

МОДЕРНИЗАЦИЯ И ХОЗЯЙСТВЕННАЯ КУЛЬТУРА

(концепция М. Вебера и современные теории развития)

ЗАРУБИНА Наталья Николаевна - кандидат исторических наук, научный сотрудник Института востоковедения РАН.

С развитием свободного предпринимательства в российском обществе все более актуальной становится проблема формирования культуры и этики хозяйственной деятельности нового типа. Хозяйственная культура - это ценностные ориентации, смыслы и нормы, обеспечивающие мотивацию и регуляцию хозяйственной (производственной, предпринимательской, финансовой, коммерческой и т.п.) деятельности, определяющие форму их осуществления, а вместе с тем и их восприятие обществом. Вопрос о хозяйственной культуре - это вопрос о том, что помимо чисто прагматических целей, движет экономической деятельностью человека, какие жизненные установки ее регулируют, каково ее нормативно-ценностное обоснование.

В России накоплен, правда, достаточно противоречивый опыт модернизации, которая проводилась посредством прямолинейного усвоения не только выработанных на Западе экономических принципов хозяйствования, но и сопутствующих им социокультурных форм. До сих пор в общественной мысли идет дискуссия по поводу уместности такого пути развития. Между тем история модернизации последних десятилетий породила принципиально иную теоретическую парадигму, учитывающую многообразие социокультурных типов и структурную многоукладность.

Ее концептуальную основу определила восходящая к М.Веберу научная традиция исследования социокультурных, в первую очередь религиозных, предпосылок становления капиталистического хозяйства на Западе. Для осмысления путей развития стран Востока (а теперь и России) большое значение приобрели известные выводы М. Вебера о противобедствии традиционной духовности и религиозно-культурных систем этих стран развитию там *эндогенного* капитализма западного типа. Подробному анализу социокультурных аспектов модернизации Востока посвящена обширная литература, созданная главным образом в период "веберовского ренессанса" 60-80-х годов. Ее основным достижением было исследование социокультурных и религиозных факторов развития, использование методов компаративистики для определения собственного духовного потенциала современного индустриально-капиталистического развития Востока, а также выявление роли тех социальных слоев и групп, которые могут выступать носителями модернизации.

Нам представляется, что для адекватного понимания веберовской традиции необходимо ее соотнесение с теоретическим наследием самого М. Вебера и господствующими в данный момент парадигмами модернизации.

В "Хозяйственной этике мировых религий" Вебер поднял вопрос о специфике социокультурных оснований западного капитализма в сравнении с историческим своеобразием цивилизаций Востока (а также России). Решая в "Протестантской этике" проблему генезиса духовных предпосылок европейского капитализма, в исследованиях *незападных* культур М. Вебер стремился "...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" [1, с. 38]. В силу специфики познавательных задач М. Вебер сосредоточил внимание на причинах невозможности формирования где-либо, кроме протестантского Запада, эндогенного капиталистического предпринимательства и соответствующего ему рыночного хозяйства, но за пределами его рассмотрения остался вопрос о будущем незападных цивилизаций. Немецкий социолог показал, почему на Востоке не сложился эндогенный капитализм, но он ничего не сказал о перспективах развития там вторичного, или заимствованного капитализма.

Таким образом, вывод М. Вебера о неспособности восточных религиозно-культурных систем порождать духовные предпосылки капиталистического развития относится лишь к состоянию общества до конца XIX в., а изменения, происшедшие на Востоке в период колониализма и тем более в XX в., требуют самостоятельного рассмотрения. В отличие от Европы и Северной Америки, модернизовавшихся на устойчивой 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 и получить моральную (иногда - политическую и экономическую) компенсацию за военные поражения в прошлом, поднять уровень благосостояния и престиж. Какова роль эндогенного духовного наследия в условиях восточной модернизации?

