — современные сектора в экономике и финансах, некоторые сферы правового регулирования и управления, политической системы, науку и технологию и т. п. За традиционными сферами остаются регуляция в сферах межличностных отношений и неофициального общения, семья, обеспечение целостности и духовного единства общества, решение мировоззренческих, экзистенциальных проблем. Элементы социокультурного синтеза и структурирования все усложняющейся в процессе развития социально-культурной системы тесно взаимосвязаны и переплетены.

В исследованиях путей и форм синтеза и структурирования традиционных и современных ценностей идеи и методы М. Вебера используются для выявления в эндогенном духовном наследии тех элементов, которые могут наиболее успешно способствовать органичному переходу к современности: определять цели, потребности и стратегические направления развития самобытных обществ, обеспечивать легитимность новых институтов и форм деятельности, облегчать адаптацию к ним

традиционного индивида. Такой подход существенно отличается от веберовского: известный американский индолог М. Сингер подчеркивает, что если сам Вебер занимался проблемами становления первичного капитализма и говорил о негативном влиянии восточных религий на его возникновение, то современные вебероведы интересуются проблематикой модернизации и заимствованного капитализма [184, с. 343]. Эта установка накладывает отпечаток и на восприятие концепции Вебера в целом: ученые стали относиться к ней не просто как к историческому или социологическому труду, а как к рецепту возможных современных мероприятий по модернизации экономики и достижению быстрого экономического роста [там же, с. 68].

Веберовское противопоставление традиционных и современных индустриально-капиталистических обществ рассматривается представителями данного направления вебероведы не как жесткая антитеза, а как подвижное соотношение, обусловленное динамизмом традиционного начала, его способностью изменяться и приспосабливаться к современным условиям, диктуемым необходимостью преодоления социально-экономической отсталости и вхождения в систему общемировых связей в качестве независимого экономически и полноправного политически партнера. Утилитарные и практические установки рассматриваются в контексте этого подхода уже не как прямые аналогии «модернити», а как *предпосылки* формирования культуры и этоса современного индустриального общества, которые могут быть реализованы в ходе модернизации.

●

М. Сингер, один из наиболее последовательных выразителей этой позиции, на основании социологических исследований ценностных ориентаций мадрасских предпринимателей утверждает, что индуизм и его социальные институты совместимы с современным развитием экономики и успешно приспособляются для того, чтобы обеспечить ее дальнейший прогресс [там же, с. 357]. Г. С. Орора считает, что хотя начальные предпосылки возникновения капитализма в доколониальной Индии не сложились и были привнесены англичанами, индийские торговые слои начали быстро приспособливаться к новой роли промышленных капиталистов, и в подходящих политических условиях присущая индуизму кастовая лояльность и хозяйственный рационализм могут способствовать экономической модернизации страны [112, с. 92].

Этот индийский исследователь считает, что Вебер не был последователен, признавая поляризацию аскетических методик на мирские и потусторонние, но отрицая подобное деление у мистической религиозной этики. По мнению Ороры, в индуизме с присущим ему плюрализмом систем ценностных ориентаций в различных комбинациях сосуществуют мирские и потусторонние цели, и наряду с потусторонним, существует и мирской мистицизм [112, с.88]. Помимо конечной установки на отказ от мирского существования и разрушение эго, в индуизме признан еще один путь к спасению, тесно связанный с концепцией кармы-дхармы, — это истинное знание этапов человеческой жизни. Каждый индус рождается с заранее

предназначенной ролью (кармой), которую он должен выполнить как член своей касты. В этом заключается его религиозный долг (дхарма). Таким образом, светское и сакральное — не две противоположные сущности, а два аспекта одного и того же существования. Концепция кармы-дхармы имеет и мирскую направленность, т. к. определяет должный образ жизни для каждой варны и касты. В период жизни домохозяина каждый правоверный индус должен, выполняя эти предписания, участвовать в мирской, в том числе и в хозяйственной и предпринимательской деятельности, которая в данном случае интерпретируется как религиозный долг и может стать основой поведенческих стереотипов, соответствующих как традиционному религиозному сознанию, так и экономической активности современного буржуазного типа [там же, с. 90].

Уже упомянутый М. Сингер показывает, что большинство исследуемых предпринимателей промышленного Мадраса успешно приспособливает самобытные ценности к новым видам деятельности, и наоборот. При этом они сохраняют веру в основные, сущностные положения индуизма и в их контексте формулируют положительное этическое обоснование современной экономической активности [182, с. 316]. Индуизм, подчеркивает американский индолог, может использоваться как хорошая духовная основа индустриального развития, если брать его философско-этическое учение [там же, с. 340]. Поэтому концепции кармы и сансары в целом не утрачивают своей значимости, а претерпевают лишь некоторую реинтерпретацию [там

же, с. 339]. Успех в бизнесе рассматривается как знак хорошей кармы, но активная мирская деятельность при этом не обесценивается, а, напротив, превращается в религиозный долг — дхарму, моральную обязанность перед своими близкими и всей страной, благосостояние которой тоже зависит от экономического прогресса. Крупные промышленники, по сути, являются мирскими аскетами, полностью посвятившими себя своей работе и рассматривающие ее как путь к спасению. Традиционная рационализированная мирская деятельность — карма-йога превращается в форму духовного обоснования современного капиталистического предпринимательства [там же, с. 331–335].

Индуистские институты, по мнению М. Сингера, также успешно адаптируются к новым условиям и превращаются в самобытные формы функционирования буржуазных институтов и норм. Кастовая система успешно сочетается с современными формами иерархии, основанными на квалификации, образовании и т. п., обеспечивая в то же время солидарность и идентификацию индивида на личностном уровне общения. То же самое относится и к большой семье, которая, приспосабливаясь к современным социально-культурным отношениям и функционированию в условиях индустриального производства, все же не разрушается, и не является препятствием для экономического и социального развития [187, с. 37]. Такой точки зрения на современную роль большой семьи и касты придерживается целый ряд индийских ученых и западных индологов. Курукшетра подчеркивает, что они могут использоваться в ходе модернизации

экономики, обеспечивая стабильность общественных отношений путем традиционной солидарности, снимая за счет групповой лояльности и иерархического сознания остроту противоречий капиталистического развития (там же).

Русская культура также исследуется на предмет ее эндогенных модернизаторских и капиталистических потенций. Еще С. Булгаков в работе «Народное хозяйство и религиозная личность» (1909) говорил о необходимости анализа православной хозяйственной этики, аналогичного тому, которому Вебер подверг протестантскую [15, с. 361]. Однако в предреволюционный период проблематика влияния религии на развитие в России не была активно освоена общественной мыслью, поскольку в ней преобладали иные подходы и парадигмы. С одной стороны, это был марксистский или сугубо политэкономический, «бентамовский», по выражению Булгакова, подход к сущности экономического человека, оставляющий его духовные мотивации за пределами рассмотрения, с другой, — социально-философский подход самого Булгакова, которого интересовал не столько социологический анализ влияния православия на реальное поведение, сколько философские представления о творческой личности и ее месте в хозяйственном космосе [14].

Интерес к практическому воздействию духовных, восходящих к православию, ценностей на модернизацию России снова возник в перестроечный и постперестроечный период, когда встал вопрос о том, какие эндогенные специфические ценности могут способствовать образованию нового

продуктивного синтеза. Сам Вебер, как известно, не оставил специального исследования о православии, однако восполнить этот «пробел» попытался А. Басс в работе «Хозяйственная этика русского православия» (Гейдельберг, 1989). Он скрупулезно следует структуре и методологии веберовских исследований, входящих в состав «Хозяйственной этики мировых религий» (что видно из названия). Главной познавательной задачей является выяснение влияния специфической этики русского православия на экономическое поведение [121, с. 12]. Главный вывод состоит в том, что православие нейтрально по отношению к хозяйственной и вообще мирской деятельности, оно не дает высших духовных санкций для мирских достижительных ориентаций буржуазного типа, но и не создает препятствий для мирской активности [там же, с. 49–50].

Монашеский идеал, в котором воплотилась православная аскеза, хотя и не рассматривается как прямой аналог протестантской этики, в то же время оценивается многими исследователями как одна из возможных предпосылок новой хозяйственной активности в России.

Другим важным блоком православных ценностей, которые могут придать необходимую для органичного развития специфику становящейся российской экономике, является идеология «стяжателей», которая требовала «преобразования мира на христианских началах и внешней работы в нем», богатства ради социально организованной благотворительности [54, с. 74].

Этические традиции дореволюционных российских предпринимателей также рассматривают-

ся как эндогенные социокультурные предпосылки структурной и синтетической модернизации. С начала 90-х годов в российской общественной мысли отмечается рост интереса к дореволюционному купечеству как носителю эндогенных традиций в области культуры хозяйственной деятельности рыночного типа. Из многочисленных публикаций на эту тему — научных исследований и публицистических материалов — следует вывод, что наиболее актуальной из традиционных мотиваций и форм осмысления предпринимательской деятельности современные исследователи считают этику социального служения. Если возврат православной трудовой аскезы в массы в современном атеистическом обществе представляется хотя и желательным, но маловероятным, во всяком случае в обозримом будущем, то возрождение социальной этики кажется возможным.

В российской культуре наиболее значимой ценностью, обосновывавшей предпринимательскую активность и обеспечившей модернизацию в конце XIX — начале XX вв., было служение высшим общественным и общественно-государственным целям. Предпринимавшиеся до сих пор попытки модернизации — при Петре I, Александре II, Столыпине — проводились во имя «великой России», во имя того, чтобы она заняла достойное место в мире. Собственно предпринимательская и связанная с ней благотворительная деятельность воспринималась как долг перед обществом. П. А. Бурыйкин свидетельствует в своих воспоминаниях: «Само отношение предпринимателя к своему делу было несколько иным, чем теперь на Западе или в



Америке. На свою деятельность смотрели не только и не столько как на источник наживы, а как на выполнение задачи, своего рода миссию, возложенную Богом или судьбою. Про богатство говорили, что Бог дал его в пользование и потребует по нему отчета, что выражалось отчасти и в том, что именно в купеческой среде необычайно были развиты и благотворительность, и коллекционерство, на которые смотрели как на выполнение какого-то свыше назначенного долга» [16, с. 100]. Причем если в XIX в. служение купечества обществу понималось в основном именно как социальная благотворительность и меценатство, то к началу XX в. экономическая активность сама по себе стала осознаваться как служение [см. 46]. П. П. Рябушинский говорил: «Работая как частные люди, — потому что на этом зиждется наша деятельность, — творя свое частное дело, мы в то же время творим дело и государственного строительства» [82]. Именно понимание предпринимательства как служения общему благу, обустройству материальной жизни делало его нравственно легитимным в русской культуре, которая была ориентирована в своих высших уровнях не на мирские, а на духовные сущности.

Таким образом, мотивации и нормы, дающие хозяйственной деятельности высшую легитимность, были органично встроены в систему дореволюционной российской культуры. Утилитарные, прагматические ориентации, материальная заинтересованность в результатах труда и рациональное и комфортное обустройство повседневной жизни не были самодостаточными, но занимали под-

чиненное, периферийное место в общей системе ценностей.

Социальные потрясения, пережитые Россией в XX в., разрушили самобытную структуру культуры, привели к дезориентации личности и общественного сознания в целом. И в создавшихся условиях успех модернизации, формирование ее духовных предпосылок зависит от того, как тот блок ценностных ориентаций, который определяет мотивации хозяйственной деятельности, будет встроен в сознание постперестроечного общества. Как мы уже показали, разрушение «немодернизированных» устоев общества не ведет автоматически к успеху модернизации, напротив, имеет результатом лишь его дестабилизацию и утрату реальных самобытных предпосылок модернизации. Главной проблемой развития является на деле не сопротивление старого и не медленное формирование новых ценностей и институтов, а отсутствие синтетического уровня, на котором различные ориентации могли бы взаимодействовать как разнородные элементы целостной системы [ 132, с. 57–59]. Поэтому настойчивые попытки утвердить в общественном сознании России индивидуализм и достижительность, эгоизм и потребительство не способствуют модернизации, а скорее тормозят ее. Тормозит обновление России не отсутствие подобных установок — они-то как раз проявляются в последние годы в избытке, а нарушение структурной целостности российской культуры и отсутствие нового синтеза.

Этот синтез, по мнению российских теоретиков модернизации, должен основываться на разносто-

роннем подходе к идеологии и культуре, включать целый комплекс идей и ценностей, которые обеспечивают: 1) консолидацию общества вокруг модернизаторских задач и идейные стимулы развития; 2) нейтрализацию антимодернизаторских и традиционалистских слоев и определение их места в новой социокультурной системе; 3) расширение социальной базы модернизации и формирование ее духовного и идеологического обоснования. Идеология модернизации носит синтетический и эклектический характер, ее разные элементы обращены к разным социальным слоям и решают разные задачи — охранительную, мобилизующую, реформаторскую [59]. Общий синтез должен осуществляться на базе объединяющей идеи, объясняющей стратегию и цели модернизации, качественно определяющей новое состояние общества и его место в мире. Эта общая идея должна органично объединять развитие и стабильность [90].

Проблема ценностного обоснования успешной модернизации, таким образом, связана с новым структурированием российской культуры, в которой ее сущностные, самобытные элементы соединятся с новыми ценностями прогресса. Каков будет реальный характер этого синтеза? На этот счет существуют различные точки зрения, но главное состоит в том, что движение вперед может обеспечить лишь самобытный менталитет и органичные ему стереотипы поведения.

Анализ эндогенных социокультурных факторов модернизации в связи с концепцией Вебера ставит перед исследователями теоретическую проблему: как соотносится современный индустриаль-

ный капитализм и «дух капитализма» в веберовском понимании этого термина — как совокупность ценностных ориентаций и норм, обусловленных факторами самого высокого духовного уровня, то есть восходящими к религиозному мировоззрению и этике. Сам немецкий социолог в «Протестантской этике» показал, что капитализм, зарождаясь из задаваемых религиозной этикой духовных предпосылок, в своей зрелой форме существует на секулярной основе, из осознанного способа высшего служения превращается в воспринимаемый как данность образ жизни. Именно с восприятием такого образа жизни связывается модернизация в тех странах, где развитие капитализма не сложилось на эндогенной духовной основе. Ценности традиционного религиозно-культурного комплекса постепенно приспособляются для духовного обоснования нового образа жизни, а новые нормы и ценностные ориентации встраиваются в традиционную систему.

### **§ 3. Социокультурные факторы развития экономики постиндустриального общества**

Реалии конца XX столетия принципиально изменились по сравнению с эпохой, ставшей предметом анализа как в работах Вебера, так и в рамках веберианы и теорий модернизации 50–80-х гг. Современную хозяйственную жизнь и ее культуру уже нельзя отождествить с «модернити», понимаемой как рационализм, индустриализм и сциентизм нового времени. На смену классическому

капитализму приходит «постиндустриальное» или «информационное» общество и культура «постмодерна».

Первоначально, в конце 60-х—70-х гг., изменения осознавались через зарождение новых философских и эпистемологических парадигм (Ж. Деррида, Ж. Лиотар, Ж. Бодрийяр) и общесоциологических схем (Д. Белл, А. Тоффлер). Сейчас общая концепция постиндустриального общества находится в стадии становления и наиболее основательную разработку получили философские и эстетические теории постмодернизма, и конечно, информационные аспекты нового общества. Для нас, однако, представляют интерес изменения, произошедшие в социокультурных предпосылках производства и предпринимательства, а также в связанных с ними областях — культуре потребления, менеджмента, индустрии развлечений и т. д.

Сущность постиндустриального общества, по мнению исследователей, составляют «тотальные антизападные тенденции на Западе» [166-а], связанные с нарастающей несовместимостью экономико-технологических и социокультурных реалий конца XX в. с модели «модерна». Современными теоретиками культура новейшей эпохи осознается как отказ от «модернити» или даже ее отрицание, вызванное невозможностью принять в новых условиях безличное, оторванное от человеческих потребностей производство и бытие «экономического человека», основанное на рационализме и ценностном универсализме [9, с. 20]. В философских и эстетических концепциях новое явление в культуре получило название «постмодерна», который ха-

рактизуется распадом единства, плюрализмом ценностей, форм и стилей, контекстуализмом, ростом «симуляционных пространств» (Бодрийяр). В теориях постиндустриального общества обращают внимание на растущую гетерогенность и мозаичность социума, деидеологизацию в смысле утраты центральных и базовых ценностей и смыслов, а самое главное — на изменение сути общественного богатства: это уже не производственный капитал эпохи «модернити», а знание, информация, технологии, составляющие «информационный товар», «ноу-хау» и т. п.

Создатель теории постиндустриального общества Д. Белл указывает на противоречие между его основными структурными составляющими: с одной стороны, современное высокотехнологическое наукоемкое производство ориентировано на рациональность и эффективность, рост производительности труда, который обретает новый смысл как форма творческого самовыражения личности, с другой — принципиальный уход от аскетизма и рационализма, ориентация на гедонизм, «этика демобилизации», приходящая на смену аскетическим ценностям протестантской этики и рационализму «модернити» [9].

Сказанное выше касается в первую очередь высокоразвитых стран Запада, где эти изменения проявляются наиболее ярко, однако их осмысление имеет первостепенное значение как раз для стран догоняющего развития, которые оказались перед пределом теорий модернизации и самой стратегии развития, ориентированной на индустриально-капиталистический Запад. Если общая

парадигма социокультурного развития в эпоху индустриального капитализма, расцветом которой считается конец XIX — начало XX вв., основывалась на представлении о Западе как мировом «центре», а остальном мире как «периферии», то постиндустриальное общество — это общество полицентричное, и лидерство в развитии все больше переходит от США к Японии, которая не без оснований признается едва ли не единственным истинно «постмодерным» обществом [166-а, с. 280].

Причиной для особо пристального внимания к японской культуре является не только ее общепризнанная роль в экономических достижениях страны, но и внешнее сходство, даже совпадение по некоторым значимым параметрам с основными характеристиками культуры постмодерна. Так, отсутствие центральных базовых ценностей и принципов, контекстуальная ориентация мышления и нравственных оценок, подвижная социальная структура, ориентированная на вертикальную мобильность, но не имеющая единого центра [там же, с. 276] и целый ряд других особенностей японской культуры, столь отличных от «модернит-и», имеют сходство с новыми тенденциями в развитии социокультурной системы Запада. Главное же отличие состоит в том, что органичные для Японии, сложившиеся в ходе ее исторического развития и являющиеся, по сути, торжеством ее традиционности, ценности для Запада являются результатом его самоотрицания. Для Японии, как и для всех незападных обществ, антимодернистская направленность постиндустриального общества выступает «как признание права на самоутверждение» [77, с.14].

Российские эксперты, анализируя стратегические цели преобразований в постсоветский период, указывают, что ориентиром для них является не мир «модернити» как таковой, а постиндустриальное общество. Проблематика модернизации (связанная с переходом к индустриальному обществу) дополняется императивом постмодернизации: «Модернизация России в конечном счете должна создать условия для постиндустриализации (т. е. постмодернизации). В противном случае она теряет смысл, поскольку не решает на современном уровне ни одной из возникших перед Россией проблем... Стратегия российского обновления должна ориентироваться на то, чтобы сработать на опережение, учитывая не сегодняшний, а завтрашний день мировой науки и техники, социокультурного прогресса и политических структур» [70, с. 100].