Поиски духовных предпосылок вторичной модернизации в контексте современной веберианы пошли по нескольким направлениям. Судьба научного наследия М. Вебера сложилась таким образом, что оно первоначально оказалось связанным с представлениями о непригодности сложившегося в незападных цивилизациях достояния для ускоренной модернизации по западному образцу. Интенсивное вхождение наследия М. Вебера в научный обиход теоретиков модернизации началось с публикации его трудов на английском языке в переводе и с комментариями Т. Парсонса. Весьма систематизированное и аналитически отработанное, но специфически парсоновское восприятие методологии и философско-исторического смысла концепции М. Вебера повлияло на его понимание исследователями модернизации. "Парсонизация" М. Вебера состояла прежде всего в интерпретации его мировоззрения как утверждения универсальности индустриально-капиталистической цивилизации западного образца с ее основными духовными ценностями [2, с. 351].

Такому восприятию взглядов М. Вебера способствовал не только научный авторитет Т. Парсонса, но и популярность, например, в Индии в первые десятилетия после деколонизации идеологии вестернизации и заимствования западных достижений. В результате общественная мысль развивающихся стран оказалась сильно "вестернизированной", чему способствовало неправильное восприятие концепции М. Вебера [3, р. 27].

Последствия прямого переноса западных принципов, без их адаптации к новой реальности, проявились практически во всех незападных обществах - от Алжира до Китая. Имитаторское насаждение стереотипов "нового перса (араба, африканца, русского)" в бизнесе, соединенное с внедрением потребительских, откровенно гедонистических установок, происходящее на фоне стремительного расслоения общества на очень бедных и очень богатых, породило аномию, утрату трудовой этики, тормозило формирование этики успеха. Как известно, принципиальный недостаток таких заимствований в том, что усваивается лишь внешняя сторона культуры, в то время как ее внутреннее содержание, ее *аскеза* заимствованию не поддается [4, с. 89]. В итоге разрушаются прежние системы ценностей социокультурной регуляции, подрываются основы социальной стабильности.

Необходимость социально-экономической модернизации восточных обществ и стремление преодолеть некий "комплекс неполноценности" побудили ученых искать более убедительные доказательства необходимости двигаться по западному пути.

Отсюда следовали два разных, но в равной степени типичных понимания смысла веберовской культурологической компаративистики: либо критика выводов М. Вебера о неспособности цивилизаций Востока породить эндогенные духовные предпосылки капиталистического развития и стремление их опровергнуть с помощью локальных исторических фактов, либо необходимость дифференциации в рамках культурного наследия "полезных" и "вредных" для капиталистического развития элементов [3, р. 28]. На этом этапе становления теорий модернизации получило распространение направление, связанное с поиском восточных аналогов западной протестантской этики и эндогенных предпосылок собственного пути "движения в современность". Широкую известность получили труды Ш. Эйзенштадта, Р. Белла, Л. Пая, М. Сингера, Т. Линга, Д. Лернера, А. Басса, Л. и С. Рудольфов.

С вступлением России в постсоветскую стадию развития наука обратилась к анализу модернизаторских потенциалов русской культуры, в первую очередь православия. Методологической основой послужили работы М. Вебера по социологии религии, содержащие немало соображений по поводу сущности русского православия. В этой связи особенно примечательна работа А. Басса "Хозяйственная этика русского православия" (Гейдельберг, 1988). Как видно из названия, она написана в точном соответствии не только с общей методологией, но и со структурой веберовских работ. Общий вывод, к которому приходит автор, состоит в том, что русское православие, являясь сплавом магических и мистических компонентов, вступающих в смысловое противоречие с общехристианским представлением о личном трансцендентном Боге-творце, не создает прямых аналогов протестантской этики и не дает высших духовных санкций для активной работы в миру. По мнению немецкого исследователя, православие в целом либо индифферентно к хозяйственной жизни, либо откровенно ее отрицает. Оно не формирует специфических духовных стимулов к трудовой и предпринимательской активности. Подобная точка зрения, формулируемая с большей или меньшей степенью радикализма, разделяется многими исследователями православной культуры.