В то же время соотношение модернизационной и постиндустриальной парадигм в российской общественной мысли, как, впрочем, и в мировой, неоднозначно. С одной стороны, постиндустриализация в России вслед за Д. Беллом мыслится следствием познеиндустриальной модернизации, ее закономерным продолжением и дальней перспективой [там же, с. 101]. С другой, авторитетные исследователи утверждают, что пребывание в рамках общей логики модернизации с ее моноцентричным и направленным развитием является предпосылкой для перехода к постиндустриальному типу развития как принципиально новому качеству социокультурного бытия. По мнению А. С. Панарина, для России подлинно постиндустриальным является евразийский проект: «Он воспринимает



различия региональных культур не с позиций иерархии (“современные” и “несовременные”), а непреходящего самоценного многообразия», предполагает не заимствование западного опыта, а наложение цивилизационных универсалий современного мира на унаследованные «коды» сложившихся культур и цивилизаций [76-а, с. 43, 49].

Является ли индустриальная модернизация и формирование культуры западного буржуазного типа обязательной предпосылкой перехода к постиндустриальному обществу? Панарин пишет, что «развитие между традиционными и современными обществами... несравненно глубже и значимее, чем последующие различия между индустриальным и постиндустриальным обществами. Поэтому при сопоставлении любых альтернативных проектов надо учитывать общую доминанту модернизации, без чего мы неизбежно попадаем в ловушку консервативно-романтического утопизма. Национальные и регионально-цивилизационные ценности надо защищать, не упуская из виду общецивилизационных критериев эффективности — социально-экономической, научно-технической, политической» [76-а, с. 49]. Опыт показывает, что позднеиндустриальная модернизация и постмодернизация могут развиваться параллельно, ибо индустриальное развитие является базой для формирования как технической, так и социальной базы постиндустриального [70, с. 101], но все же они являются качественно различными типами общества.

В этих условиях веберовская проблематика духовной, в первую очередь религиозно-культурной мотивации и легитимизации хозяйственной и

предпринимательской деятельности обрела новую актуальность. В ее русле встает вопрос о характере культуры постмодерна и о том, как возможно развитие самобытных цивилизаций в условиях новых социально-культурных и экономико-технологических реалий. Переходные общества решают не только проблему модернизации, но и соотношения себя с постиндустриальным, «постмодерным» миром, поиск собственного места в новой, полицентричной и гетерогенной системе глобальных связей.

Данный М. Вебером анализ ценностных ориентаций капиталистической предпринимательской деятельности относился к периоду становления эндогенного капитализма и раскрывал его механизм. Современное буржуазное общество основывается уже на иных базовых ценностях, сохраняя, однако, генетическую преемственность с первоначальным социокультурным типом. Сам Вебер указывал на секулярный характер достигательных ориентаций западной предпринимательской и профессиональной этики, В. Зомбарт также констатировал существенное изменение типа личности буржуа в начале XX в. по сравнению с первоначальным типом.

В конце XX в. социокультурные характеристики западного предпринимательства вновь претерпевают существенные изменения. Переживаемый в 70-х–80-х гг. научно-технологический переворот в производстве, ускоренный рост информационных и телекоммуникационных технологий не только изменил структуру и динамику экономики ведущих держав, но и повлек за собой существен-

ные изменения в культуре труда и предпринимательства, сопряженные подчас с необходимостью пересмотра базовых ценностей и идеологических систем.

### 3.1. Труд и досуг

В конце 60-х — 70-е гг. в западной, прежде всего американской литературе и общественной мысли стала проявляться озабоченность падением профессиональной и трудовой этики, ростом потребительства, культуры досуга, особенно у молодежи [см. 168]. Эти процессы осознавались как конец «трудового общества» и «экономического человека», ориентированного на удовлетворение в первую очередь материальных потребностей и рассматривающего труд и предпринимательскую деятельность как основные формы существования, способы самоутверждения и самореализации. Интенсивное внедрение новых технологий, шедшее параллельно с реструктурированием экономики и сокращением занятости, привели к росту свободного времени в обществе в целом и ориентации значительных слоев населения на досуг как единственную форму неотчужденного бытия.

Молодежь заполняет вакуум, образовавшийся после утраты прежнего значения протестантской этикой и «религией труда», не только разнообразными формами досуга, предоставляемыми «индустрией развлечений», но и новыми формами духовности. Особенно широко распространяются восточные мистические

учения, некоторые из которых имеют сейчас поистине планетарную популярность. Общество трансцендентальной медитации, Общество сознания Кришны, движения Шри Чинмоя и Гуру Радженша и другие школы, секты и направления неоиндуизма, дзэн-буддизма и других восточных религий вошли в сознание постиндустриального общества в рамках движения контркультуры. В них выразился протест против потребительства, мещанского благополучия и индивидуализма и, одновременно — их синкретический характер, ориентация на освобождение импульсов подсознания и беспредельное расширение возможностей человека, превращение его в центр мироздания находит отклик в соответствующих тенденциях развития культуры постмодерна. Не вдаваясь здесь в детальное исследование неоориентализма на современном Западе, отметим лишь, что после упадка «трудового общества» духовные искания Запада обратились именно к мистическим восточным традициям, которые М. Вебер считал в силу их потусторонних ориентаций противоположными основаниям рационального капитализма эпохи «модернити».

Однако причины изменений отношения к труду не сводятся к утрате «трудовой этики». Они связаны с изменением характера труда вследствие внедрения информационных технологий, в особенности персональных ЭВМ. Для некоторых категорий работающих (включая предпринимателей) труд стал возвращаться к индивидуальным творческим формам, приобрел качество свободного, неподконтрольного самовыражения. Показательно, что пер-

вый персональный компьютер «Эпл» был предназначен его создателями — американскими инженерами С. Джобсом и С. Возняком для игры.

Связанное с широким внедрением информационных технологий изменение характера труда означало начало перехода к качественно новому состоянию рабочей силы. Обостряющийся экологический кризис настоятельно требует изменения концепций производства и потребления. На место «одномерному человеку» индустриального общества приходит «многомерный человек» (а по существу, фрагментированный), потребности и ценности которого должны выйти за рамки потребления, который должен освободиться от господства материальных, экономических мотивов и стремиться к развитию собственных способностей, хотя бы эти способности и заключались в чисто игровых достижениях.

Таким образом, то, что первоначально воспринималось как упадок профессиональной культуры и трудовой этики, на деле оказывается изменением ценностных ориентаций, базовых мотиваций деятельности и наделением профессии принципиально иным смыслом — из способа зарабатывания денег для ряда категорий работников она стала превращаться в форму самовыражения, человек стал ждать от нее именно возможности реализации личностного потенциала, в значительной степени отсюда — падение интереса к традиционным индустриальным формам труда, воспринимаемым как стандартные, монотонные, подконтрольные и нетворческие.

Вебер писал, что протестантизм заложил нравственную основу для отношения к профессии не

как к неотъемлемому, неотделимому от личности и раз и навсегда данному ее атрибуту, а как к форме рациональной деятельности, которую можно менять в зависимости от целесообразности и выгоды. Динамичные потребности современного наукоемкого и высокотехнологичного производства и развитая система образования создали в постиндустриальном обществе условия для полной реализации этих ориентаций. Дж. Нэбитт и П. Эбурдин отмечают, что молодое поколение образованных американцев 80-х—90-х гг. меньше привязано к конкретному рабочему месту и даже к конкретной профессии, чем их родители. У них уже сформировалась новая «философия» труда и занятости, основанная на представлении о том, что профессиональные занятия не ограничены узкими рамками однажды полученной квалификации и должности, за которую необходимо держаться, а, напротив, представляют собой широкое поле возможностей, обусловленных высоким уровнем разносторонней профессиональной подготовки и стремлением к максимальной творческой самореализации [74, с. 250]. По данным министерства труда США, начинающий подготовленный в конце 80-х специалист в течение жизни сменит профессию (не работу!) от трех до пяти раз [там же, с. 251].

Отсюда — большое значение, придаваемое в постиндустриальную эпоху образованию, искусству, культуре — производству не материальных ценностей, а самого человека. В середине 80-х размеры ежегодного накопления «человеческого капитала» в США по «усеченным» подсчетам бо-

лее чем в три раза превышали накопление в материальной сфере. В тот же период стоимость подготовки специалиста с высшим образованием превысила 1 млн. долларов [данные по: 70, с. 92]. Возрастает роль семьи в воспитании и дошкольном образовании, а также затраты финансов и времени на общую гуманитарную подготовку, физическое совершенствование, культ здорового образа жизни.

В 80-е гг. в стратегиях экономики промышленно развитых стран наметился переход от налаживания поточного производства к высокотехнологичному малосерийному производству [4]. На место стандартизации, явившейся предпосылкой становления массового производства в эпоху индустриализма приходит индивидуализация изделий. Но эта индивидуализация иного рода, чем в высокоискусном ремесле, о котором писал Вебер, ибо она основана не на «тупике виртуозности», а на постоянном совершенствовании технологий, в том числе и информационных, позволяющих создавать огромное разнообразие индивидуальных изделий на базе вариативности и комбинирования компонентов. Интересен пример с развитием «философии» автомобилестроения, приводимый Дж. Нэсбиттом и П. Эбурдин: если Форд основывал свое производство массового автомобиля, не заботясь о разнообразии и предполагая, что у всех должны быть одинаковые черные автомобили, то в настоящее время компания «Вольво» предлагает покупателям выбирать из 20 тыс. различных комбинаций, поскольку современные компьютеризированные линии сборки позволяют создавать индивидуальные модели по вкусу заказчика [74, с. 353].

Процесс компьютеризации и автоматизации производства приводит к высвобождению рабочей силы и росту безработицы, что снова ставит перед обществом проблему занятости. В начале 80-х Р. Рейган и предложил американскому обществу концепцию развития и идеологическую парадигму, основанную на возврате к «золотой эре» американского предпринимательства с ее базовыми ценностям индивидуализма, неограниченной свободы частной инициативы, минимально стесненной социальной ответственностью, свободной конкуренции, ориентированной на прибыль. Рейгановская политика борьбы с безработицей основывалась на максимальном развитии свободного мелкого предпринимательства, для которого предоставлялись кредиты. В «эпоху Рейгана» казалось, что именно традиционный американский либерализм и индивидуализм является наиболее адекватной идейной и культурной основой для современного производства, в силу своей ориентации на технологический прогресс и науку нуждающегося в свободной творческой личности.

Тогда же, в 80-е гг. в США возник новый вид занятости, именуемый «микропредпринимательством» и «самостоятельной занятостью». Он основывается на использовании компьютерных и телекоммуникационных технологий, позволяющих выполнять работу на персональных компьютерах, не выходя из дома, независимо от места жительства, поддерживая все необходимые связи и получая информацию посредством компьютерных сетей. Этот вид занятости, распространившийся в информационной и программной индустрии, банков-



ском и страховом деле, журналистике и издательском деле, требует высокой квалификации и профессиональной подготовки и характеризуется высокой производительностью труда [там же, с. 52]. Такой тип предпринимательства и профессиональной деятельности отвечает как потребностям и возможностям информационных технологий, так и ценностям индивидуализма и творческой самореализации личности, свойственным современному постиндустриальному обществу, поэтому является перспективным и быстрорастущим [70, с. 90].

Однако решить проблему занятости с помощью привлечения всех к высокоинтеллектуальному труду в сферах информационных и телекоммуникационных технологий не удастся даже развитым и богатым обществам Запада, не говоря о более бедных и слаборазвитых странах. Такой труд является уделом немногих высокообразованных специалистов. Существенным признаком постиндустриального общества наряду с наукоемкими производствами и научно-техническим творчеством оказывается неизбежный процесс «выталкивания» работоспособного населения из сфер современного производства, которая частично смягчается за счет расширения сферы обслуживания с рутинным примитивным трудом, а также неполной занятости. Известно, что в США существуют «династии» безработных, из поколения в поколение живущие за счет государственных пособий, практически выключенные из хозяйственной и общественной жизни и являющиеся постоянной социальной базой преступности, наркомании и прочих антиобщественных проявлений. Образовавшийся в ре-

зультате такого «выталкивания» духовный, психологический вакуум и избыток досуга компенсируется с помощью массовой культуры, «индустрии развлечений», создающей эрзац реальной деятельности, подлинной духовности.

Важная функция, которую выполняет массовая культура в постиндустриальном обществе, состоит в заполнении свободного времени и духовной пустоты, отвлечении человека от проблем усложняющейся реальности с помощью расширения потребления, превращения предметного мира в составную часть образа жизни и символ социального и духовно-нравственного состояния. Э. Фромм в работе «Иметь или быть?» показывает изменение смысла потребления в XX в.: если в традиционных обществах и в период становящегося капитализма он состоял в обладании вещью, которую бережно хранили, стремясь максимально продлить срок ее существования именно как полезного предмета, то теперь вещи превратились в знаки статуса и акцент переместился с обладания на процесс приобретения. Люди уже не привязаны к предметам, возможность приобретать их и быстро менять на еще более новые и престижные важнее, чем само наличие полезной вещи [98, с. 77–78]. Важнейшим элементом массовой культуры является реклама, которая через свои навязчивые образы утверждает почитание материального продукта как полноценного заменителя духовного, представление о материальном богатстве и расширенном потреблении как конечной цели человеческого бытия [38, с. 87].

Наряду с массовой культурой, одной из «мегатенденций» современного и будущего разви-

тия Нэсбитт и Эбурдин видят «возрождение искусств», рост интереса массовой аудитории к высокой художественной культуре, как прошлого, так и настоящего, что связано как с ростом образования, разнообразием интересов личности, так и с ростом благосостояния, позволяющего прибегать к первоклассным и уникальным образцам художественной культуры. Исследователи отмечают рост посещаемости театров и музеев, увеличение тиражей и продаж книг (несмотря на развитие кино, видеопроката и мультимедиа), рост количества профессиональных артистов, художников, писателей. В США, где особенно устойчив культ спорта, в конце 80-х гг. затраты населения на посещение культурных мероприятий стали превышать затраты на спортивные зрелища [см. 74, гл. «Возрождение искусств»]. К. Разлогов объясняет подъем интереса к культуре у массового потребителя тем, что усложнение и интеллектуализация труда в постиндустриальном обществе требует более сложных форм рекреации: если монотонный физический труд в индустриальном производстве и достаточно простые формы организации дела для восстановления сил требовали главным образом сна и «грубых развлечений», то новые виды деятельности, увеличивая интеллектуальные нагрузки, требуют и интеллектуального досуга [81, с. 139].

Высокая культура не удовлетворяет, однако, все потребности постиндустриального общества в «духовной пище». Значительная ее доля приходится на массовую культуру, обращающуюся к повседневным жизненным ситуациям, ординарным чувствам и настроениям и объясняющую дей-

ствительность с помощью примитивных и упрощенных образов и выразительных средств, доступных любой аудитории. Роль массовой культуры в современном обществе состоит в социализации, адаптации человека к усложняющейся и быстро меняющейся действительности, к разнообразию и динамике социальных ролей [38, ч. 2, с. 85].

Динамичная и диверсифицированная реальность внутри общества усложняется тем, что телекоммуникационные связи объединяют мир, связывая воедино его самые отдаленные уголки, и массовая культура объединяет мир в единую духовную систему, помогает его восприятию как единства в многообразии форм [там же, с 86]. Среди популярных героев, сюжетов и образов наряду с ковбоями, отважными полицейскими, злодеями-гангстерами и фантастическими добрыми и злыми роботами уже давно «живут» ниндзя и шаолиньские мастера у-шу, африканские маги и индийские йоги.

Описанное отношение к искусству, досугу и потреблению в корне отличается от пуританского, лежащего, согласно Веберу, в основе тотальной рациональности образа жизни капиталистического предпринимателя западного типа. Искусство, также, как и столь популярный в современном обществе спорт, отрицалось радикальными протестантами не только как бесполезная трата времени, но и за иррациональность возбуждаемых ими эмоций и страстей, осуждение роскоши и стремление к строгости и умеренности быта вытекало из представления о нерациональности связанных с ними затрат [20, с. 195–197]. В зрелом капиталистическом и постиндустриальном обществе происходит

как бы разделение единого ранее образа жизни. Рациональность, трезвый расчет, скрупулезная оценка всех деталей и возможностей развития дела продолжают оставаться атрибутами сферы бизнеса и деловой культуры, в то время как досуг и быт все больше утрачивают рациональность. Там не только допускается непрактичное престижное потребление и искусственное взвинчивание потребностей, но и все больше распространяются экзотические, изощренные формы времяпрепровождения. Так, в 80-х—90-х гг. все большую популярность приобретают нетрадиционные «экстремальные» виды спорта типа прыжков в пропасти на резиновом тросе или фигурного катания на морских мопедах, экзотические путешествия и неординарные хобби. Такого рода занятия, требующие дорогостоящего снаряжения и специальной подготовки, доступных немногим, престижны и являются знаком особого статуса, выделяют из общей массы, подчеркивают нестандартность.

Такие мотивы потребления и образа жизни противоречат изначальным протестантским. Вебер писал, что суровому аскетизму предпринимателей-протестантов соответствовало стремление к унификации образа жизни, к тому, чтобы не выделяться из общины, не отличаться от соседей, что легло в основу возникновения стандартизированного индустриального производства [там же, с. 196]. Человек постиндустриального общества, напротив, стремится к тому, чтобы выделиться из массы, проявить свою уникальность. В отличие от строгих раннебуржуазных нравов, осуждающих любую экстравагантность и любые отступления от

общепринятых норм поведения, культура постиндустриального общества отличается широким плюрализмом ценностей и форм деятельности, стилей поведения и жизни.

Перед человеком раскрывается более разветвленная сеть возможностей добиться признания и престижа: можно продвигаться вверх по «лестнице» предпринимательской, общественной, политической карьеры, можно заниматься индивидуальным творчеством в науках и искусстве, совершенствоваться в спорте и т. д. В молодости многие отдают дань молодежным субкультурам типа хиппи, увлечениям эзотерическими восточными культурами, видя в них альтернативу прагматизму и индивидуализму, возможность развития духовного потенциала, сближения с другими людьми и с природой. В целом в обществе растет терпимость к внешней экстравагантности, проявлениям неординарного поведения, необычности одежды и внешнего облика. Строгая рациональность и аскетизм касаются непосредственно ведения дела, в то время как сама личность предпринимателя все больше освобождается от традиций и условностей, придаваясь свободному самовыражению в любых формах.

Но, как ни далек современный раскованный стиль от строгого пуританского, между ними существует генетическая связь: Вебер указывал, что именно протестантизм снял с потребления традиционные ограничения, хотя и наложил свои собственные. Но новые ограничения не касались, в отличие от традиционных, характера и объема потребления, не были связаны с социальным статусом и религиозными табу, а лишь предостерегали

от нерациональных трат средств, которые должны идти на дело [там же, с. 197].