Важнейшим из факторов формирования предпринимательской культуры являются локальные религиозные, нравственные и исторические традиции стимулирования предпринимательской активности. Они существуют в каждом обществе и оказывают серьезное влияние на хозяйственную культуру. М. Вебер отмечал, что религиозные меньшинства, как правило, в хозяйственном отношении оказываются более активными, чем большинство населения — **"именно потому**, что они добровольно или вынужденно отказываются от политического влияния и политической деятельности, - концентрируют все свои усилия в сфере предпринимательства; этим путем наиболее одаренные их представители стремятся удовлетворить свое честолюбие, которое не находит себе применения на государственной службе" [5, с. 64]. Именно с протестантских сект, по мнению М. Вебера, начинался подъем капиталистического предпринимательства. В "Хозяйственной этике мировых религий" М. Вебер уделил много внимания рассмотрению роли гетеродоксии и сект в хозяйственной жизни Индии и Китая, проявлявших высокую активность в разных областях экономики. Так, джайны, которым, вследствие строгого запрета умерщвлять живые существа, были недоступны сельскохозяйственные занятия, оказались успешными коммерсантами и финансистами. Корни японской хозяйственной культуры уходят в религиозно-этические учения буддийских сект эпохи Токугава (1600-1867), которые поощряли повседневный профессиональный труд и накопление капитала. И современная экономическая жизнь изобилует примерами активных субкультур, становящихся ведущими субъектами модернизации: в Индии сикхи стали основными носителями "зеленой революции", проявив восприимчивость к новым сельскохозяйственным технологиям; в Южной и Юго-Восточной Азии у истоков "экономического чуда" стоят представители китайской диаспоры (*хуасяо*), неизменно демонстрирующие высокую предприимчивость.

Хозяйственной этике Русской православной церкви часто противопоставляют старобрядческую субкультуру, для которой действительно была характерна трудовая и

предпринимательская традиция. Многие ведущие предпринимательские династии, известные не только своей экономической деятельностью, но и меценатством, принадлежали к старообрядцам. Достаточно назвать Рябушинских, Морозовых, Солдатенковых, Кокоревых. По некоторым данным к старообрядцам принадлежали 64% представителей торгово-промышленного класса России [6, с. 133]. В качестве причины предпринимательской активности староверов исследователи называют взаимопомощь и самоуправление внутри общин (в Москве крупнейшие - Рогожская и Преображенская), соблюдавших традиционные нормы соборности, сплоченных противостоянием государству и официальной церкви. Но главная причина состоит в том, что в раскол ушли наиболее активные, убежденные, духовно богатые люди, которые не только сохранили "органику и цельность жизненных устремлений Древней Руси" [6, с. 133], но и постоянно стремились к глубокому проникновению в истоки православия (именно у старообрядцев существовала традиция совместного изучения древнерусского православного наследия). Кроме того, в момент проведения церковной реформы в XVII в. русское общество находилось в состоянии духовного кризиса, отмеченного повсеместным ожиданием скорого конца света. У гонимых раскольников напряженность эсхатологических ожиданий была чрезвычайно высока, она побуждала поддерживать высокий уровень традиционных добродетелей, в том числе трудолюбия и рачительности, желание отличиться от "никониан" более высоким нравственностью. Русские секты, духоворы и в особенности молокане, у которых почитание икон и ритуал были заменены этикой "добрых дел", включающей трудолюбие в качестве важнейшего компонента, также показали высокий уровень хозяйственной мотивации. М. Вебер отмечал, что они наиболее близки к протестантской этике [7, с. 292].

Вместе с тем рассматриваемая парадигма модернизации не выходила за рамки западного понимания рынка как исходного момента развития незападных обществ [8, с. 23-26]. Общая модель развития представлялась как "универсальный путь с учетом локальной специфики". Очень быстро обнаружилась ограниченность возможности поиска аналогов протестантской этики и западных ценностей в восточном обществе: детальный анализ показал, что аналогия оказывается поверхностной. Восточные ценности имеют иной, нежели западные, смысл. В каждой культуре можно найти установки на активное отношение к миру, деятельность, хозяйственное развитие, накопление богатства, но они по-разному встраиваются в общую систему ценностных ориентаций, а значит и в структуру культуры. Старообрядцев нельзя отождествлять с протестантами, поскольку их хозяйственная активность не следует непосредственно из религиозной догматики (она практически тождественна православной), а является разновидностью локальной этической и исторической традиции. В русской культуре есть общие и специфические культурные мотивы хозяйственной предприимчивости. А специфика социокультурных отношений в японском обществе настолько очевидна, что его обычно называют "конфуцианским" или "азиатским" капитализмом, чтобы подчеркнуть отличие от западного типа.