В то же время, наряду с принятием внешних проявлений экстравагантности и нонконформизма, в западных обществах воспроизводится и традиционный стиль, характерным примером чего является движение «яппи» молодых профессионалов, в противоположность своим сверстникам — хиппи, битникам, рокерам и т. д. подчеркивающих приверженность не только деловой карьере, неоконсервативным ценностям семьи, стабильности и т. д., но и соответственно — деловым костюмам, галстукам, престижным автомобилям, размеренному образу жизни и т. д. Современное западное — американское, европейское — общество, при безусловном росте терпимости, ревностно хранит чистоту нравов, покой и порядок, отводя нетрадиционным проявлениям локальные ниши.

Ориентация культуры постиндустриального общества на разнообразие и специфику, как и возникновение новых форм труда и производства, меняет статус личности, порождает переосмысление западного индивидуализма и его соотношения с коллективными формами деятельности, связанное с изменением форм лидерства, базовых концепций менеджмента и в конечном итоге — отношений бизнеса и общества.

### **3.2. Личность в постиндустриальном производстве**

Происходящие в постиндустриальном обществе изменения связаны с возрождением и переосмыслением индивидуализма, в котором Нэсбитт и

Эбурдин видят одну из основных «мегатенденций» развития человечества в последнем десятилетии XX — начале XXI столетия. По их оценкам, современный индивидуализм отличается от традиционного акцентом на ответственность личности: «это не индивидуализм типа “каждый сам за себя”, когда удовлетворяют собственные желания, а до всех остальных нет никакого дела. Это этическая философия, возвышающая личность до мирового уровня; мы все в ответе за сохранение окружающей среды, предотвращение мировой войны, уничтожение нищеты. При этом ...важное значение имеет энергия каждого конкретного человека. Когда люди удовлетворяют подлинную потребность в свершении — в искусстве, деловой сфере или науке, — выигрывает общество» [74, с. 343]. Новому индивидуализму, по мнению американских авторов, соответствуют и новые формы общности людей: на место коллективу, где личность растворяется в массе, не имеет возможности для проявления творческой инициативы и не несет всей полноты ответственности, приходит сообщество, «свободная ассоциация отдельных людей», дающая возможность каждому своему члену развернуть свои способности и получить соответствующее вознаграждение [там же, с. 344].

В современных сферах деятельности, таких как информатика и компьютерные технологии, телекоммуникации, научное творчество и т. д., составляющих основу постиндустриального производства, занятый индивидуальным трудом работник (в широком смысле слова) оказывается включенным в сеть информационных связей, организо-

●



ванную и структурированную, изолированно от которой его работа невозможна и бессмысленна. Научные исследования, по самой сути своей основанные на индивидуальном творчестве, оказавшись в основе развития производства, также потребовали координации и выработки единой стратегии.

Именно в постиндустриальном производстве встал вопрос о замене парадигмы менеджмента — переход от «философии контракта», основанной на нацеленном на вознаграждение и потребление индивидуализме, к «философии команды», предполагающей совместную работу во имя достижения общей цели. Принципы управления в новых условиях меняются с жесткого контроля и подчинения на основе должностной иерархии на лидерство, вытекающее из высокой квалификации, умения ставить и решать новые задачи, видение новых перспектив дела. Р. Берндикс в исследовании, специально посвященном социокультурным проблемам управления экономикой, показал, что американский менеджмент развивался от парадигмы «научного менеджмента» Ф. Тэйлора, основанной на жестком включении человека-винтика в общий регулируемый извне производственный механизм, в направлении ее постепенного смягчения и признания значения индивидуальных мотиваций и творческого подхода к делу простых работников. Лидерство же в новой парадигме легитимизируется не имплицитным признанием «права сильного и удачливого» на руководство, а авторитетом компетентного и профессионального руководителя, имеющего специальную подготовку и способного

объединить команду для совместного достижения успеха [118, с. 398–399]. Нэсбитт и Эбурдин считают, что современным типом лидера является уже не управляющий и контролер, а тренер [ 74, с. 258].

Нам представляется, что возведение индивидуализма в ранг универсальной «мегатенденции» Нэсбиттом и Эбурдин не учитывает обратных тенденций развития, отчетливо проявляющихся в последние годы (работа написана в 1990). Американские исследователи совершенно оставили без внимания тот факт, что основной конкурент США в их претензии на мировое экономическое лидерство — Япония — развивается на основе принципиально иных социально-культурных ценностей и институтов, базовым из которых является специфический японский корпоративизм, чуждый индивидуализма западного образца, а также на органичной связи японского бизнеса и государства.

К началу 90-х гг. развитие экономики США показало, что традиционные ценности индивидуализма, свободного предпринимательства, полностью независимого от контроля со стороны государства, свободной конкуренции, ориентации на прибыль, и пренебрегающие в силу этого социальной ответственностью, оказались неадекватными постиндустриальному высокотехнологическому и информационному развитию. «Рейганомика», основанная на этих идеях, привела страну к затяжному экономическому кризису и утрате лидирующих позиций на мировых рынках и в мировой конкуренции ведущих экономических держав [4, с. 7].

●

Свободное индивидуальное предпринимательство, даже очень крупное, оказалось не в состоянии обеспечивать необходимый уровень научных разработок в сферах информационных и телекоммуникационных технологий, а ориентация на максимальную прибыль без учета государственных и общественных интересов привела к скупке японскими и западно-европейскими предпринимателями недвижимости и фирм в США, к ущемлению позиций американских предпринимателей не только на внешнем, но и внутреннем рынке. Они стали уступать лидерство японским предпринимателям, действующих при мощной финансовой и протекционистской поддержке государства, сочетающих конкуренцию с сотрудничеством и ориентированным на интересы нации в целом. Американские эксперты констатировали, что «Японские предприниматели абсолютно не верят ни в свободное предпринимательство, ни в свободную рыночную систему» [Цит. по: 4, с. 19] и «экономические достижения Японии объясняются как раз ее отказом от теории и практики свободной торговли» [цит. по: там же, с. 25]. «Несвободой» японского предпринимательства и называется его связь с государством, привязанность к государственной поддержке, которую они не стремятся порвать.

Перед американским предпринимательством вступление в постиндустриальную эру потребовало смены парадигмы деятельности и базовой системы ценностей, и эта смена начала постепенно осуществляться. Прежде всего, в американское сознание (как и в западно-европейское) стало все больше входить представление о национальных интересах

в противоположность узко частным интересам акционеров, озабоченность всего общества развитием предпринимательской сферы и его конкурентоспособностью в соревновании с Японией.

Однако смена ценностных ориентиров происходит медленно и трудно, культурные ценности и стереотипы оказываются устойчивыми. Государство, в модели которого изначально не заложена забота о частном бизнесе, неохотно идет на введение протекционистских мер и оказание финансовой поддержки. Например, в Японии и Западной Европе при поддержке государства создаются мощные объединения для проведения дорогостоящих научных разработок, а американские предприниматели вынуждены полагаться на свои силы. Японское правительство выделяет 250 млрд долларов на поддержание технологического уровня экономики, а американский конгресс в аналогичном случае отказался от прямого инвестирования и предложил отчислить 1% от суммы по социальному страхованию на покупку акций предприятий, занимающихся развитием современной телекоммуникационной инфраструктуры [4, с. 40–41]. Этот пример прекрасно иллюстрирует различные пути решения проблемы в контексте двух принципиально различных ценностных и смысловых парадигм предпринимательской деятельности.

С другой стороны, американские предприниматели не спешат отказываться от прибылей в пользу соблюдения национальных интересов, подкрепляя свое нежелание менять приоритеты утверждением, что акционеры не одобряют подобной политики. Таким образом, для общества основным

смыслом и ведущим мотивом предпринимательской деятельности выступает по-прежнему прибыль, а не общие интересы нации.

Японский опыт оказывает весьма заметное влияние и на развитие технологий управления. Дж. Грейсон и К. О'Делл в работе «Американский менеджмент на пороге XXI века» показывают, что продуктивность японского менеджмента и его успех в конкуренции с американским обусловлены некоторыми его базовыми социокультурными особенностями [27]. Прежде всего, японская культура основывается на прочных межличностных связях, устойчивом коллективизме. Отсюда — привязанность японцев к фирме как семье — знаменитая фирма-семья. Важнейшими принципами организации производства является пожизненный наём с постепенным ростом заработной платы и продвижением по службе с выслугой лет, идеология общей судьбы и общих тягот. Таким образом фирма действительно становится для японца семьей, приверженность которой культивируется не только с помощью специальных этических кодексов, гимнов, совместных мероприятий, но и глубоко укоренена в сознании. Для японца фирма-семья является основной референтной группой, он интравертен, то есть его сознание обращено внутрь коллектива, он осознает себя не просто как индивида — члена группы, но определяет себя по отношению к ней. Решающим для японца является мнение коллектива, поэтому американская исследовательница Р. Бенедикт в известной работе «Хризантема и меч» определила японскую культуру как «культуру стыда», в отличие от американской «культуры

туры вины». В этом глубокое отличие от описанных американских «корпоративизма-сообщества» и «философии контракта», т. к. там общность, принадлежность к коллективу объединяет все же изначально изолированных индивидов, сознающих себя именно как автономные личности, лишь в интересах дела объединенных общей судьбой.

В особенностях японской культуры исследователи находят совпадение с западным постмодерном. По мнению японского исследователя постмодерна А. Асада, если Вебер связал ценности западной (протестантской) культуры с капитализмом и модернизацией, то японские традиционные ценности можно связать с постиндустриальным обществом и постмодерном [166-а, 273–274]. Описанный Вебером тип личности, сознательно мотивирующей и контролирующей свою деятельность с помощью трансцендентных по отношению к ней ценностей и общих принципов, формирует, по выражению Асада, «взрослый капитализм», в то время как субъект японской экономики, ориентированный, подобно ребенку, на другого, свободно и страстно, как бы играя, овладевающий современной техникой, формирует «инфантильный капитализм» [там же, с. 275].

Для свободного проявления ребенком его творческих способностей необходимо чувство безопасности, защищенности, которое и обеспечивает японцу традиционная групповая социокультурная организация и психология места «ба». Отсутствие жесткой иерархически выстроенной системы ценностей, плюрализм и гетерогенность, свойственные западному постмодерну в противоположность мо-

дернिति, изначально присущи японской культуре, в которой на месте центральных ценностей находится понятие «Му» — «ничто», один из главных принципов японской философии и идеологии [там же, с. 276]. Этика японцев не знает абсолютного добра и зла, все категории размыты и погружены в конкретный контекст, лишь по отношению к которому они и могут быть определены. Здесь не может быть противоречия между конкуренцией и сотрудничеством — для японцев одинаково правомерно и необходимо и то, и другое, причем одновременно. Справедливость также не абстрактное понятие и даже не группа абстрактных понятий, а гибкое понятие, близкое к целесообразности, причем целесообразности, выражающей интересы и мнение большинства (коллектива, нации).

Отсутствие жесткой системы ценностей обуславливает ориентацию японца на контекст, на реальную ситуацию и приспособление к ней. Мир японца — это прежде всего феноменальный мир здесь и сейчас, и его стремление вписаться в него обуславливает гибкость культуры и личности, высокую адаптивность. Японцам не свойственна рефлексия по поводу промахов и поражений, поиски виноватых, отречение от прежних «заблуждений». Напротив, они ориентированы на поиск решения тех проблем, которые ставят перед ними новые экономические, политические, технологические условия. Поэтому после поражения в войне японцы столь быстро восстановили экономику и вышли в число лидеров мирового хозяйственного развития.

Асада задает вопрос, должен ли японский капитализм «повзрослеть», т. е. приобрести основу в

виде западной моноцентричной духовности, или, напротив, западный капитализм идет по пути «инфантилизации»? В этом он видит противоречие современной социокультурной самоидентификации, раздваивающейся между зрелостью и инфантилизмом, считая при этом, что «взрослеть», т. е. обрести западную идентичность, Японии нет необходимости [там же, с. 275].

Японцы привержены равенству и стабильности, здесь неприемлемы крайние формы проявления расслоения общества и считается бестактностью проявление превосходства в какой-либо форме. Соответственно отношения на производстве, сама организация производственных помещений, столовых, автостоянок, форма спецодежды — все служит наглядному выражению единства коллектива: здесь не приняты отдельные кабинеты у начальства, вместо них — членение общего производственного пространства легкими перегородками, общие столовые и автостоянки, одинаковая форма одежды.

Заимствование некоторых приемов японского менеджмента практикуется американскими специалистами, однако оно не всегда оказывается успешным. Так, даже такие простые нововведения как устройство общих столовых и автостоянок для младшего и руководящего персонала, введение одинаковой спецодежды и сведение к минимуму знаков различий между разными звеньями производственного коллектива, что так естественно для японцев, американские рабочие воспринимают с неприязнью и расценивают как посягательство на их личные профессиональные достижения. Еще



сложнее японские заимствования приживаются в Европе, где служебные и социальные иерархии носят более устойчивый характер [27, с. 207–208]. Что касается духа команды и корпоративизма, то в Америке, как мы уже говорили, они носят собственный социокультурный характер, отличный от японского.

В условиях постиндустриальной экономики проявилось многообразие форм предпринимательства и менеджмента, индивидуализма и корпоративизма, обусловленное не только различными технологиями и хозяйственными укладами, но и самобытными социокультурными факторами, делающими основанные на них системы неповторимыми и уникальными.

### **3.3. Экологическая культура в постиндустриальном обществе**

Ценностная и нормативная системы в постиндустриальном обществе все больше усложняются, на первый план выходят те идеи и установки, которые в индустриальном, «классическом капиталистическом» обществе находились на периферии культуры. Так, сегодня ведущее значение приобретает ценность здоровой экологии, чистой окружающей среды. Главной предпосылкой такого изменения приоритетов является реальная угроза здоровью и самой жизни человечества, исходящая от загрязненной промышленными отходами окружающей среды. Долгое время человечество наращивало свой промышленный и оборонный потенциал, не задумываясь о том вреде, который наносится природе. Причиной этому послужило не

только технологическое несовершенство производства, но и в первую очередь — отношение к природе, обусловленное ценностями западной цивилизации. Как показал М. Вебер, активная мирская аскеза протестантизма (который исповедовался в ведущих индустриальных странах, внесших наибольший «вклад» в загрязнение окружающей среды) предполагала деятельность по преобразованию мира. Человек, считающий себя орудием бога, считал возможным и даже необходимым любое вмешательство в природные процессы, насильственно преобразовывал природу во имя своих целей и долгое время не задумывался о последствиях.

Столь же губительными для природы оказались и установки коммунистической и посткоммунистической идеологии (западной по своему генезису) на преобразование окружающей среды «в интересах человека» и в целях создания «материальной базы коммунизма». Изменение русла рек, затопление пойменных земель искусственными морями, распашка целины, бездумное уничтожение лесных богатств стали трагическими результатами не только несбдуманного и неграмотного хозяйствования, но и представлений о неограниченных «созидательных» возможностях человека.

С середины XX в. загрязнение атмосферы, рек и мирового океана, гибель животных, растительности и целых природных комплексов (гибель Аральского моря в СССР, лесов в Западной Европе и США, угроза опустынивания и т. д.), губительная для здоровья загазованность больших городов, вредные выбросы многих производств, парниковый эффект, загрязнение химикатами продуктов

питания и т. д. сделали дальнейшее насилие над природой реальной угрозой для существования человечества. Стали возникать многочисленные природоохранные организации и движения, типа «Грин Пис» и партий «зеленых» во многих странах, борьба против загрязнения окружающей среды стала одним из лозунгов молодежного движения 60-х в странах Запада. Осознание общечеловеческой значимости экологической проблемы и общая заинтересованность в чистой природной среде привели к введению государственного контроля за вредными производствами, принятию законов об обязательных мерах по охране природы и суровых санкциях к нарушителям.

В то же время практика показала, что одного законодательного регулирования отношений человека с природой не достаточно для ее защиты, ибо общая потребность в чистой окружающей среде часто вступает в противоречие с интересами производства и бизнеса. Для эффективного решения проблемы в глобальном масштабах (а ее можно решить только так) необходимо изменение ценностных ориентаций и норм поведения в отношении природы. Необходим переход от стереотипа насильственного преобразования к принципам гармонии, сохранения, ненасилия. Стереотип «природа не храм, а мастерская» постепенно меняется на представление о том, что мы есть часть природы и обязаны жить в гармонии с другими частями, иначе их гибель повлечет за собой и нашу. Наряду с крупномасштабными производственно-техническими проектами постепенно в сознание общества внедряется представление о «красоте малого», ре-

нессанс мелкого и среднего экологически безопасного производства соответствует императивам экологической культуры постиндустриального общества.

Необходимость решения экологической проблемы заставляет Запад все чаще обращаться к философским и религиозно-культурным традициям Востока, где гармония человека с природой, восприятие его как части природы, а не ее вершины, сформировала ненасильственное отношение к окружающей среде. Не зная преимуществ вредных технологий и отрицая безудержный рост потребления, многие восточные идеологии, например, гандизм или «буддийская экономика» Е. Шумахера, призывают предпочесть сознательное ограничение потребления насилию над природой. Познавание природы и деятельность человека рассматривается в контексте восточных традиций не как покорение природы во имя утилитарных или даже высших гуманных целей, а как раскрытие ее собственных потенций, неразрывно связанное с самосовершенствованием человека. На Запад проникают достижения восточной медицины и наук о человеке (системы питания, физической и психологической тренировки), ориентированные на раскрытие и мобилизацию биопсихических возможностей человеческого организма, восточные религиозные и философские системы (буддизм, кришнаизм, дзэн и другие) все больше привлекают молодежь именно своей ориентацией на раскрытие внутренних потенций человека, живущего в гармонии с природой и с другими людьми. В России философия В. Соловьева, Н. Рериха, К. Циолковского также

ориентирована на единство со вселенной и гармонию человечества с мирозданием.

Многие западные мыслители призывают и развитые общества «массового потребления» к сознательному самоограничению, справедливо усматривая в его дальнейшем развитии непосильную нагрузку для окружающей среды, ограниченность ресурсов которой стала отчетливо видна. Так, Э. Фромм считает необходимой смену базовых ориентаций общества с «иметь» на «быть», в противном случае наращивание потребностей приведет к экологической и социальной катастрофе [98].

Реально, однако, осознание ограниченности возможностей дальнейшей эксплуатации окружающей среды приводит не к самоограничению Запада, которая остается на уровне призывов гуманистически ориентированных мыслителей, а к осуществлению теории «золотого миллиарда», согласно которой экосистема планеты не может выдержать распространения западных стереотипов потребления и уровня жизни на все человечество, следовательно, они должны остаться привилегией лишь обитателей высокоразвитых стран. Из теории «золотого миллиарда» следует, что основная тяжесть социальных последствий спровоцированного сверхразвитием Западной Европы и Северной Америки экологического кризиса ложится на слаборазвитые страны Азии, Африки, Латинской Америки, а в значительной степени — и на Россию, которые стечением экологических и историко-политических обстоятельств оказываются лишенными возможности повышать уровень жизни, вынуждены довольствоваться «срединными техно-

логиями» (Е. Шумахер) и полутрадиционным уровнем и качеством жизни.