В настоящее время поиск западных аналогов протестантской этики не является самостоятельным направлением модернизации, скорее это составная часть исследования самобытных культур. Смена старой парадигмы наметилась в середине 80-х годов и выразилась в развитии идеи "модернизации в обход модернити", т.е. культуры развитого западного буржуазного общества, характеризующейся рационализмом и сциентизмом, стремлением к росту материального благосостояния и техническому прогрессу, индивидуализмом. Ее разработка связана с такими именами, как С. Эйзенштадт, А. Турен, А. Абдель-Малек. Западному экономическому рационализму отводится роль образа индустриально-технологической "современности". Некоторые исследователи предлагают заменить понятие "модернизация" на "индустриализацию" [9, р. 65]. Они подчеркивают, что духовные предпосылки, необходимые для движения традиционного общества к индустриальному, не охватывают всего объема западной культуры и не обязательно включают такие черты, как, например, индивидуализм, что в полной мере проявилось на опыте развития Японии [9, р. 69]. Нарастает критика тео-

рии развития как прогресса по западному образцу ("девелопментализм"). А. Абдель-Малек отвергает утвердившиеся в теории модернизации ключевые понятия "перехода" и "развития", которые предлагает заменить их на понятие "трансформация". 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 присущим ему законами [10]. Главным итогом процесса смены парадигм в теориях модернизации стало, по выражению С. Эйзенштадта, признание "огромного институционального разнообразия различных современных и осовременяющихся обществ" [9, 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 модель мирового развития выглядит уже не однолинейной и моноцентричной, описывающей процесс вестернизаторского типа, а полицентричной и допускающей значительную вариативность. 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 [9, р. 5].

Традиционные культурные ценности и нормы, специфические особенности сознания людей признаются на новом этапе важным фактором развития, хранилищем форм поведения, символов и общезначимых смыслов, обеспечивающими его стабильность и непрерывность. Как показал в своих работах С. Эйзенштадт, именно слишком поспешный и решительный отказ от традиционных ценностей, норм и институтов без сопутствующего формирования новых приводит к срывам модернизации и попятному движению. Использование в реформах таких факторов, как клановая лояльность, большая семья, родственные и этнические связи, отношения патернализма, может обеспечить их устойчивость и органичность [11, р. 59]. По С. Эйзенштадту успех модернизации может быть обеспечен только при условии формирования интегрального уровня смыслов и ценностей, на котором разнородные элементы и ориентации, обеспечивающие изменение и интеграцию, могли бы конструктивно взаимодействовать как структурные составляющие качественно нового целого [11, р. 57-59]. Это мнение отражает ситуацию, сложившуюся к 80-м годам в зрелой теории модернизации.

Центральной проблемой в таком случае оказывается поиск конкретного пути развития традиционных обществ к производящей индустриальной экономике, который предполагает неразделимое единство внутренних и внешних, экономических и социокультурных факторов, традиционных и современных ценностей и институтов [12]. Сложившиеся к началу 90-х годов представления о развитии предполагают два взаимосвязанных механизма синтетического развития: *дифференциацию*, способствующую развитию общества и его приспособлению к современности, и *интеграцию*, обеспечивающую поддержание единства общества, сохранение его идентичности [3, с. 68-78]. Хозяйственная этика и предпринимательский менталитет также должны включать ценности и нормы двух типов: помимо описания системы духовной, нравственной мотивации активной предпринимательской деятельности, дающей стимулы к развитию, все большей *дифференциации* хозяйственной жизни и накопления капитала, необходимы ценности, обеспечивающие *оправданность* (нравственную легитимность) этой деятельности для общества в целом. Дело в том, что активные ценностные установки ориентированы не на все общество, а на локальные группы людей. А их доминирование в культуре приводит к расколам и конфликтам в обществе, все члены которого не могут в равной степени активно и успешно заниматься предпринимательством и накапливать капиталы. Поэтому всегда необходимы идеологические

концепции и универсальные культурные ценности, сглаживающие противоречия, наделяющие развитие приемлемым нравственным смыслом и способствующие поддержанию *единства* общества.