В то же время развитие экологического сознания постепенно меняет формы и структуру потребления в развитых обществах. В противовес его экстенсивному наращиванию все больше значения придается качеству, экологической чистоте, безопасности для здоровья потребляемых продуктов — все это результат пересмотра ценностей и стереотипов материальной жизни, где на первый план выходит не просто достаток и возможность приобретения предметов, но их качество и соответствие принципам здорового образа жизни. Престижно уже не просто иметь дом, машину, покупать дорогие продукты и т. д., но жить в экологически чистом и тихом районе, иметь машину, соответствующую стандартам охраны окружающей среды, не курить, заниматься спортом и следовать нормам сбалансированного и экологически чистого питания. Мясо, сласти и другие высококалорийные и сильно обработанные продукты, одежда из синтетических тканей, изделия из пластмасс и других искусственных материалов теряют престиж и становятся дешевой пищей и утварью тех, кто не в состоянии покупать натуральные экологически чистые продукты.

Западные предприниматели, озабоченные своей репутацией, также вынуждены считаться с нормами новой экологической культуры и демонстрировать свою озабоченность экологической безопасностью производства и продукта. Следствием такой заботы являются не только внедрение безопасных технологий и очистительных сооруже-

ний, но и перенос вредных и «грязных» производств в бедные страны, захоронение там за определенную плату ядовитых или радиоактивных отходов производств.

Таким образом, экологическая культура постиндустриального общества имеет двойственный характер: страны Запада, «золотой миллиард» демонстрирует стремление соединить высокий уровень производства и потребления с экологической чистотой продукта и окружающей среды, стремясь переложить тяжесть последствий на слаборазвитые страны, которые сами не имеют прямого доступа к потребительским благам «общества массового потребления».

### **3.4. Новые парадигмы мирового устройства: единство и многообразие**

Постиндустриальный период характеризуется универсализацией мировой экономики, глобализацией торговых и производственных связей. Происходит интенсивное взаимодействие различных в социальном и культурном плане экономических систем, деловых культур, менеджерских приемов. Но всеобщность законов рынка, которым подчиняется рациональная экономика в любом регионе, все же не перекрывает локальных различий, которые сказываются на успешности конкурентной борьбы в мировом масштабе. Мы уже писали о принципиальных отличиях американского и восточного, в первую очередь японского предпринимательства в таких областях как взаимоотношения с государством, стратегия научно-технологических разработок, системы менедж-

мента. При наличии сильных тенденций к универсализации, прежде всего из-за стремления заимствовать друг у друга наиболее эффективные приемы и методы, социокультурные традиции и цивилизационные различия делают каждую из хозяйственных систем уникальной.

Внешней стороной формирования мировой хозяйственной системы является универсальный образ жизни. Его элементами являются одежда и кухня, путешествия и спорт, и многие из достижений высокой культуры. Во всем мире люди носят джинсы и европейские костюмы, пьют кока-колу и шампанское, ездят в отпуск на международные курорты и увлекаются рок-музыкой и компьютерными играми. Япония, США и страны Западной Европы борются за рынки сбыта своих автомобилей, Южная Африка, Бразилия и Таиланд соревнуются в комфорте и популярности своих курортов. По всему миру гастролируют симфонические оркестры и рок-группы, китайские мастера балета становятся лауреатам конкурса им. Чайковского.

Постоянно развивающийся воздушный транспорт и телекоммуникации сократили расстояния и объединили мир в единую систему, спутниковая связь и видео растиражировали образы массовой культуры по самым дальним его уголкам. Однако какие культуры имеют наибольшие возможности для экспансии? — Те, которые обладают лучшими возможностями для распространения, то есть лидируют в сфере современных технологий и обладают наиболее развитой экономикой. Таким образом, реально формирование «общечеловеческой»



культуры и образа жизни часто выглядит как экспансия американской культуры, причем далеко не самых лучших ее образцов. «Американизация» вызывает раздражение во всем мире, и универсализация образа жизни как общая тенденция идет, как отмечают Нэбитт и Эбурдин, параллельно с ростом культурного национализма: «Тенденция установления интернационального образа жизни и противоположная тенденция роста культурного самоутверждения представляет собой классическую дилемму: каким образом сохранить индивидуальность в рамках единой семьи или общества. Чем больше человечество видит себя живущим на единой планете, тем больше необходимость для каждой культуры земного шара иметь свое уникальное наследие....парадоксально то, что, чем более похожими мы становимся, тем больше мы будем подчеркивать свою уникальность» [74, с. 174].

Как во внешнем, так и во внутреннем плане, постмодерну свойственно растущее признание значимости уникальных, единичных и локальных проявлений. Оно выражается в стремлении снять рациональность и установку на однолинейный прогресс и универсальную систему ценностей «модернити», поэтому здесь отвергается вера во всеислие науки и техники, неизбежность всеобщего развития по пути, показанному Западом. Именно в период перехода развитых обществ к постиндустриальной стадии развития здесь стали признавать, как мы показали выше, значение социокультурной специфики стран Востока и возможность для них развиваться по собственному пути, в соз-

нение вошел тот факт, что индустриализм и научно-технический прогресс не является единственным возможным путем развития человечества. Мир постмодерна предстает как пестрая мозаика, система равноправных и равнозначных элементов, а не как «гонка за лидером» в однолинейном пространстве.

Индивидуальность и специфика незападных цивилизаций в постиндустриальной парадигме мироустройства реально предстает не только как локальная экзотика, в конечном итоге оказывающаяся продуктом потребления для развитых обществ (самобытное искусство, произведения которого охотно покупаются музеями и коллекционерами, сохранение собственных бытовых традиций, одежды, утвари, кухни, что разнообразит возможности любителей туризма и экзотических развлечений и т. д.), но и в качестве встраивающегося в общую структуру глобального мироустройства значимого функционального и структурного фактора.

\* \* \*

Развитие в условиях, когда ведущие в хозяйственном плане общества уже перешли в постиндустриальную стадию, отличается от классической индустриальной модернизации и социокультурные факторы хозяйственной жизни приобретают иное значение. Обновление, осовременивание общества, как мы уж говорили, ориентируется в первую очередь на поиск его места в новых мировых реалиях, и изменение реалий, их постиндустриальная

трансформация требует перестройки стратегии развития и ее ориентации на постмодернизацию.

В то же время, послевоенная история тех стран Востока, которые продемонстрировали наиболее быстрые и устойчивые темпы развития — Японии и так называемых молодых тигров Юго-Восточной Азии — свидетельствует, что их успехи обусловлены ориентацией на постиндустриальные информационные наукоемкие технологии, базой для внедрения которых становятся анклавы современного производства. Их развитие осуществляется при активной поддержке со стороны государства, финансирующего дорогостоящие научные разработки и проводящего в их интересах активную протекционистскую политику. Именно в этих странах в то же время наиболее ярко проявляется их культурная самобытность, которая не уничтожается ради быстрого копирования даже самых передовых западных образцов, а становится благодатной почвой для развития.

Труд как творческая самореализация и единство труда и досуга, высокая самодисциплина и новый корпоративизм, эмансипация личности и рост социальной роли государства, потребность в гармонии с природой и живой интерес к многообразию мира, являющиеся основными характеристиками культуры постмодерна (в широком смысле), знаменуют собой новый этап развития западной культуры, по глубине переворота сравнимый лишь со становлением «модернити». В то же время такие ценности восточных культур как ориентация на самосовершенствование и пробуждение скрытых резервов организма и психики, ненаси-

лие и гармония общества и природы, разумное самоограничение в потреблении, с трудом приживающиеся в западных обществах, прямо соответствуют императивам постиндустриального развития. Такие базовые ценностные ориентации восточных обществ как межличностные отношения, традиционный корпоративизм, ведущая роль государства, высокая личная и социальная дисциплина и трудолюбие способствуют адаптации к условиям постмодернизации даже в большей степени, чем к «модернити».

Исследователи проблем российских реформ справедливо указывают на тот факт, что их стратегией должна быть именно постмодернизация, а не либерализация по типу «модернити», притом в ее американском, наиболее резком варианте [см. 70, гл. V—VI]. Российское общество обладает высоким потенциалом постмодернизации в виде высокотехнологичных отраслей производства в космической, гражданской промышленности и в военно-промышленном комплексе, в фундаментальной науке, развитой системе образования и производительной части нового российского предпринимательства. Высокая российская культура с ее традициями терпимости и всечеловечества, космизма и соборности может создать духовные предпосылки для современной — то есть постиндустриальной — производственной и экологической культуры. Важно уяснение того факта, что условия постиндустриального общества еще более, чем индустриального предполагают мобилизацию самобытного творческого потенциала каждой культуры.

●

## **Глава 4**

### **ТЕОРИИ САМОБЫТНОГО РАЗВИТИЯ И ЭКОНОМИКА**

#### **§ 1. Общая характеристика теорий самобытности и отношение к ним современной веберовской традиции**

Теории социально-культурной самобытности являются ровесницами и постоянными спутницами культуры «модернити». По мере распространения последней на незападные общества они возникали как ответ самостоятельных культур и цивилизаций на вторжение, как попытки противопоставить активному навязыванию социокультурных стереотипов и форм динамики извне свой собственный, органичный вариант развития. Ярким примером является неутихающая по сей день дискуссия славянофилов и западников в России, шедшие на протяжении второй половины XIX в. споры о пригодности и целесообразности для России индустриального пути развития, о перспективах русской крестьянской общины, о специфике русской государственности. Аналогичные или

сходные сюжеты возникали и возникают по сей день во всех незападных обществах: теории «исламской экономики» и «исламского социализма» на арабском и Среднем Востоке, концепции гандизма и сарводайи в Индии и Юго-Восточной Азии, «буддийский путь» и «буддийский социализм» в регионах распространения буддизма, концепции негритюда в Африке. Для успешно модернизированной Японии также характерен глубокий интерес к собственной социокультурной специфике и предпосылкам «японского чуда», выражающийся в настоящем буме теорий японской культуры — «нихондзин рон», «нихон бунка рон».

Теории культурной самобытности и основанные на них идеологические и практически-политические построения носят ярко выраженный антизападный характер и их рассматривают как альтернативу модернизации или, согласно А. Турену, «антимодернизацию». Это связано с тем, что такие теории прежде всего принципиально отрицают универсальность западного пути развития и приемлемость культуры «модернити» для незападных обществ, ищут альтернативные пути развития, органичные собственному культурному наследию и соответственно — совершенно уникальные. Главный смысл теорий социокультурной самобытности состоит в том, что они в первую очередь отстаивают стабильное существование общества, а его место в мировой системе определяют на основе противопоставления другим. Лозунг, общий для этих теорий и выражающий их суть — «возврат» к ценностям традиционных культур и особенно — религий: индуизма, буддизма, ислама,\* в постпере-

строечной России — православия. Однако этот возврат оказывается связанным с новым осмыслением традиционного наследия в условиях современных социально-экономических и политико-идеологических реалий.

Необходимо отметить, что концепции буддийской и исламской экономики разрабатываются в связи с современными идеологическими и религиозно-реформаторскими течениями общественной мысли многих стран соответствующих регионов, ориентированы на интересы и потребности различных слоев и классов, основываются на избирательном отношении к традиционному наследию и допускают значительные расхождения в его интерпретации. Мы не ставим перед собой задачи подробно анализировать эти расхождения, сосредоточив внимание на выяснении принципиальных общих положений о развитии экономики в теориях самобытности с тем, чтобы проследить их общее соотношение с теориями модернизации в контексте веберовской традиции.

Создателем и главной социальной базой теорий самобытности являются традиционные элиты — управленческие и политические, религиозные и культурные. Однако неверно, что это всегда бывают реакционные ретрограды, в силу мировоззрения и образования неспособные «вписаться» в новые реалии: многие из них получили образование и работают в ведущих западных научных центрах, хорошо знакомы с теорией и практикой свободного рынка (см.: 58). Кроме того, сами западные ученые часто являются активными разработчиками концепций самобытного развития — например,

известный Е. Шумахер, много писавший о «буддийской экономике» (здесь необходимо отметить, что сторонники самобытного развития часто критикуют Шумахера за то, что разрабатываемая им концепция «промежуточных технологий» и «красоты малого» на деле являются обоснованием зависимого развития «в хвосте» у Запада).

Гуманистическое неприятие западной цивилизации целым рядом европейских и американских исследователей, стремление найти выход из противоречий, перед которыми оказались буржуазные страны на постиндустриальном этапе своего развития, заставляет их искать альтернативы универсальной парадигме промышленного развития и взвинчивания материальных потребностей. Как известно, мыслители марксистского склада видели эту альтернативу в радикальном преобразовании общественных структур. Но нередко исследователи, обращавшиеся к различным регионам Востока, находили желанный тип социального устройства в их социокультурной самобытности [см. 142; 145]. Уже знакомый нам индолог и веберианец Д. Кантовски видит такой тип в гандистской концепции сарвадайи, основанной на традиционном восточном целостном видении мира, на соблюдении баланса материальных потребностей и способов их удовлетворения и духовной самореализации индивида при соблюдении приоритета духовности над материальными факторами существования. Кантовски считает, что не только индийцы должны вернуться к тому «шансу на спасение», которым они располагают в виде возможности вступить на путь особого развития на основе эндогенных куль-



турных ценностей — на путь сарвадайи, но и Запад для того, чтобы выжить, должен пересмотреть ориентации своего развития [145, с. 178].

В этой культурно-идеологической ситуации и возникла основа для интерпретации концепции М. Вебера как обоснования плюрализма форм и направлений хозяйственной деятельности в каждой из великих цивилизаций и для обоснования специфики исторического развития каждой. Авторитетный германский ученый Й. Винкельманн считает, что из концепции Вебера, его анализа социальной структуры и духовно-религиозной жизни Востока отнюдь не вытекает невозможность развития последнего на основе его религиозно-культурной самобытности, например, по типу сарвадайи [143, с. 355].

А. Басс утверждает, что целью Вебера было выявление различий между протестантским экономическим рационализмом и многочисленными формами экономической активности, которые возникают на основе других религиозно-культурных ценностей. Показывая отсутствие экономического рационализма и методической рационализации образа жизни в индийской культуре, Вебер имел в виду лишь сопоставление с особого рода рационализмом Запада, а отнюдь не отрицание восточного рационализма самого по себе [120, с. 10]. По мнению Басса, Вебер стремился подчеркнуть те черты других культур, которые отличают их от западной христианской культуры, но при этом его понимание рационализма было широким, и он признавал наличие самобытных форм рационализма в Индии, Китае, мусульманских странах [120, с. 28],

соответственно которым существуют и разные типы экономического развития [там же, с. 31].

Басс считает, что цели исследовательской работы Вебера были глубже, чем просто выяснение духовно-этических условий экономического роста, и состояли в изучении становления особого типа личности [120, с. 7]. В Европе и особенно Северной Америке протестантизм с присущей ему духовной и социально-психологической системой сформировал комплекс поведенческих стереотипов, установок, ценностных ориентаций, — то специфическое отношение к миру, которое легло в основу формирования особого типа личности — личности современного предпринимателя. Духовный и эмоционально-психологический строй восточных культур и неразрывно с ним связанная социальная система формируют принципиально иной тип личности, ориентации, поведенческие стереотипы и вся психология которой приспособлены к традиционной хозяйственной и социально-духовной жизни и мало соответствуют нормам индустриального общества. Именно личность с присущим ей типом и направлением рациональности определяет возникновение социально-хозяйственной системы соответствующего типа. Поэтому капитализм, органично соответствующий западной личности и культуре, не возникает на Востоке, где формируются другие типы социально-экономической деятельности [120, с. 40]. Вебер, видя всю ограниченность и все недостатки капитализма, считал тем не менее, что он наиболее адекватен западной культуре. Из этого Басс делает вывод, что немецкий социолог одобрил бы стремление Индии создать собственную кон-

цепцию развития, соответствующую самобытной культуре [там же, с. 52–54].

Таким образом, в связи с теориями самобытности реализуются существующие в самой концепции Вебера возможности интерпретации теории рационализации как разнонаправленного процесса. Сторонники такого подхода не только раскрывают богатство теоретической мысли Вебера с новой стороны, но и вносят новые элементы в методологию исследований взаимосвязи религиозно-культурного комплекса и социально-экономического развития общества.

Рассмотрим подробнее теории самобытности в тех их аспектах, которые касаются непосредственно хозяйственного развития незападных обществ в условиях их противостояния лидирующему в области экономики Западу.

## **§ 2. Хозяйственное развитие сквозь призму ценностей социокультурной самобытности**

Теории самобытности рассматривают путь развития цивилизаций сквозь призму стабильности и интеграции социокультурного организма. В основе этой интеграции они видят прежде всего духовные и нравственные ценности традиционной культуры, которым отдается безусловный приоритет по отношению ко всем остальным. В соответствии с этими ценностями определяются стратегические цели и методы развития и разрабатываются принципы экономической деятельности, специфических форм социально-экономического развития, которые долж-

ны обеспечивать стабильность социально-культурного организма перед лицом растущего давления со стороны распространяющейся западной культуры.

Приверженцы самобытного развития жестко критикуют Запад за его бездуховность, губительную для природы и человека погоню за материальными благами и прибылью, пустоту и суетность образа жизни. Главным объектом их критики является «отделение экономики от этики», которое они находят в западной культуре. Западную модель экономики, капиталистическую «модель» сторонники самобытности критикуют за ее отчужденность от человека и его конкретных жизненных интересов и ценностей, за то, что она связана с индивидуализмом и конкуренцией, разъединяющими людей: «Ее можно условно назвать “индивидуалистической”, она основана на жесткой конкуренции, индивидуализме в проявлении жизненных интересов (“каждый сам за себя”), отлаженной иерархобюрократической организации, необходимой в условиях острой конкурентной борьбы; эффективный и качественный труд мотивировался в ней преимущественно материальными интересами» [84, с. 31]. Дезинтеграция общества в результате утраты общих духовных и нравственных ценностей, то, что Вебер называл разрушением «этики братской любви», является наиболее неприемлемой для сторонников самобытности чертой современной экономической модели Запада.

Поэтому главной особенностью теорий самобытности является подчинение бытия и развития общества духовным и нравственным принципам соответствующих цивилизаций: индуизма, буд-

дизма, ислама, конфуцианства и «тихоокеанского пути», «русской идеи» и т. д. Эти высшие принципы провозглашаются основами цивилизационного устройства, консолидирующими и стабилизирующими общество и определяющими его отношение ко всем основным сферам духовности и социальной жизнедеятельности, в том числе к производству, потреблению, распределению, взаимоотношению с природой, к научно-техническому и технологическому развитию.

Индийские сторонники самобытного пути развития исходят из утверждения универсальности и единства индуистской социально-культурной системы на основе общей идентификации, которая осуществляется через принцип дхармы, а индийскую цивилизацию в целом характеризуют как «дхармическую» [122, с. 52–53]. Наличие локальных этических норм для каждой касты и для различных сфер социальной жизни — явление второстепенное по сравнению с принципом дхармы как позитивного органичного социального порядка, естественной всеобщей взаимосвязи вещей [там же, с. 53]. Этот конституирующий принцип индийской цивилизации и обуславливает специфическую органичность ее духовного мира, отсутствие резкой разделенности между материей и сознанием, телом и духом, профанным и сакральным. Человек здесь не отделен от природы, не противопоставит ей, мир предстает как общая иерархия, в рамках которой человек связан как с Богом, так и с животными, и даже с неорганической природой [там же, с. 57. Эта целостность проявляется и в нравственном сознании: дхарма не сводится к кас-

товым и варновым предписаниям, но предполагает гармоничное сочетание как с нормами ашрамов, определяющими общее содержание и смысл основных этапов жизненного пути «дваждырожденных», так и с универсальными этическими императивами, которые предполагают не только конкретные требования дисциплины, правдивости, ненасилия, скромности в быту и сдержанности в эмоциональных проявлениях, но и общие предписания типа «золотого правила нравственности» [125, с. 3–4]. Индуистская этика рассматривается как гармония тщательно разработанных и ритуализованных внешних правил поведения с этическим сознанием индивида, определяющим применение норм в конкретных обстоятельствах [там же, с. 4–5].

Наиболее соответствующими эндогенным духовным основам индийской цивилизации считаются принципы гандизма и путь сарвадайи [120, с. 59]. По мнению его приверженцев, гандизм принципиально отличается как от западных ценностей и поведенческих стереотипов, так и от «умеренных» концепций самобытной модернизации вроде «промежуточной технологии» Шумахера, которую Кантовски считает средством временной компенсации технической неразвитости, скрывающей прозападную по своей сути ориентацию на технократическое развитие и обрекающей страны Востока на постоянное отставание от Европы и Северной Америки [145, с. 179]. Соответствие гандизма «духу» индийской цивилизации определяется в первую очередь тем, что он ставит социально-экономическую и политическую жизнь страны в прямую

зависимость от духовных ценностей, соответствующих основным этическим и мировоззренческим положениям индуизма [120, с. 59].

Главной целью развития общества гандизм провозглашает самосовершенствование на основе стремления к истине в широком религиозно-философском смысле, смирения, ненасилия, т. е. — как непричинение вреда не только физического, но и морального, исключаящее ненависть и предполагающее сострадание и любовь [65, с. 186–192]. Гандистское самосовершенствование носит не индивидуалистический, а коллективистский характер, и хотя основным каналом постижения истины является «тихий внутренний голос» индивида, самосовершенствование каждого возможно лишь при условии самореализации всех [142, с. 52]. При этом в гандизме снимается присущее классическому индуизму противоречие между стремлением к самосовершенствованию, спиритуалистической самореализации личности и необходимостью повседневной практической активности, поскольку труд по производству средств существования является высшей формой жертвенности, «трудом любви», совершаемым во имя общего блага и служащим общему совершенствованию [65, с. 191].

Концепции «исламской экономики» и «исламского социализма» ставят «кораническую» концепцию общества и исторического развития во главу угла и считают реализацию нравственных ценностей ислама первичной по отношению к материальному благосостоянию и экономическому прогрессу. Согласно догмату тоухида, мир един и целостен в своей принадлежности Богу, и это

единство определяет деятельность людей во всех ее формах и направлениях, в том числе и в хозяйственном развитии [ 151. с. 332]. Главную задачу исламской экономической мысли видят в определении «этического кода» мусульманской деятельности с тем, чтобы им руководствовались все участники рынка [50]. При этом сторонники «исламской экономики» не выступают против модернизации и технико-экономического прогресса как таковых — они лишь против отступлений от норм ислама, которые могут быть сопряжены с современным развитием.

«Буддийская экономика» исходит из приоритета буддийских ценностей: как подчеркивает Е. Шумахер, «буддийская экономика сильно отличается от современной материалистической экономики, поскольку видит суть цивилизации не в умножении потребностей, а в очищении самого человека» [178, р. 696]. На сферу экономической деятельности распространяются базовые ценности буддизма — ненасилие, простота, самосовершенствование. С. Тамбиах утверждает, что буддизм стимулирует возникновение экономического рационализма особого рода, отличного от западного. Отличие состоит в том, что рациональная хозяйственная деятельность в буддийских обществах связана не с развитием индивидуализма, а с альтруизмом, коллективизмом и солидарностью [190, с. 1–20]. С точки зрения буддийской (как и гандистской) экономической философии, представляется нерациональной погоня за прибылью и постоянное наращивание производства в ущерб интересам конкретных людей, солидарности, гармонии общества



с природой, а также выполнению религиозных обязанностей и религиозного совершенствования (инвестиции вместо благотворительных пожертвований).

В условиях постсоциалистического развития России в конце 80-х—90-х гг. ряд национально-патриотически ориентированных мыслителей и общественных деятелей поставил вопрос о «русском пути» в развитии экономики, который явился бы органичным развитием «русской идеи» и привел бы хозяйственную и материальную жизнь российского общества в соответствие с традиционными социокультурными идеалами и ценностями, на протяжении многих веков определявшими самобытность России и русских людей. Ценностным ядром «русского пути» является ориентация на соборность и народность, патриотизм, миролюбие и терпимость по отношению к другим народам, самоотверженное трудолюбие и нестяжательство: «русский путь — это ориентация на нашу соборность и смешанную экономику, где достойное место должны занять государственный, частный, и кооперативный секторы экономики, артели, монастырский, казачий и другие уклады» [84, с. 17].

Сторонники «русского пути» в конце 80-х—90-х гг. XX в. обращаются к наследию философов русского «серебряного века», пытавшихся показать, что есть «русская идея», в чем ее духовный смысл и конкретное историческое содержание — прежде всего, к трудам Н. А. Бердяева, С. Н. Булгакова, И. А. Ильина, Л. П. Карсавина, В. С. Соловьева. Они признавали неразрывность духовного и материального начал в человеке и в обществе, в

истории и видели в хозяйственной жизни «обнаружение силы человеческого духа, ...через него осуществляется миссия царственного призвания человека в природе. Хозяйственная жизнь не может быть ни господствующей, ни самодовлеющей. Она должна быть подчинена высшим началам жизни» [10, с. 295].

Приоритет духовных и нравственных ценностей в стратегии развития определяет и ориентацию теорий самобытности на интеграцию общества, на единство, равенство и солидарность в противоположность дифференциации и стратификации. Основой социальной интеграции выступает духовное единство на базе традиционных ценностей, норм, стереотипов поведения и стилей жизни. Гармонии традиционного общества в равной мере противопоставляется как разобщенность и противостояние, возникающие в результате капиталистической эксплуатации, так и взаимное ожесточение классовой борьбы под лозунгами «черного передела». И то, и другое пагубное состояние является следствием капиталистического развития западного типа и оформляется в неприемлемых, с точки зрения традиционной духовности, идеологиях — от либерализма до марксизма. При этом теории самобытного развития как правило терпимо относятся к частной собственности, если только она нажита справедливым и честным путем и не является инструментом эксплуатации, не нарушает единства и гармонии общества и не отвлекает человека от более значимых религиозных и нравственных целей: «Политика экономического равенства ликвидирует в человеке инстинкт

приобретения и обеспечивает... всему обществу возможность посвятить время медитации, ведущей к ниббана» [Цит. по: 1, с. 229].

Теории самобытного развития придают большое значение сохранению единства и гармонии в обществе посредством возложения на государство функции верховного арбитра, организатора справедливого распределения материальных благ. Цель государства в буддийской традиции — «следить за тем, чтобы эгоистические претензии подданных не привели к разрушительной моральной порче» [1, с. 229].

В концепциях «исламской экономики» общественные интересы предпочитают личным и альтруизм является одним из основных принципов общественной, в том числе и экономической жизни. Во имя братства мусульман и гармонии общины специалисты в области «исламской экономики» предписывают отказываться от личной выгоды и справедливо перераспределять прибыль между всеми участниками производственного процесса [150, 69—70].

Высшей духовной основой экономической справедливости и равенства является равенство людей перед Богом, поэтому эксплуатация и угнетение оказывается нарушением высших принципов общественного устройства и подрывом духовных устоев. Каждый член общества должен получать доход и прибыль, соответствующие его реальному вкладу в производство, при этом трудящийся должен в идеале получать столько же, сколько собственник и работодатель, ибо большие различия в доходах противоречат принципу равенства.

Именно в исламских странах реально действует закон, ограничивающий наращивание прибыли в пользу ее перераспределения — закят; исламские эксперты по практической экономике уделяют серьезное внимание проблемам сочетания максимальной прибыльности предприятия с разработкой оптимальных справедливых форм распределения прибылей на предприятиях с различными формами собственности, в акционерных обществах и кооперативах разных типов [50]. Однако специалисты признают, что без государственного вмешательства в процесс распределения, то есть в условиях свободного рынка, принцип «экономической справедливости» и равенства доходов практически невыполним и остается этическим идеалом [162, с. 143].

В то же время именно принцип равенства заставляет исламских теоретиков отказываться от насильственного перераспределения доходов и принимать материальное неравенство людей, а также и институт частной собственности, как должное: человек подчиняется только Богу и никому больше, а Бог создал людей с неодинаковыми характерами и способностями, и было бы несправедливым и преступным лишать людей того, что ими честно заработано [там же, с. 146].

Сторонники самобытного развития Индии также считают интеграцию общества и поддержание социальной гармонии на основе соблюдения моральных и духовных принципов индуизма своей важнейшей задачей.

Ганди и его сторонники считали необходимым сохранение традиционной социально-экономиче-

ской и культурной единицы общества — общины и сельского самоуправления, позволяющих сочетать гармонию внутреннего мира человека с управлением и социальным контролем [142, с. 59–61]. А неотъемлемым следствием равенства и гармонии социальных и духовных начал в индуистском обществе является, по мнению современных индийских мыслителей, особый психологический и эмоциональный настрой, называемый ими «духом братства» [187, с. 26–30] и выраженный в концепции Ганди в этике любви, жертвенности, труда на общее благо. Этот особый духовный настрой реально выражается в привязанности к семье и общине, чувстве ответственности перед ними и защищенности, обеспеченной их поддержкой, в осознании универсальной социальной значимости конкретных характеристик личности: семейного положения, социальной принадлежности, профессиональной квалификации, характера и темперамента, бытовых условий и т. д. Эти свойства индийского массового сознания обусловлены как конкретностью кастовой дхармы, так и привязанностью к традиционным межличностным отношениям, в которых человек становится субъектом социально-экономических отношений не как автономная личность, а как член кастовой и семейной структур.

Сторонники «русского пути» провозглашают православную соборность главной, системообразующей ценностью самобытной русской культуры, противопоставляя ее не только буржуазному индивидуализму и эгоизму, но и коммунистическим «коллективизму», «классовой солидарности», «общественности» [86, с. 107]. Освященное церковью

единство общества конкретно выразилось в традиционных идеалах общинного бытия, артельного труда, взаимопомощи и солидарности [84, с. 32]. На наш взгляд, важнейшим доказательством реальной значимости альтруистического идеала в русской хозяйственной культуре была приверженность российских предпринимателей идеалу общественного служения. При всей сложности мотиваций благотворительной и меценатской деятельности российской хозяйственной элиты [см. 48], важен тот факт, что не богатство и предпринимательские способности сами по себе обеспечивали ей нравственную легитимизацию в глазах общества, а именно служение народу и государству, помощь бедным и обездоленным, меценатство, поддержка науки и образования.

Кроме того, известно, что на протяжении российской истории и наряду с государственным идеалом существовал собственно общественный — корпоративный, соборный идеал. Этот идеал издавна воплощался в общинном и артельном труде российских крестьян и ремесленников и получил свое теоретическое объяснение у мыслителей разнообразной ориентации (Герцен, славянофилы), а также в негосударственном общинно-социалистическом идеале Кропоткина, в идеологии эсеров. Община мыслилась здесь как универсальная основа социальной и духовной жизни народа, ячейка его хозяйственной деятельности и основа преемственности и стабильности в условиях социальных сдвигов. А. И. Герцен писал: «Мастерская, основанная на социалистических принципах, сопутствовала школе и естественным образом соприкаса-

лась с сельской общиной. Деревенские жители, сами состоя в аграрных ассоциациях, создали, века тому назад, в весьма широких масштабах, работничьи ассоциации. Рядом с *постоянной* общиной — *артель*, подвижная община, работничья ассоциация. Эти школы, эти ассоциации являлись в то же время и мостиком между городом и деревней, между двумя ступенями развития» [26, с. 126].

Общинный идеал в свободной от государственной идеологии форме весьма ярко проявился у староверов и в русских сектах, хозяйственные достижения которых широко известны, а также и в добровольных объединениях и кооперативах, которые начали складываться в период нэпа и до всеобщей насильственной коллективизации. Коллективный идеал присутствовал в российском менталитете и в советское время, и силой, противостоящей ему, во все времена было не только давление со стороны государственных структур и идеологий, но и нарастание индивидуализма, который и мыслится сторонниками «русского пути» как один из основных негативных атрибутов западного пути развития.

Призыв к сохранению традиционных форм солидарности в теориях самобытности выступает не только как интегративный механизм, но и как важнейшая основа для развития, ибо именно ячейки традиционной солидарности, подобные японским группам или русской общине, выступают в качестве его основного субъекта.

Соборный, коллективистский идеал не означает стремления к уравнительному распределению. Н. А. Бердяев в «Философии неравенства» писал:

«Уравнение в бедности, в нищете сделало бы невозможным развитие производительных сил. Неравенство есть условие всякого творческого процесса, всякой созидательной инициативы...» [10, с. 292]. Как и практически во всех теориях самобытности, сторонники «русского пути» выступают не против неравного распределения социальных благ как такового, а против несправедливых форм распределения, против несправедливого богатства, порождающего социальные конфликты и страдания масс людей, разрушающего соборное единство общества.

Другой важнейшей идеей, общей для теорий самобытности является разумное ограничение потребления, отказ от погони за богатством и возведения материального благосостояния в ранг главной цели общественного развития, принятие в качестве идеала концепции материального благосостояния, утвердившейся в данной культурной традиции, а не пришедшей с Запада. При этом они не отрицают частную собственность и разумный достаток, соответствующий традиционным нормам потребления и не допускающий эксплуатацию.

Наиболее разработанной и определенной является концепция материальных благ в «буддийской экономике». Ее квинтэссенция — идея «срединного пути», основанная на максимальном благосостоянии при минимизации потребления — «красоте малого», выработке правильного образа жизни и стандарта потребления (1, с. 700).

Простота образа жизни и сознательное снижение стандарта потребления у буддийских экономистов тесно связаны с религиозным императивом



ненасилия, поскольку позволяют людям жить без напряжения, конфликтов, постоянного чувства неудовлетворенности и выматывающей погони за материальным достатком. На уровне конкретной программы «промежуточной технологии» Э. Шумахера идеалу «срединности» соответствует производство на основе местных ресурсов, для местных нужд, на основе местной рабочей силы и с использованием технологий, устаревших в развитых странах, но соответствующих потребностям местного производства и возможностям неквалифицированной рабочей силы [179, с. 53].

Однако не только императив простоты и максимального удовлетворения минимальными средствами составляет суть буддийских представлений о материальных благах. Главное в них то, что потребление не является целью само по себе, а «моральная цель остается превыше всего, материальное благосостояние только вспомогательно» [1, с. 230]. Характер моральной цели определяется высшими ценностями буддизма и социально-культурными традициями буддийских обществ: материальные блага должны служить приобретению религиозных заслуг путем пожертвований монахам, строительства культовых сооружений, совершения обрядов и паломничества, а также накоплению социальных связей, сохранению и поддержанию сети патерналистских отношений [там же, с. 237]. Только экономическая деятельность, направленная на достижение таких целей и получение такого рода материальных благ, является рациональной в контексте буддийских ценностей.

Гандизм признает возможным достижение своей главной цели — самосовершенствования личности — только при снижении материальных потребностей, отказе как от нищенствования, так и от материальных излишеств, погони за роскошью в быту и наращивания производства сверх удовлетворения жизненных потребностей [65, с. 193]. Поэтому для Ганди оказался неприемлемым капитализм с его расширенным производством и индустриальными технологиями.

«Российский путь» характеризуется его приверженцами как ориентированный на «экономику разумного достатка», которая «вовсе не означает ориентации на бедность и экономический застой», хотя и осуждает стремление к богатству как самоцель [84, с. 32]. Представления о материальном благосостоянии в русской культуре нашли отражение в споре «стяжателей» и «нестяжателей», последователей Иосифа Волоцкого и Нила Сорского, о монастырской и церковной собственности в XVI в.: «“Нестяжатели” предпочитают трудовую бедность имениям и даже милостыни, “осифляне” ищут богатства ради социально организованной благотворительности», — так обозначил суть их разногласий Г. П. Федотов [цит. по: 54]. Нил Сорский и его последователи видели суть православного служения в духовном, «внутреннем» труде, который в принципе не мог никак быть связан с собственностью. Иосиф Волоцкий и его сторонники и последователи были приверженцами идеи социального служения церкви, поэтому ее хозяйственная мощь и процветание были необходимы для оказания помощи нуждающимся, поддержки

мирян во времена неурожаев и голода, наконец, для превращения монастырей в культурно-просветительские центры.

Многие мыслители, как классики русского «серебряного века», так и современные приверженцы «русской идеи», увидели в «победе» последователей Иосифа Волоцкого торжество «православия государственного, христианства жесткого... властолюбивого» [86, с. 165], «поворот от Русской идеи», где «русская всечеловечность подменена азиатским чванством, универсализм — партикуляризмом, патриотизм — национализмом, русское смирение — смиренной гордыней, доброта и милосердие — жестокостью внешних требований» [там же, с. 61].

Однако, что особенно важно для понимания «русского пути» в экономическом развитии, в конечном итоге оба идеала оказались принятыми и почитаемыми: и Нил Сорский, и Иосиф Волоцкий были причислены к лику святых; в России пользовались уважением и признанием как подвижники, отказывающиеся от материальных благ во имя духовного спасения, так и хозяева и труженики, умеющие обустроить материальный космос на благо человека. В русском народе всегда жила мечта о материальном достатке и благополучии, хотя надо признать, что успех и богатство никогда не выступали в качестве культурного идеала, оставаясь в подчиненном положении по отношению к более высоким ценностям, таким как духовное и нравственное совершенствование и общественное и государственное служение.

Характерно, что рассуждая о собственности, русские философы рассматривают ее не столько с

политэкономической, сколько с философской точки зрения, как вещественное проявление самовыражения человека, его творческих способностей. Н. Бердяев писал: «Добывание из природы хозяйственных благ есть духовное действие, в котором недра природы раскрываются для приходящего владеть ею мужа» [10, с. 295]. Нужда, отсутствие собственности есть «выражение некосмического состояния мира. Окончательное преодоление материального состояния мира, которое означает некосмическое, разодранное и скованное его состояние» (там же, с. 291), то есть разрушение космического единства материи и духа, лишение человека его творческого, созидательного начала. В то же время, собственность является фундаментальной основой другой базовой ценности русской культуры — патриотизма, поскольку «без собственности, разлитой в народных массах, собственности, ощущение которой перешло, так сказать, в их плоть и кровь... не может быть ни отечества как крова, под который они могут всегда укрыться и который они готовы защищать до последнего, ни ощущения этого отечества, т. е. того, что мы называем великим именем патриотизма» [94, с. 267].

Отмечая духовный, а не меркантильный смысл собственности, ее подчиненное положение в общей системе ценностей, русские мыслители в то же время говорили о пагубности отсутствия собственности у русского крестьянина, что привело к тому, что революция не встретила в русском обществе должного отпора и повлекла не только разрушение политических и экономических устоев общества, но и самого «русского духа» [94]. П. Б. Струве ви-

дел задачу возрождения «русского духа», его «возвращения домой» в создании собственности «как прочного настроения и устремления народных масс» [там же, с. 268]. И можно утверждать, что современные сторонники «русского пути» в целом разделяют это позитивное отношение к собственности, если только ее накопление не противоречит базовым нравственным и духовным ценностям «русской идеи».