Как показали дискуссии, проводившиеся в рамках обширной веберианы, успех протестантской этики в утверждении "духа капитализма" основывался не только на найденной ею высшей духовной мотивации предпринимательской деятельности современного типа, но и на сакрализации предпринимательского успеха, утверждении безусловной правомерности предпринимательской активности и ее нравственном самооправдании, на *принятии большинством общества успехов активного меньшинства*. Существенным ценностным компонентом хозяйственной этики стала *мирская аскеза*, обеспечивающая отделение капитала от потребления и наслаждения, его переориентацию на производственные цели. Со становлением капитализма на Западе связана подлинная революция смыслов: отныне богатство перестает служить знаком социального статуса и предпосылкой "благородной праздности", оно становится условием собственного роста и требует от обладателя самоотверженного труда. Как отметил В. Зомбарт, происходит соединение стремления к наживе с хозяйственной деятельностью. Ведь в системе добуржуазных норм и стереотипов такой связи нет: стремящийся разбогатеть человек может отправиться в завоевательный поход или в экспедицию за несметными кладами, заняться алхимией или разбоем на большой дороге, но хозяйственная деятельность по крайней мере до XV в. не ассоциировалась с возможностью обретения и приумножения богатства [14, с. 31-45]. М. Вебер назвал такой капитал "авантюристическим", показывая его отличие от рационального производительного буржуазного предпринимательства. Важнейшей составляющей культуры последнего является именно методический, стабильный характер деятельности, постоянные рационально спланированные усилия в противоположность "взрывной" активности авантюриста. И именно методический рационализм и постоянство труда предпринимателя роднят его с постоянным трудом рабочего.

Другим компонентом буржуазной предпринимательской культуры стало отношение индивида к своей работе независимо от конкретной профессии как к *призванию*, как самому верному, в конечном итоге единственному, средству утвердиться в своем человеческом предназначении. Вместе с тем аскеза, объявив призыванием стремление приобретателя к наживе, приравнила предпринимательскую активность и накопление к труду прочих профессионалов: "отношение к труду как к призванию стало для современного рабочего столь же характерным, как и аналогичное отношение предпринимателя к наживе" [5, с. 204]. Важнейшим следствием стала нравственная легитимизация предпринимательской деятельности, когда большинство населения, не занятое непосредственно предпринимательством, признает оправданным и законным обогащение активного меньшинства на том основании, что оно также трудится, добиваясь успеха как благословения Божьего, и ведет такой же как и все умеренный и нормативно-упорядоченный образ жизни.

Те незападные общества, которые переходили к современному рынку в условиях догоняющей модернизации, также вырабатывали культурно-этические системы, обеспечивающие оправдание предпринимательской деятельности в глазах традиционного большинства. Быстрые темпы хозяйственной модернизации Японии достигнуты благодаря сохранению культурной самобытности, включающей в себя устойчивые структуры межличностных отношений, групповую солидарность и трудолюбие. Важной предпосылкой успехов, по мнению известного япониста Р. Белла, стало сочетание достигательных ориентаций с системой межличностных отношений, сложившихся в японском обществе на массовом уровне [15, р. 110, 116]. Индивид является членом общества лишь постольку, поскольку он состоит членом группы и занимает определенное место в ее иерархии. Но иерархизм японского общества не статичен, он динамичен: каждый член группы стремится служить ей, добиваясь поставленных целей с самоотверженностью "самурая XX века", выполнение долга перед семьей, фирмой и в конечном счете государством имеет высший, почти сакральный смысл.