Ислам не является аскетической или мироотвергающей религией, и забота о материальном благосостоянии является одной из добродетелей правоверного мусульманина. Однако наряду с предписаниями обеспечивать достойный уровень жизни, Коран и исламское право содержат строгие ограничения на способы добывания собственности, и мораль здесь имеет безусловный приоритет перед ценностью материальных благ как таковых.

Общим для теорий самобытности в вопросе их отношения к собственности является признание того, что она является функцией труда. Вообще труд является одной из самых почитаемых ценностей в теориях самобытности. Эндогенная трудовая аскеза является одним из основных факторов развития и прогресса, признаваемых теориями самобытности, ибо развитие материальной сферы, основанное на эксплуатации людей или природных ресурсов, на биржевой игре или иных видах спекуляции, на любых других нарушениях высших духовно-этических принципов, они не считают легитимным.

Согласно идеалам Ганди, труд является важнейшим средством самосовершенствования, и ка-

ждый человек должен трудиться не только для того, чтобы обеспечивать себе необходимый минимум физического существования, но и для того, чтобы иметь возможность в труде служить людям и добиваться самосовершенствования. Основной формой социально-экономического развития Индии Ганди и его сторонники считали традиционное патриархальное хозяйство, основанное на преимущественно ручном труде мелких ремесленников и крестьян. Рекомендовалось применение лишь самой простой техники — небольших двигателей, насосов, швейных машин и т. п., которые облегчают труд, но, в то же время, не угрожают перерастанием мелкого производства в крупное индустриальное. М. Ганди подчеркивал, что выступает не «против машин как таковых», а «против машин, лишаящих людей работы», что он не является сторонником возврата традиционных примитивных форм труда «ради них самих», но «за возврат только потому, что иначе нельзя занять миллионы крестьян, лишенных работы» [цит. по 56, с. 87]. Индустриализацию он считал злом независимо от социального контекста, в котором она развивается, и считал необходимым максимально возможное ограничение крупной промышленности в Индии [56, с. 88], поскольку распространение капиталоемких и трудосберегающих технологий приводит к безработице и вытекающим из нее негативным социальным и духовным последствиям.

Теоретики «буддийской экономики» также наделяют труд религиозной значимостью. По Шумахеру, он выполняет тройную функцию: дает человеку шанс совершенствовать его способности;

предоставляет ему возможность преодолеть свой эгоцентризм с помощью участия в коллективном труде; и наконец, именно труд является источником необходимых для жизни товаров и услуг. Лишение человека работы, с точки зрения буддийских экономистов, недопустимо не только потому, что лишает его источников средств существования, но и потому, что человек теряет возможность совершенствоваться и дисциплинироваться с помощью регулярных и систематических занятий. Согласно высшим целям «буддийского пути», развитие экономики ориентировано на совершенствование человеческого характера, основным инструментом которого является труд [179, р. 50]. Подобно приверженцам гандистской сарвадайи, сторонники «буддийской экономики» считают необходимым отказаться от трудосберегающих технологий, не считая, однако, наращивание рабочих мест в промышленности самоцелью. С их точки зрения, высокая занятость женщин на производстве (и вообще вне дома) говорит о нерациональном развитии экономики: разумнее, чтобы женщины оставались дома и выполняли свое основное предназначение — воспитывали детей [там же, с. 52].

Труд и досуг являются двумя равноценными и равнозначными сторонами человеческого существования, и если человек лишается какой-либо из них, или между ними нарушается разумная пропорция, то это имеет пагубные последствия и означает либо что материальные блага имеют большую ценность, чем человек, что глубоко неправильно, либо что уделяется недостаточно внима-

ния самосовершенствованию и самодисциплине [178, с. 696]. Согласно Буддхадасе, «Когда совершается такой праведный труд, его можно считать одним из компонентов продвижения по Благородному Пути (*ariyamagga*) для достижения ниббаны» [цит. по: 1, с. 225]. Современное развитие буддийской идеологии идет по пути легитимизации современных видов предпринимательства и новых экономических ролей в бизнесе и индустриальном производстве с помощью традиционных понятий и ценностей [193, с. 79].

В концепциях «исламской экономики» труд также занимает важное место. Под трудом понимают деятельность индивида, направленную на изменение окружающего мира в целях обеспечения себя необходимыми материальными средствами к жизни, а также интеллектуальное творчество, которому придается не менее важное значение, чем непосредственно производственной деятельности [66, с. 83]. Мусульманские теоретики высоко ценят созидательную активность и в современных условиях призывают верующих к освоению новых технологий, повышению квалификации и профессиональному совершенству [50, с. 53]. Упорный созидательный труд и наращивание экономического потенциала при приоритете исламских духовных и нравственных ценностей является для мусульманских идеологов одним из основных направлений мирного джихада — борьбы за укрепление позиций исламского мира и соревнования с Западом. Поэтому разработчики теории «исламской экономики» уделяют серьезное внимание осмыслению, идеологическому оформлению, легити-



мизации на основе исламских ценностей современных видов трудовой, в том числе предпринимательской и индустриальной деятельности, дифференциации социально-экономических ролей и разделения труда, оправданию прибылей и капиталов [49, с. 53–54].

В концепции «русского пути» труд также выступает как одна из основных ценностей. Прежде всего справедливая, легитимная собственность мыслится исключительно как функция труда. В соответствии с православной традицией, труду приписывается, с одной стороны, дисциплинирующая и воспитующая роль, а с другой, — он рассматривается как проявление творческих сил человека: труд «никогда не сводился к совокупности действий или навыков, а рассматривался как *проявление* духовной жизни, причем трудолюбие было характерным выражением духовности» [86, с. 73]. Именно как духовное начало, а не как источник обогащения мыслят труд сторонники «русского пути», противопоставляя альтруистические ориентации русского труженика («от трудов своих сыт будешь, а богат не будешь», «трудом праведным не наживешь палат каменных») «бездуховности» методичного трудолюбия и накопления западного бюргера [там же, с. 71].

Православный идеал трудолюбия, как и понимание собственности, воплотился в споре «стяжателей» и «нестяжателей». У Нила Сорского и «нестяжателей» он состоял в «умном делании», то есть во внутреннем, духовном труде, мистическом созерцании, борьбе с греховными помыслами. «Внешняя» трудовая аскеза, если она не сопрово-

ждалась «внутренним» трудом, не имела для преп. Нила ценности, и его сподвижники занимались не столько хозяйственной работой, сколько молитвенным созерцанием и интеллектуальным трудом (переписыванием древних книг, переводами и т. п.), отрешаясь от мира не только с его трудами и суетой, но и всеми проблемами и противоречиями. Иным было представление о месте труда в православном монашеском идеале у Иосифа Волоцкого и «стяжателей». Здесь на первом месте было социальное служение церкви, помощь бедным и обездоленным, смягчение мирской несправедливости, и одной из основ социального служения была трудническая аскеза монахов. Усилия по организации хозяйственного, «внешнего» космоса ставились выше, чем духовный подвиг (отсюда и порицание «стяжательства» за подрыв высокого духовного идеала православной культуры). Однако и в «стяжательстве» труд и приобретаемые им блага имели не корыстный характер, а были призваны служить общему благу [54].

Что касается предпринимательства современного типа, то теории самобытного развития не отрицают его, если только оно не противоречит базовым духовным и нравственным ценностям соответствующих культур, не ведет к дезинтеграции общества, эксплуатации и забвению традиционной общности людей. В контексте современной реформации индуизма, буддизма, ислама, в процессе возрождения русских православных ценностей предпринимаются усилия по легитимизации бизнеса в соответствии с культурной традицией, наделению его смыслом общественного служения, выполнения дхармы, накопления заслуг и т. п.

Осмысление в духе идеи самобытного развития национального освобождения и самоопределения, обретения независимости и поиска собственного места в меняющемся мире дает мощный стимул для интенсификации экономического развития и модернизации. Хрестоматийным является пример Японии, где самурайский кодекс чести и этика служения были сознательно переориентированы на предпринимательскую и административную деятельность. Реже приводится пример индийского национально-освободительного движения, в рамках которого еще в конце XIX в. широко обсуждалась проблема достижения экономической независимости и самостоятельного развития хозяйства на благо собственного народа, а не метрополии. Протест против колониализма у таких известных деятелей индийского национально-освободительного движения и идеологов ИНК как Ладжпат Рай, Р. Ч. Датт, Г. К. Гокхал, Дадабхай Наороджи и других перерос в осознание необходимости обретения Индией не только политической, но и экономической независимости. Экономический потенциал воспринимался индийскими идеологами как одна из главных предпосылок и условий свободного развития страны в целом, и они призывали к интенсификации всех видов производственной, коммерческой, финансовой деятельности независимо от форм собственности, укладов, кастовых и классовых отношений.

Практическое выражение призывы национальных лидеров к развитию экономики получили в лозунгах кампании *свадеши* — перехода на производство и потребление товаров, произведенных

исключительно в Индии. Эта кампания вылилась в массовый бойкот английских и прочих импортных товаров. О значимости и весомости этих действий для индийского национального сознания свидетельствует текст следующей клятвы, принятой в храме богини Кали в 1905 г.: «Мы клянемся в священном присутствии богини Кали в этом святом месте, что не будем, насколько это практически возможно, использовать иностранные товары или покупать в иностранных магазинах те товары, которые имеются в наличии в отечественных магазинах, или покупать что-либо, сделанное иностранцами, если это может быть сделано нашими согражданами» [цит. по: 73-а, с. 316]. Современники свидетельствовали о размахе и массовости кампании бойкота: «Свадебные подарки возвращались обратно, если в них включались иностранные изделия, аналогичные тем, которые могли быть изготовлены внутри страны. Духовные лица часто отклоняли приглашения совершить богослужения там, где в качестве подношения богам фигурировали иностранные изделия. Гости отказывались присутствовать на празднествах, если при изготовлении пищи применялись соль или сахар иностранной доставки. Так велико было влияние общественного мнения, что ни один бенгалец не мог и думать о приобретении дхоти или сари заграничного производства. Если он хотел это сделать, соблазненный дешевизной, то должен был делать это в часы мрака, когда ничьи глаза не следили за ним под покровом ночи, когда можно было избежать наблюдения» [цит. по: там же].

Результатом кампании под лозунгом «Покупай индийское!» был рост ремесленного производства и

индийских коммерческих и финансовых фирм, Индия наполнилась отечественными товарами, которые преобладают на ее внутреннем рынке и по сей день, а также и составляют существенную долю экспорта. Индийское государство после обретения независимости придерживалось курса на поддержку отечественных производителей, а аналитики считают «экономический национализм» одной из существенных особенностей развития Индии конца XIX—XX вв. [121-а, с. 738].

Весьма важным вопросом в связи с выяснением роли теорий самобытности в ценностном обосновании современного развития незападных обществ является их отношение к научно-техническому прогрессу. Здесь наблюдается разброс оценок от враждебности гандизма, осторожности буддизма до принятия и попыток найти эндогенные стимулы для него в концепциях «русского пути».

Е. Шумахер указывает, что для буддийского сознания неприемлемо современное западное технологическое развитие, поскольку технология, являясь продуктом человеческого творчества, развивается по иным законам, чем человек, общество и природа, она не знает ни самоограничения, ни самоочищения, противоречит человеческой природе, навязывая ей свои бездуховные законы бытия, превращая человека в простой придаток машин и компьютеров [179, с. 136]. Выход, найденный сперва М. К. Ганди, а затем оформленный Шумахером в концепцию «промежуточной технологии», состоит в том, чтобы найти такой уровень технико-технологического развития, который представлял бы собой «технологию с человеческим лицом» [там

же, с. 138], которая вместо того, чтобы делать человеческие руки и мозги ненужными, помогала бы им стать более совершенными и производительными, которая бы сочетала удовлетворение потребностей общества и человека со здоровой окружающей средой, не допускала бы эксплуатации невозобновимых природных ресурсов. Такая «промежуточная технология» или, как ее еще называет Шумахер, «self-help technology» («технология помощи самим себе»), основывается на применении относительно простой техники и технологии, отсталой по сравнению с последними достижениями научно-технического прогресса, но прогрессивной по сравнению с рутинной традиционной технологией. По мнению Шумахера, она способствует прогрессу отсталых обществ, так как лучше соответствует качеству местной рабочей силы, уровню образования, профессиональной подготовки, а главное — менталитету незападных культур.

Однако, как мы уже отмечали выше, у Шумахера немало критиков, считающих, что «промежуточная технология» представляет собой не принципиально отличный от западного самобытный путь, а лишь продвижение по западному пути с запрограммированным отставанием. Такое отставание является неприемлемым для активного в отношении к миру ислама, ориентированного на соревнование с неисламским миром. Поэтому теоретики «исламской экономики» призывают к освоению современных технологий и развитию собственных высокотехнологичных и наукоемких отраслей промышленности как к необходимому звену в общей стратегии «исламского развития» и

соревнования с Западом. Главным условием развития современных технологий и связанных с ними отраслей производства является его подчинение исламским духовным и нравственным ценностям.

Современные сторонники «русского пути» также считают необходимым дальнейшее движение России по пути научно-технического прогресса. Они отмечали, что «русский дух» благодаря его всечеловечности, отсутствию национального эгоизма, традиции самокритичности и реализма, живому интересу ко всему новому и творческой восприимчивости оказался весьма благоприятной средой для развития науки, в которой воплотились все его лучшие черты [см. 53]. Именно приоритет духовного начала явился основой для новаторства русской науки и техники, ее выживания и развития в самые тяжелые периоды истории, и объясняет ее ориентацию не на повседневные нужды, а на решение глобальных проблем человечества: «Испытания, порой нечеловеческой тяжести, порождали у нас не повседневные всеобщие заботы лишь о куске хлеба, не накопительство, а, напротив, равнодушие к материальным благам и дерзновенные мечты о будущем, казалось бы, невозможном» [84, с. 127]. Блестящим подтверждением этому явилось развитие русской авиационно-космической науки, мировое лидерство которой стал результатом не только усилий конструкторов и инженеров, но и реальным продолжением идей философов Н. Ф. Федорова, К. Э. Циолковского и их последователей. И именно авиационно-космической науке и технике придается сторонниками «русского пути» особое значение: «Русский космос

давно перестал быть у нас чисто технической сферой деятельности людей. Космическая наука и техника должны быть вписаны в философию Российского государства и народа, в историю и социально-политический строй. Необходимо теснейшее взаимодействие наших инженеров и ученых с... теми, кто сегодня трудится над развитием Русской идеи, осмыслением русского пути в истории и народном хозяйстве» [там же, с. 134].

В то же время необходимо отметить, что именно вопросы современного научно-технического прогресса, высоких технологий, в том числе и информационных, их соотношения с духовными ценностями самобытных культур и религиозным менталитетом не получили пока достаточной разработки в трудах приверженцев самобытного пути. Этим же страдают и разработки «русского пути», несмотря на то, что именно в России уже существует наука и высокие технологические производства постиндустриального уровня, а также значительный слой людей, занятых высокоинтеллектуальным трудом и являющийся социально-культурной базой постиндустриального развития России.

Однако нельзя утверждать, что теории самобытности полностью ориентированы на «вчерашний день». Есть идеи, которые активно заимствуются западными интеллектуалами именно в самобытных культурах незападного мира. Речь идет о защите окружающей среды и экологических ценностях.

Концепции самобытного развития, основанные на буддийских и индуистских ценностях, в качестве одного из ведущих моральных императивов предполагают распространение принципа ненаси-



лия на отношение к природе. В индуистском и буддийском сознании мир предстает как целостная система, где человек и природа не противостоят друг другу, а просто занимают различные уровни в общей иерархии форм бытия, поэтому развитие, органичное духовным ценностям восточных цивилизаций, предполагает сохранение гармонии с окружающей средой как важнейшее условие наращивания производства и современных технологий. Природа воспринимается здесь не как «кладовая», из которой можно бесконечно черпать ресурсы, и не как «мастерская», где можно все волюнтаристически преобразовывать по собственному произволу, а как единый космос, частичкой которого является человек. Поэтому благополучие человека, прогресс общества определяются не насильственным преобразованием природы по прихоти человека, а познанием истинных законов космоса и подчинением им всего бытия и развития общества. Природа является сбалансированной, самоочищающейся системой, в отличие от основанного на современной технологии потребительского общества, в своем росте разрушающего не только самого себя и человеческую природу, но и природу окружающую. По мнению теоретиков самобытного развития и солидарных с ними западных экологов, на современном этапе сверхразвития техники и производства истинный прогресс состоит не в наращивании их масштабов, а в гармонизации с природой [179, р. 146–147].

Сторонники «русского пути» в развитии хозяйства также настаивают на «воспитании экологической культуры, восстановлении единства че-

ловека и природы на Руси» [84, с. 217]. Для этого необходимо отказаться от культивируемых в социалистический период установок на насильственное преобразование природы, подчинения ее сиюминутным интересам и потребностям человека и вернуться к традиционной для России гармонии человека и природы: «надо окончательно отказаться от образа “неисчерпаемой кладовой” и принять образ Матери-земли, традиционной для страны, охраняемой самой Богородицей» [там же].

Таковы, в целом, основные характеристики и общая структура концепций экономического развития на основе самобытных духовных и нравственных ценностей, разрабатываемых мыслителями практически всех незападных культур. Каково их место в реальной стратегии развития, в реальной экономической и социальной политике, проводимой в незападных странах?

Прежде всего, необходимо отметить, что теории самобытности вообще и самобытного развития в социально-экономической сфере в частности являются постоянной идеологической и духовной антитезой экспансии Запада и отражают устойчивость социокультурных и духовных факторов развития мировых цивилизаций. Ведущие теоретики мирового развития, например, С. Хантингтон, констатируют постоянство цивилизационных, культурных различий, которые оказываются более устойчивыми, чем государственные, политические, идеологические системы, военные блоки и стратегические союзы и не нивелируются с развитием единой мировой культуры [см. 100]. Подтверждением этому выступает рост фундаментализма не только в исламских

странах, где он выступает постоянным и мощным фактором как внутренней, так и внешней политики, но и в Индии и Юго-Восточной Азии, а также устойчивость «духовной оппозиции» в России, настаивающей не на возврате в социалистическое прошлое, а на сохранении и поддержании самобытного характера русской цивилизации.

Является ли самобытность принципиальной антитезой модернизации и прогресса? Нам представляется, что теории модернизации в их современном, синтетическом варианте, признающие необходимость учета эндогенных социокультурных, духовных особенностей незападных обществ, главным, принципиальным отличием от теорий самобытности имеют приоритет развития, в то время как последние делают акцент на сохранении стабильности и единства общества. Таким образом, теории модернизации и самобытности ориентируются на решение двух необходимых и взаимосвязанных, но противоположных по своему вектору проблем: социокультурной дифференциации, развития, и социокультурной интеграции, единства. И хотя каждое направление жестко полемизирует с противоположным, эта полемика носит скорее идеологический характер. В крайних вариантах абсолютизация одного из векторов развития (вестернизация или фундаментализм) приводят к мучительным социальным конфликтам и потрясениям. Гармония процессов обновления и поддержания единства и устойчивости обеспечивает бесконфликтное развитие на основе синтеза традиционных и современных ценностей и структурирования общественных систем.

## ЗАКЛЮЧЕНИЕ

Подводя итоги, можно сформулировать следующие общие выводы о значении социокультурных факторов для хозяйственного развития и месте концепции М. Вебера в современных теориях модернизации:

1. Методологической основой веберовской концепции влияния духовных факторов на хозяйственное развитие является теория рациональности, выделяющая различные типы рационализации деятельности в каждой из великих мировых цивилизаций, имеющих свою социокультурную структуру и специфику. Индустриальный капитализм является историческим итогом развития рациональности западной культуры, в то время как восточные цивилизации развиваются в соответствии со свойственными им типами рациональности.

2. Современная веберiana интерпретирует веберовское видение исторического развития в духе плюрализма его путей и моделей в соответствии с самобытными типами рациональности.

3. Современные теории развития в ходе своей эволюции пришли к необходимости учета его социокультурных факторов, прежде всего предпринимательской и трудовой культуры, которые принимают все более обязательный характер.

4. Необходимые векторы любого развития — баланс интеграции и дифференциации, устойчивости и изменений, единства и развития. Теории модернизации делают основным предметом своего рассмотрения факторы активизации изменений, процессы социокультурной дифференциации, в то время как теории самобытности концентрируют внимание на эндогенных формах интеграции, поддержании единства и сохранении идентичности общества и личности в условиях современных преобразований.

5. Необходимыми элементами хозяйственной культуры являются этика успеха, активизирующая предпринимательство и стимулирующая новые виды хозяйственной деятельности, с одной стороны, и нравственная легитимизация экономических инноваций и накопления капитала меньшинством в глазах большинства населения, с другой.

6. В условиях вступления в постиндустриальную эпоху культура вообще и эндогенная специфика Востока приобретают новое принципиальное значение. Вестернизация отвергается уже самим Западом (постмодерн — самокритика Запада). Облик нового общества во многом определяется восточными культурами, которые уже невозможно игнорировать как мировую «периферию». Хозяйственная культура Востока в современных условиях раскрыла свой потенциал, и экономический прогресс уже не связывается только с достижениями Запада.

7. На современном уровне концептуального знания теории самобытности не противоречат теориям модернизации, т. к. утверждаемые ими цен-

ности интеграции признаны как необходимый компонент развития. С другой стороны, сторонники самобытности проявляют все больше интереса к стимулам современных типов хозяйственной активности, социокультурной дифференциации и развития. Можно констатировать, что противостояние теорий самобытности и модернизации носит скорее идеологический, чем теоретический характер.

Отношение незападного мира, включая Россию, к «вызову» Запада определяется стремлением найти собственный ответ на него, т. е. найти свое место в системе новых миросистемных связей. И это место зависит от ряда факторов, среди которых первостепенное значение имеют: а) уровень экономического развития и его динамика и б) тип социокультурного и социополитического устройства данного общества. Опыт ряда стран Дальнего Востока и Юго-Восточной Азии свидетельствует о том, что для интенсивного рывка в современных видах производства необязательно всеобъемлющее заимствование западной хозяйственной культуры с такими ее атрибутами как приоритет достижительных ориентаций, индивидуализм, конкуренция и т. п. Эндогенные формы трудовой и предпринимательской культуры оказываются эффективнее неорганичных заимствований, разрушающих устойчивые социокультурные отношения.

Как практика современной модернизации, так и достижения веберианы подтверждают то положение, что успешное осуществление социально-экономических преобразований требует баланса дифференциации и интеграции, развития и устой-

чивости. Накопление богатства и новые виды деятельности, которые требуют дальнейшей дифференциации социальных структур и мобильности новых слоев, нарушают сложившееся принципы социальной регуляции и подрывают прежние ценностно-нормативные основания. В то же время для возникновения самих новых форм хозяйственной культуры в обществе необходима определенная система стимулов и мотивов, «этика успеха», соотношенная с широко принятыми ценностями трудовой этики и с идеалами религии. Тем самым обеспечивается нравственное оправдание успехов активного меньшинства в глазах большинства общества.

Первичная модернизация в странах Западной Европы сопровождалась распространением аскетических установок, ориентаций на инвестиции, а не на потребление. Накопление богатства в духовно-этической системе протестантизма становилась компонентом бесконечного процесса его воспроизводства. В то же время благодаря этике трудовой аскезы, уравнивавшей предпринимателя и работника, протестантизм оправдал рост богатства, сделал новое предпринимательство нравственно легитимным.

В ходе тех процессов реформации, которые имели место в странах Востока, а также в дореволюционной России, были выявлены духовные ресурсы самобытной хозяйственной этики, способствовавшей как активизации хозяйственной деятельности, так и их нравственному оправданию.

Предметом теорий модернизации в культурологическом плане являются поиски стимулов для современного развития — в форме заимствования

западных стереотипов предпринимательской культуры в контексте вестернизации, поисков местных аналогов протестантской этики или тех ценностей и субкультур, которые могли бы выступать в их качестве, в современных синтетических теориях. Предметом теорий самобытности является в первую очередь поддержание единства общества, сохранение традиционных форм солидарности и поддержания социальной справедливости. Нарушение этих принципов неизменно связывается с вторжением инородных западных ценностей, что влечет за собой дестабилизацию, хаос и утрату социокультурной идентичности.

Теории модернизации долгое время рассматривались, да и сейчас рассматриваются как альтернатива теорий самобытности. Изначально, в период своего становления, когда модернизация понималась однозначно как движение к «модернити», а теории самобытности с антизападным пафосом противопоставляли ему традиционное единство, это было действительно так. Однако оба направления теоретической мысли эволюционировали. Теории модернизации все больше признавали значимую функциональную роль самобытных культурных ценностей (чему способствовал повсеместный рост интереса к теоретическому наследию М. Вебера и его интерпретации в рамках веберианы). Теории самобытности, в свою очередь, стали уделять все больше внимания проблемам поисков эндогенных стимулов хозяйственной деятельности и социально-экономического творчества.

На более позднем этапе, когда теория модернизации принимает зрелый характер, прежнее



теоретическое противопоставление модернизации и самобытности, развития и устойчивости, дифференциации и интеграции снимается и выявляются условия их симбиоза и синтеза, придающих развитию устойчивый характер. Лучшим примером тому является опыт как самого Запада, так и Японии, где активизация хозяйственной инициативы и развитие новых ее форм не разрушало традиционные системы интеграции, а встраивалось в них.

Современный мир уже ушел от социокультурных форм, описанных М. Вебером. Запад вступил в эпоху постиндустриального развития, которая демонстрирует новые формы хозяйственной, как предпринимательской, так и трудовой, культуры. Переход к постиндустриальному обществу был сопряжен с критикой многих тех черт собственной культуры, которые Вебер выделил как ее существенные признаки, прежде всего целе-рациональность и абсолютизацию прагматического и рассудочного начала в ущерб духовным, нравственным, эстетическим и психологическим сторонам бытия человека. Этот «бунт против Запада» на самом Западе заставил обратиться к опыту Востока, прежде всего Японии, где те социокультурные особенности, которые казались Веберу препятствием капиталистическому пути развития, сформировали самобытные, но в современных условиях не менее эффективные системы хозяйственной культуры. Страны, с опозданием и неполно осуществившие проект «модернити», на новом этапе развития оказались даже образцом для Запада, который активно заимствует, к примеру, некоторые элементы японского менеджмента, восточной экологической и телесной культуры.

Постмодернистские реалии уже не вписываются в картину мирового развития как гонки отсталой периферии за передовым центром, самобытная культура уже не третируется как неразвитая за свое несходство с западной. В постиндустриальную эпоху тенденции интеграции и дифференциации принимают глобальные формы. Мир становится все более единым, но в каждой его части растет стремление к сохранению своей самобытности, усиливается борьба против растворения в новой мировой цивилизации. Наибольшую эффективность в экономическом развитии демонстрируют те общества, которые сохранили традиционные ценности и нормы с их интегративным потенциалом, используя в то же время их активные, творческие установки для переориентации на новые виды деятельности.

Социально-культурные факторы развития современного общества, исследование которых вошло в научный обиход благодаря концепции Вебера, приобретают все большее значение для понимания его реалий. Данные Вебером оценки характера влияния различных религиозно-культурных систем на формирование типа хозяйственной культуры, сложившегося на Западе и ставшего основой культуры «модернити», несмотря на их многостороннее переосмысление и переоценку, сохранили свою методологическую и эвристическую значимость. Основная ценность вклада Вебера в становление современных синтетических теорий модернизации состоит в том, что он показал различия в глубинных духовных предпосылках хозяйственных ориентаций, формирующих принципиально

различные социально-экономические системы. Констатация таких различий требовала ответа и на более общий вопрос: как в историческом плане соотносятся различные социокультурные образования, должны ли они постепенно эволюционировать в направлении универсального образца (отождествляемого с западной «модернити») и вырабатывать у себя соответствующие ценности и нормы, или же каждое из них может развиваться по собственному пути, и мировое развитие предстанет не как однолинейное и однонаправленное, а как система различных самобытных путей. Сам Вебер не дал однозначного ответа на этот вопрос, и он стал основным для современных теорий модернизации и самобытности.

Роль и место самобытных социокультурных ценностей в процессах экономического обновления оцениваются по-разному в зависимости от общей парадигмы развития в широком диапазоне от «груза традиционности», тормозящего модернизацию, до единственно плодотворной основы и среды для продвижения по органичному самобытному пути.

Важнейшим компонентом теорий развития с самого их возникновения стали концепции хозяйственной — трудовой и предпринимательской — культуры. Вебер, начавший с исследования духовно-этических предпосылок становления капиталистического предпринимательства, пришел к созданию развитой теории влияния духовной жизни общества — его религиозных, мировоззренческих, этических ценностей — на хозяйственное развитие. В рамках созданной Вебером масштабной

культурологической компаративистики, в которой получили освещение основные черты хозяйственной культуры великих цивилизаций — протестантского Запада, Индии, Китая — были сформулированы основные вопросы, поисками ответов на которые заняты и современные теории модернизации. Прежде всего это вопрос о способности обществ Востока развиваться по пути капиталистического развития, об адекватности сложившейся там ментальности требованиям модернизации.

Концепция Вебера оказала столь существенное влияние на современные теории развития, на наш взгляд, вследствие того, что она, предлагая разработанную методологию исследований и основные подходы к сравнению цивилизаций буржуазного Запада, с одной стороны, и традиционного Востока, с другой, не дает категоричного однозначного ответа на вопрос о том, должны ли эти последние в будущем развиваться по единому универсальному пути или они могут найти собственный путь, адекватный их социокультурным основаниям. В рамках современной веберианы разрабатываются различные интерпретации веберовской концепции духовных, религиозно-культурных предпосылок хозяйственного развития — от требования отказа от эндогенного наследия и полной вестернизации до поисков органичного соединения эндогенных и современных ценностей в синтетических теориях модернизации. В контексте веберианы обосновываются также и поиски самобытного пути развития на основе сложившихся представлений о благе для общества и рациональном экономическом поведении.

●

## Библиография

1. Агаджанян А. С. Буддийский путь в XX веке. М., 1993.
2. Артахаштра. Наука политики. Пер. с санскрита // Отв. ред. В. В. Струве. М., Л., 1969.
3. Александров Ю. Г., Славный Б. И. Капитал и трудовые ресурсы Востока // Исторические факторы общественного воспроизводства. М., 1986.
4. Американское предпринимательство в информационную эру. /Научно-аналитический обзор/. М., ИНИОН, 1994.
5. Ахиезер А. С. Социокультурная динамика России: К методологии исследования // Политические исследования. 1991, №3.
6. Ахиезер А. С. Социально-культурные проблемы развития России. Философский аспект. М., 1992.
7. Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В. «Русский путь» / Бакштановский В. И., Согомонов Ю. В. Честная игра: нравственная философия и этика предпринимательства. Томск, 1992.
8. Барг М. А. «Идеальные типы» Макса Вебера и категория «классическое» в марксистском историзме. // Вопросы философии, 1986, №7.
9. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М., 1993.
10. Бердяев Н. А. Философия неравенства. Письма к недругам по социальной философии. Письмо двена-

дцатое. / Русская философия собственности. СПб., 1993.

11. *Бородай Ю.* Возможна ли в России протестантская этика? // Наш современник, 1990, № 10.
12. *Бородай Ю.* Третий путь // Наш современник, 1991, №9.
13. *Булгаков С. Н.* Философия хозяйства. М., 1990.
14. *Булгаков С. Н.* Православие. М., 1991.
15. *Булгаков С. Н.* Народное хозяйство и религиозная личность // С. Н. Булгаков. Сочинения. т. II. М., 1993.
16. *Бурыйшкін П. А.* Москва купеческая. М., 1990.
17. *Васильев Л. С.* Традиционный Восток и марксистский социализм / Феномен восточного деспотизма. М., 1993.
18. *Вебер М.* Исследования по методологии науки. Ч. 1,2. М., 1980.
19. *Вебер М.* и методология истории (Протестантская этика) Вып. 1,2. М., 1985.
20. *Вебер М.* Избранные произведения. М., 1991.
21. *Гайденко П. П.* Понятие рациональности в социологии М. Вебера (обзор) // Рациональное и иррациональное в современном буржуазном сознании (Реферативный сборник). Вып. 2., М., 1979.
22. *Гайденко П. П.* Социология М. Вебера. // История буржуазной социологии XIX — начала XX веков. М., 1979.
23. *Гайденко П. П.* Макс Вебер о методологии социальных наук // Вебер М. Исследования по методологии науки. Ч. 1, М., 1980.
24. *Гайденко П. П.* Социология Макса Вебера. // Вебер М. Избранные произведения. М., 1991.
25. *Гайденко П. П., Давыдов Ю. В.* История и рациональность: социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М., 1991.
26. *Герцен А. И.* Prolegomena // Русская идея. М., 1992.



27. Грейсон Дж., О'Делл К. Американский менеджмент на пороге XXI века. М., 1992.
28. Гудков Л. Д. Специфика гуманитарного знания (Критика концепции Макса Вебера). М., 1976.
29. Давыдов Ю. Н. Гомо экономикус // Диалог, 1990, №14.
30. Давыдов Ю. Н. Веберовская концепция капитализма. // Социологические исследования, 1994, №8-9.
31. Давыдов Ю. Н. «Картины мира» и типы рациональности // Вебер М. Избранные произведения. М., 1991.
32. Давыдов Ю. Н. Вебер или Ленин: кто прав? // Диалог, 1991, №15.
33. Давыдов Ю. Н. Тоталитаризм и проблемы трудовой этики // Вопросы философии, 1992, №1.
34. Давыдов Ю. Н. Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика) // Вопросы философии, 1994, №2.
35. Дюркгейм Э. О разделении общественного труда: Метод социологии. М., 1991.
36. Ерасов Б. С. Социально-культурные традиции и общественное сознание в развивающихся странах Азии и Африки. М., 1982.
37. Ерасов Б. С. Культура, религия и цивилизация на Востоке: Очерки общей теории. М., 1991.
38. Ерасов Б. С. Социальная культурология. Ч. 1,2. М., 1994.
39. Ерасов Б. С. Одномерная логика российских модернизаторов // Общественные науки и современность, 1995, № 2.
40. Законы Ману. М., 1969.
41. Зарубежный Восток и современность, Т. 3. М., 1980.
42. Замошкин Ю. А. Бизнес и мораль // Философские исследования, 1993, №1,2.
43. Зарубина Н. Н. Современная веберiana о роли индуизма и буддизма в хозяйственной жизни // Куль-

- турные и литературные процессы в странах Востока. М., 1987.
44. Зарубина Н. Н. Ценностные предпосылки модернизации восточных обществ. Критический анализ веберовской традиции (Обзор) // Восток в современных культурологических интерпретациях (Сборник обзоров). М., 1989.
  45. Зарубина Н. Н. Самобытный вариант модернизации // Социологические исследования, 1995, №3.
  46. Зарубина Н. Н. Российское предпринимательство: идеи и люди // Вопросы экономики, 1995, №7.
  47. Идеология Реформации и ее роль в становлении буржуазного общественного сознания // Философия эпохи ранних буржуазных революций. М., 1983.
  48. Индия и Китай: две цивилизации — две модели развития // Мировая экономика и международные отношения, 1988, №4.
  49. Ионова А. В. Тенденции разработки социально-экономической тематики современными мусульманскими теоретиками // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.
  50. Ионова А. В. Исламский взгляд на проблему человека в условиях рыночной экономики // Вопросы экономики, 1993, № 8.
  51. Каплан А. Б. Рационализация или волюнтаризм? Веберовская проблематика в современной западноевропейской литературе по вопросам развития (Обзор) // Критический анализ буржуазных теорий модернизации (Сборник обзоров). М., 1985.
  52. Капустин Б. Г. Концепция «идеальных типов» Макса Вебера и познание многообразия исторической действительности // Философские науки, 1981, №1.
  53. Кареев Н. И. О духе русской науки // Русская идея. М., 1992.
  54. Коваль Т. Б. Православная этика труда // Мир России, 1994, № 2, (Т. III).
-



55. Колонтаев А. П. Низшие формы производства в странах Южной и Юго-Восточной Азии. М., 1975.
56. Комаров Э. Н., Литман А. Д. Мировоззрение Мохандаса Карамчанда Ганди. М., 1969.
57. Корнилов М. Н. О типологии японской культуры // Япония: культура и общество в эпоху НТР., М., 1985.
58. Корнилов М. Н. Корни японского трудолюбия (Обзор культурологических концепций). — Человек: образ и сущность. Номо faber. Номо oeconomicus. М., 1993.
59. Красильщиков В. А. Модернизация в России на пороге XXI века // Вопросы философии. 1993, №7.
60. Критика теорий модернизации: Обзор ИНИОН. М., 1985.
61. Крылов В. В. Традиционализм и модернизация деревни развивающихся стран в условиях НТР // Аграрные структуры стран Востока. М., 1977.
62. Кульпин Э. С. Человек и природа в Китае. М., 1991.
63. Куценков А. А. Эволюция индийской касты. М., 1983.
64. Лисюткина Л. Л. М. Вебер и современная буржуазная социология религии (Обзор) // Социология религии (Реферативный сборник). М., 1978.
65. Литман А. Д. Современная индийская философия. М., 1985.
66. Лукьянов А. К. Взгляды шиитских идеологов Ирана на проблемы собственности в контексте «исламской экономики» // Ислам. Проблемы идеологии, права, политики и экономики. М., 1985.
67. Макаренко В. П. Вера, власть и бюрократия. Критика социологии М. Вебера. Ростов-на-Дону, 1988.
68. Маркс К. Капитал // Маркс К., Энгельс Ф. Соч., Т. 23.
69. Модернизация в России и конфликт ценностей. М., 1993.