"Культура стыда", боязнь "потерять лицо" является мощным стимулом достижительных ориентаций: "личное честолюбие и стремление к достижению у японцев, вместо того чтобы быть аномалиями в этом групповом обществе, на самом деле являются глубоко присущими ему характеристиками" [16, р. 17].

Опыт другой крупнейшей восточной страны Индии, также демонстрирующей устойчивое развитие, характеризующееся, правда, иным, чем в Японии, типом и темпами, изучен меньше. В Индии, обладающей глубоким духовным и социальным своеобразием, в конце XIX - начале XX вв. сформировался особый механизм стимулирования хозяйственной активности, основой которого выступали ценности, объединяющие все слои общества. Речь идет о движении *свадеши*, поставившем целью развитие национальной промышленности как главной предпосылки независимости. Под лозунгом "самостоятельное производство необходимых товаров" развернулась кампания бойкота импортных товаров. Движение *свадеши* способствовало подъему национального производства, оживлению ремесел, возникновению индийских фирм и предприятий. Оно обеспечило национальным предпринимателям не только поддержку на рынке, но и нравственное признание их вклада в общее дело. Кроме того, *свадеши* несло на себе знак харизмы лидера национально-освободительного движения и духовного обновления Индии Махатмы Ганди, подчинялось его идее *сатьяграхи* (ненасильственного сопротивления, освященного высшими моральными и духовными ценностями индуизма).

В дореволюционной русской культуре также начинал складываться своеобразный механизм стимулирования предпринимательской деятельности на основе духовных и нравственных ценностей, оправдывающих эту деятельность в глазах общества. Некоторые исследователи считают, и с ними можно согласиться, что в основе лежала *идеология служения*, являвшаяся одной из базовых в дореволюционной российской культуре. И в протестантской этике труд и предпринимательство воспринимались как долг, но понимался он как индивидуальный поступок. В русской культуре это был долг перед другими людьми, причем даже не перед семьей или общиной, а перед обществом в целом, перед соотечественниками. Подчеркивая принципиальное отличие от западной культуры, ученые отмечают, что "Россия рассматривала богатство как предпосылку для социального служения, а не как доказательство доктрин естественного права" [17, р. 108]. Идеология служения сохранилась и после социалистической революции, правда, в измененном виде — как идеология служения социалистическому Отечеству, борьба за достижение целей социалистического строительства. Идеология служения выполняла не только мотивационную и интеграционную функцию, ибо объединяла общество вокруг поставленных задач, прежде всего политических и оборонных, и тем самым оправдывала в глазах большинства успехи активного меньшинства.

Предпринимательство в дореволюционной России было нравственно легитимным постольку, поскольку связано с социальным служением и социальной ответственностью. (На протестантском Западе развитие социальной и благотворительной деятельности предпринимательства ассоциировалось не столько с его легитимизацией - оно было легитимным как богоугодная деятельность, - сколько с необходимостью налаживания *public relations*, ориентированных на завоевание доверия общества.) Самыми ранними и простыми формами социального служения являлись благотворительность и меценатство, которые демонстрировали приверженность предпринимателей христианским ценностям любви к ближнему. Надо отметить, что русской культуре было свойственно более терпимое и гуманное, чем на Западе, отношение к неудачникам хозяйственной деятельности, а также к бедным и обездоленным. Кальвинизм, провозглашающий богатство и успех признаками богоизбранности, резко делил общество на избранных и отверженных. Бедные и обездоленные считались недостойными сострадания и помощи. Кальвин запрещал милостыню. Еще более жесткой, чем европейская, оказалась американская культура, где, по замечанию известного социолога и культуролога Р. Бендикса, протестантские представления об избранничестве богатых и успешных соединились с идеями социального дарвинизма [18, с. 344].

Классическая западная демократия, помимо известных принципов равенства прав и возможностей, означает также, что, поскольку все имеют равные шансы, аутсайдеры сами несут ответственность за свое положение и поэтому не могут претендовать на помощь и требовать от общества внимания к своим нуждам [18, с. 347]. Напротив, в русской культуре существовало представление о хозяйственной предприимчивости как особом даре, который дается не всем, является скорее исключением, чем правилом. К бедным и неспособным себя прокормить могли относиться скорее сочувственно, покровительно или презрительно, но сама по себе бедность не воспринималась как признак отверженности. Помощь бедным составляла важнейшую нравственную обязанность, и потому российские предприниматели активно поддерживали традицию благотворительности.