70. Модернизация: зарубежный опыт и Россия. М., 1994.
71. Мюрдаль Г. Современные проблемы «третьего мира». М., 1972.
72. Неру Дж. Открытие Индии. М., 1955.
73. Неусыхин А. И. Эмпирическая социология Макса Вебера и логика исторической науки // Неусыхин А. И. Проблемы европейского феодализма М., 1974.
- 73-а. Новая история стран Азии. М., 1995.
74. Нэбитт Дж., Эбурдин П. Что нас ждет в 90-е годы. Мегатенденции: Год 2000. М., 1992.
75. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали. М., 1987.
76. Панарин А. С. Заблудившиеся западники и пробудившиеся евразийцы // Цивилизации и культуры. Научный альманах. Вып. 1. М., 1994.
- 76-а. Панарин А. С. Выбор России: между атлантизмом и евразийством // Цивилизации и культуры. Научный альманах. Вып. 2. М., 1995.
77. Постмодернизм и культурные ценности японского народа (Научно-аналитический обзор). М., 1995.
78. Работы М. Вебера по социологии религии и идеологии. М., 1985.
79. Радхакришнан С. Индийская философия. Т. 1,2. М., 1956–1957.
80. Развивающиеся страны: экономический рост и социальный прогресс. М., 1983.
81. Разлогов К. Феномен массовой культуры // Культура, традиции, образование. Вып. 1., М., 1990.
82. Речь П. П. Рябушинского на открытии Первого всероссийского торгово-промышленного съезда в Москве, 19–22 марта 1917 г. М., 1917.
83. Российская модернизация: проблемы и перспективы (Материалы «круглого стола») // Вопросы философии, 1993, №7.
84. Русский путь в развитии экономики. М., 1993.
85. Русская идея. М., 1992. ●

86. Русская Идея и современность. М., 1992.
87. Русская философия собственности (XVII–XX вв.). СПб. 1993.
88. Рыбаков Р. Б. Буржуазная реформация индуизма (XIX — начало XX в.). М., 1981.
89. Рыбаков Р. Б. Социально-регулятивные функции индуизма // Индуизм. М., 1985.
90. Рябов А. Интегративная идеология и модернизация в современной России // Свободная мысль, 1992, № 15.
91. Современный японский корпоративизм. Научно-аналитический обзор. М., 1994.
92. Старостин Б. С. Освободившиеся страны: общество и личность. М., 1984.
93. Старостина Ю. Б. Современный буддизм и проблемы социально-экономического развития в Южной и Юго-Восточной Азии. (Научно аналитический обзор). М., 1985.
94. Струве Б. П. Отечество и собственность. // Русская философия собственности. СПб., 1993.
95. Тавровский Ю. «Японское чудо» — японский характер // Азия и Африка сегодня, 1990, №14.
96. Ткачева А. А. Мировоззренческие аспекты модернизации индуизма // Религии мира. История и современность. М., 1984.
97. Традиционные структуры и экономический рост в Индии. М., 1984.
98. Фромм Э. Иметь или быть? М. ,
99. Хабермас Ю. Модерн — незавершенный проект // Вопросы философии, 1992, №4.
100. Хантингтон С. Столкновение цивилизаций? // Политические исследования, 1994, № 1.
101. Хорос В. Г. Идейные течения народнического типа в развивающихся странах. М., 1980.
102. Шаповалов В. Ф. Откуда придет «дух капитализма»? // Социологические исследования, 1994, № 2.

103. *Шерковин Ю.* Быстрая модернизация и социальный конфликт // Свободная мысль, 1991, №2.
104. *Энгельс Ф.* Анти-Дюринг. // Маркс К., Энгельс Ф., Соч., Т. 20.
105. Япония в сравнительных культурологических исследованиях. Реферативный сборник. М., 1990.
106. Японское общество и культура. Вып. 4. Научно-аналитический обзор. М., 1990.
107. *Albrow M.* The Application of the Weberian Concept of Rationalisation to Contemporary Conditions // Max Weber, Rationality and Modernity. L., 1987.
108. *Albrow M.* Der Begriff des Sozialen im Werk vom Marx und Weber // Marx oder Weber? Zur Aktualisierung einer Kontroverse. Opladen, 1987.
109. *Allerbeck K.* Zur formalen Struktur einiger Kategorien Max Webers // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie, 1982, H. 34.
110. *Alexander J.C.* The Dialectic of Individuation: Weber's Rationalization Theory and Beyond // Max Weber, Rationality and Modernity. L., 1987.
111. *Andreski S.* Max Weber's Insights & Errors. L., ect., 1984.
112. *Aurora G.S.* Hindu Religious Rationality and Inner-Worldly Ascetism // Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism. Munchen, Köln, London. 1986.
113. *Ayal E.* Value systems and economic development in Japan and Thailand // J. of social iss. 1963., Vol. 19, N 1.
114. *Bellah R.* Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia — In: The Journal of Social Issues, January 1963, Vol. XIX, n. 1.
115. *Bellah R.* Tokugawa Religion: the values of Pre-industrial Japan. Glencoe, 1957.
116. *Bendix R.* Max Weber's Sociology Today. // International Social Science Journal, 1965, Vol. XVII, n. 1.

117. *Bendix R.* Max Weber. An Intellectual Portrait. N.Y., 1960.
118. *Bendix R.* Herrschaft und Industriearbeit. Frankfurt a/M, 1960.
119. *Buchignani N.L.* The Weberian Thesis in India. // Archives de sciences sociales des Religions, 1976, 42, 21-e.
120. *Buss A.E.* Max Weber und Asia. Contributions to the Sociology of Development. München, Köln, London, 1985.
121. *Buss A.* Die Wirtschaftsethik des russisch-orthodoxen Christentums. Heidelberg, 1989.
- 121-a. *Chandra B.* The Rise and Growth of Economic Nationalism in India. New Delhi, 1969.
122. *Chaturvedi B.* Max Weber's Wrong Understanding of Indian Civilisation // Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism. München, Köln, London, 1986.
123. *Dhavan S.S.* Secularism in India // Secularism: Its Implications for Law and Life in India. Bombay, 1966.
124. *Damle Y.B.* Process of Secularisation // Secularism: Its Implications for Law and Life in India. Bombay, 1966.
125. *Dube S.C.* Harmonising Dimension in Hindu Civilizational Process // Secularisation in Multi-Religious Societies. New Delhi, 1983.
126. *Eisenstadt S.N.* The Implications of Weber's Sociology of Religion for Understanding Processes of Change in Contemporary non-European Societies and Civilisations // Beyond the Classics? Essays in the Scientific Study of Religion. N.Y. 1973.
127. *Eisenstadt S.N. & Cuvelaru M.* The Form of Sociology — Paradigms and Crisis. N.Y. 1976.
128. *Eisenstadt S.N.* Transcendental Visions, Other Worldliness and its Transformations // Religion, 1983, Vol. 13.

129. *Eisenstadt S.N.* Innerweltliche Transzendenz und die Strukturierung der Welt. M.Webers Studie über China und die Gestalt der Chinesischen Zivilvzation // Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik. Frankfurt-am-Main, 1983.
130. *Eisenstadt S.N.* Orthodoxy, Heterodoxy and Civilisational Dynamics: Some Analitical and Comparative Indications // Eisenstadt S.N., Kahane R., Schulman D. Orthodoxy, Heterodoxy und Dissident in India. Berlin, ect., 1984.
131. *Eisenstadt S.N.* Modernization: Protest and Change. N.Y., 1966.
132. *Eisenstadt S.N.* Tradition, Change and Modernity. N.Y., 1973.
133. *Elvin M.* Warum hat das vormoderne China Keinen industriellen Kapitalismus entwickelt?//Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik. Frankfurt-am-Main, 1983.
134. *Gadjendragadcar P.B.* Secularism: Its Implications for Law and Life in India // Secularism: Its Implications for Law and Life in India. Bombay, 1966.
135. *Gellner D.* Max Weber, Capitalism and the Religions of India. // Sociology, 1982, Vol., 16, n. 4.
136. *Giddens A.* Capitalism and Modern Social Theory. An Analysis of the Writings of Marx, Durkheim and Max Weber. Cambridge, 1971.
137. *Holl J.A.* Religion and the Rise of Capitalism. // Arch. Europ. de Sociologie. 1985, Vol. 26, n. 2.
138. *Hennis W.* Max Weber's «Central Question» // Economy and Society, 1983, Vol. 12, n. 2.
139. India's Cultural Values and Economic Development: A Discussion // Economic Development and Cultural Change, 1958, vol. VII, n. 1.
140. *Inkeles D., Smith D.* Becoming Modern. Individual Change in six Developing Countries. Cambridge, 1974.

141. *Kalberg S.* Max Webers Typen der Rationalität. Grundsteine für die Analyse von Rationalisierungsprozessen in der Geschichte // Max Weber und die Rationalisierung Sozialen Handelns. Stuttgart, 1981.
142. *Kantowski D.* Gandhi und Indiens Entwicklung Heute // Internationales Asienforum, 1 Jahrgang, Januar 1970, H. 1.
143. *Kantowsky D.* Die Rezeption der Hinduismus // Buddhismus-Studie Max Webers in Sudasien: ein Missverständnis? // Arch. Europeennes de Sociologie. XXIII, 1982, N 2.
144. *Kantowski D.* Max Weber on India and Indians Interpretations of Weber // Recent Research on Max Weber's Studies of Hinduism. München, Köln, London, 1986.
145. *Kantowski D.* Indien: Gesellschaft und Entwicklung. Frankfurt-am-Main, 1986.
146. *Kischel H.* Max Weber und das Tao: Zum einen neuen Taoistischen Paradigma der Religionswissenschaft // Zeitschrift für Religions und Geistesgeschichte. 1988, Bd. 40, H. 4.
147. *Kuenzlen G.* Die Religionssoziologie Max Webers: eine Darstellung ihrer Entwicklung. Berlin, 1980.
148. *Ling T.* Buddhist Values and the Burmese Economy // Buddhist Studies, in Honor of I.B.Horner. Dordrecht/Boston, 1974.
149. *Madan G.R.* Western Sociologists on Indian Society: Marx, Spencer, Weber, Durkheim, Pareto. L., ect., 1979.
150. *Mahbubani K.* The Pacific Way. // Foreign Affairs. January/February 1995.
151. *Mannan M.A.* Islamic Economics: Theory and Practice.
152. *Mishra V.* Hinduism and Economic Growth. Bombay, 1962.
153. *Mitzman A.* The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber. N.Y., 1970.

154. *Moddie A.D.* India in Search of Values. New Delhi, 1987.
155. *Mommsen W.* Max Weber's Political Sociology and his Philosophy of World History. // International Social Science Journal. 1965, Vol. 17.
156. *Mommsen W.* Personal Conduct and Social Change // Max Weber, Rationality and Modernity. L., 1987.
157. *Moon H.Jo.* Japanese Traditional Values and Industrialization // International Social Science Review, Vol. 62, N1, 1987.
158. *Munshi S.* Max Weber über Indien. Eine einführende Kritik // Max Weber, der Historiker. Göttingen, 1986.
159. *Nash M.* Burmese Buddhist in Everyday Life // American Anthropologist, Vol. 65, N 2, Apr. 1963.
160. *Nash M.* Golden Road to Modernity. N.Y., 1965.
161. *Nelson B.* Max Weber and the Discontents and Dilemmas of Contemporary Universal Rationalized Post-Christian Civilization // Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns. Stuttgart, 1981.
162. *Nienhaus V.* Islam und moderne Wirtschaft. Positionen, Probleme und Perspektiven. Garz, Wien, Köln, 1982.
163. *Pandey R.* Sociology of Development. Concepts, Theories and Issues. Delhi, 1985.
164. *Patterns of Modernity. V.II: Beyond the West, N.Y.* 1987.
165. *Parsons T.* Introduction. // Max Weber. The Sociology of Religion. L., 1965.
166. *Parsons T.* Rationalität und der Prozess der Rationalisierung im Denken M.Webers // Max Weber und die Rationalisierung sozialen Handelns. Stuttgart, 1981.
- 166-a. *Postmodernism and Japan. L.,* 1989.
167. *Rao V.K.R.V.* Values and Economic Development. The Indian Challenge. New Delhi, 1971.
168. *Reich Ch.* The Greening of America. N.Y., 1970.



169. *Roth G.* Max Weber's Comparative Approach and Historical Typology // Comparative Methods in Sociology. Essays on Trends and Applications. Berkeley, etc., 1971.
170. *Roth G.* Rationalization in Max Weber's Developmental History // Max Weber. Rationality and Modernity. L., 1987.
171. *Roth G. & Schluchter W.* Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods. Berkeley, etc., 1979.
172. *Roesel J.* Die Hinduismusthese Max Webers. München, Köln, London. 1982.
173. *L.Rudolph & S.Rudolph.* The Modernity of Tradition. Political Development of India. Bombay, ect., 1969.
174. *Sahay A.* Introduction // Max Weber and Modern Sociology. L., 1971.
175. *Sahay A.* The Importance of Weber's Methodology in Sociological Explanation // Max Weber and Modern Sociology. L., 1971.
176. *Schluchter W.* Max Webers Konfuzianismusstudie — Versuch einer Einordnung. // Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus. Interpretation und Kritik. Frankfurt/M., 1983.
177. *Schluchter W.* Religion und Lebensführung. B. 2. Frankfurt a/M., 1988.
178. *Schumacher E.* Buddhist Economics // Asia. A Handbook. N.Y., 1966.
179. *Schumacher E.* Smoll is Beautiful. A Study of Economics as if People Mattered. L., 1975.
180. Secularism in India. Bombay, etc., 1968.
181. *Singer M.* Cultural Values in Indian Economic Development // The Annals, May 1956, Vol. 305.
182. *Singer M.* The Religion of India, the Socioligy of Hinduismus and Buddhismus, Review of Max Weber // American Anthropologist, February 1961, vol. 67, n. 1.
183. *Singer M.* Religion and Social Change in India: The Max Weber Thesis. // Economic Development and

Cultural Change. July 1966, Vol. XIV, n. 4.

184. *Singer M.* When a Great Tradition Modernizes. N.Y., 1972.
185. *Singh Y.* Modernization of Indian Tradition: A Systematic Study of Social Change. Delhi, 1973.
186. *Singh Y.* Indian Sociology. // Current Sociology, 1986, Vol. 34, n. 2.
187. Socio-economic Change and the Religious Factor in India. An Indian Symposium of Views on Max Weber. New Delhi, 1969.
188. *Srinivas M.N.* India: A Social Structure. New Delhi, 1980.
189. *Stakhouse M.* The Hindu Ethics and Ethos of Development: Some Western Views // Religion and Society, 1973, Vol. 20.
190. *Tambiah S.* Buddhism and a This-Worldly Activity. // Modern Asian Studies. Vol. 7, Part 1, Jan. 1973.
191. *Tennbruck F.N.* Das Werk Max Webers. // Kölner Zeitschrift für Soziologie, 1959, H. 11.
192. *Touraine A.* Modernity and Cultural Specificities // International Social Science Journal, Nov. 1988, N 118. : Modernity and Identity: A Symposium.
193. Tradition and Change in Theravada Buddhism: Essays on Ceylon and Thailand in the 19<sup>th</sup> and 20<sup>th</sup> Centuries. Leiden, 1973.
194. *Vandergeest P. & Buttel F.H.* Marx Weber and Development Sociology: Beyond the Impasse. // World Development, July 1988, Vol. 16 n. 6.
195. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. B. I. Konfuzianismus und Taoismus. Tübingen, 1923.
196. *Weber M.* Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. B. II. Hinduismus und Buddhismus. Tübingen, 1923.
197. *Weiss J.* On the Irreversibility of Western Rationalisation and Max Weber's Alleged Fatalism. // Max Weber, Rationality and Modernity. L., 1987.

# ОГЛАВЛЕНИЕ

<b>Введение.....</b>	<b>3</b>
<b>Глава 1. ОСНОВНЫЕ ПРИНЦИПЫ СРАВНИТЕЛЬНОЙ СОЦИОЛОГИИ РЕЛИГИИ МАКСА ВЕБЕРА.....</b>	<b>14</b>
§ 1. Теоретические предпосылки социологии М. Вебера .....	14
§ 2. Об общих методологических основаниях концепции М. Вебера .....	21
§ 3. Теоретические принципы изучения религии в концепции М. Вебера .....	32
§ 4. Общесоциологические и философско- исторические основы концепции М. Вебера .....	42
<b>Глава 2. МАКС ВЕБЕР О МЕХАНИЗМЕ ВЛИЯНИЯ РЕЛИГИОЗНО-КУЛЬТУРНОГО КОМПЛЕКСА НА СОЦИАЛЬНО-ЭКОНОМИЧЕСКОЕ РАЗВИТИЕ .....</b>	<b>65</b>
§ 1. М. Вебер о социальных слоях — носителях религиозного сознания.....	65
§ 2. Концепция спасения как основа религиозной этики .....	73
§ 3. М. Вебер о религиозно-этических предпосылках капиталистического хозяйства.....	90
§ 4. М. Вебер о стадийном соотношении западных и восточных обществ.....	119

<b>Глава 3. ИДЕИ МАКСА ВЕБЕРА В СОВРЕМЕННЫХ ТЕОРИЯХ МОДЕРНИЗАЦИИ .....</b>	<b>121</b>
§1. Теоретическое наследие М. Вебера и современные проблемы модернизации .....	121
§ 2. Духовные предпосылки социально- экономического развития незападных обществ в современных теориях модернизации .....	143
2.1. Социокультурные предпосылки модернизации и вестернизация.....	144
2.2. Модернизация и прямые аналоги протестантской этики в незападных культурах.....	153
2.3. Синтетические и структурные концепции модернизации .....	167
§ 3. Социокультурные факторы развития экономики постиндустриального общества .....	183
3.1. Труд и досуг.....	190
3.2. Личность в постиндустриальном производстве .....	202
3.3. Экологическая культура в постиндустриальном обществе .....	212
3.4. Новые парадигмы мирового устройства: единство и многообразие.....	218
<b>Глава 4. ТЕОРИИ САМОБЫТНОГО РАЗВИТИЯ И ЭКОНОМИКА.....</b>	<b>224</b>
§ 1. Общая характеристика теорий самобытности и отношение к ним современной веберовской традиции .....	224
§ 2. Хозяйственное развитие сквозь призму ценностей социокультурной самобытности .....	230
<b>Заключение.....</b>	<b>263</b>
<b>Библиография .....</b>	<b>272</b>

**ЗАРУБИНА  
НАТАЛЬЯ НИКОЛАЕВНА**

**СОЦИОКУЛЬТУРНЫЕ ФАКТОРЫ  
ХОЗЯЙСТВЕННОГО РАЗВИТИЯ:  
М. ВЕВЕР И СОВРЕМЕННЫЕ ТЕОРИИ МОДЕРНИЗАЦИИ**

Лицензия № 071122 от 04.01.1995 г.

Формат 70×100  $\frac{1}{32}$ . Бум. Типографская.  
Гарнитура Школьная.  
Печать офсетная. Усл. печ. л. 11. Тираж 1000 экз. Зак. 3434

По вопросам оптовых закупок  
обращаться по адресу:  
190068, Санкт-Петербург, Вознесенский пр., д. 34б,  
Издательство Русского Христианского гуманитарного института.  
Тел. (812) 315-70-86.

**Факс: (812) 315-39-17**

Санкт-Петербургская типография «Наука» РАН  
199034, С.-Петербург, 9 линия, д. 12