По мере развития российского предпринимательства его участие в социальной и культурной жизни стало расширяться. Оно ориентировалось не только на благотворительность, но и на другие ценности, имеющие высокую значимость в жизни общества. Прежде всего патриотическое служение, отсюда охотные и значительные пожертвования купечества на оборону во время войны. Не меньшую роль играли духовная и интеллектуальная сферы, к которым стремились прибегнуть преуспевающие предприниматели с помощью активной меценатской деятельности, пожертвований на университеты, картинные галереи, музеи, архивы, научные издания. С.И. Щукин, собравший крупнейшую и известнейшую коллекцию французских импрессионистов, после революции не только не вывез ее из России, но и вообще отказался от претензий на нее, заявив: "...я собирал не только и не столько для себя, а для своей страны и своего народа. Что бы на нашей земле ни было, мои коллекции должны оставаться там" [19, с. 142].

К концу XIX в. и особенно в начале XX в. ситуация стала меняться. Окрепнувшее индустриально-капиталистическое производство было, наконец, признано обществом необходимой сферой приложения сил, а его созидание и развитие - формой служения. Если купцов середины XIX в. сограждане знали как создателей музеев или строителей больниц, то в начале XX в. представители молодого поколения предпринимательских династий выступают непосредственно как владельцы фабрик и заводов, банков и железных дорог, они интересны обществу уже не своими театрами или богадельнями, а масштабами проводимых в жизнь экономических проектов [20]. Однако успех российского капитализма оказался временным. Революционная антибуржуазная пропаганда, развернутая в стране, активно усваивалась также интеллигенцией, что свидетельствует о слабости интеграционных потенциалов русской культуры и прежде всего - о недостаточной оправданности предпринимательской деятельности.

А что происходит сегодня? Высказываются точки зрения, что за прошедшие 70 лет традиции были утрачены, что нужно строить культуру российского предпринимательства заново. Нам представляется, что даже если традиция как конкретная устойчивая форма деятельности утрачена, то в менталитете народа она осталась как совокупность ценностей и норм, представлений о должном. По мере восстановления предпринимательства как формы социальной деятельности они востребуются из культурной памяти общества. Нынешняя культура "новых русских" пока мало напоминает идеологию служения и социальную ответственность дореволюционного предпринимательства. Но при более детальном анализе обнаруживаются ее деградировавшие варианты. А.С. Панарин заметил, что психология "новых русских" с их агрессивностью и "неожиданной корпоративностью" напоминает скорее воинский этос завоевателя (т.е. человека примитивной служилой аскезы), чем рационализм и индивидуализм "экономического человека" [4, с. 71].

Однако существует ряд более развитых вариантов этоса служения. Социологические опросы свидетельствуют, что для современных предпринимателей важным экономическим мотивом деятельности являются идеи служения - семье, близким, обществу. Они занимают более высокие позиции в рейтинге мотивов, чем потребности в материальном благосостоянии, профессиональной самореализации, инновационной

активности (в отличие от Запада, где эти ценности стоят на первых позициях). Это свидетельствует о том, что предприниматели, по крайней мере какая-то их часть, озабочены проблемой поиска своего места в обществе, стремятся самоутвердиться, доказывая свою полезность и служение общему благу [21]. Даже если предположить, что опросы отразили не истинные мотивы, а намеренно декларируемые ценности, приемлемые для большинства населения, показывающие желание снискать доверие и поддержку, они все равно свидетельствуют о понимании "новыми русскими" того факта, что признание легитимности их деятельности возможно только через утверждение его как служения, а не удовлетворения эгоистических потребностей.

Таким образом, формирование этики и культуры предпринимательства в контексте обновления российской экономики может и должно опираться на традиции, отвечающие принципам ее самобытности, складывающимся на протяжении многовековой истории России. Формирование "новой общенациональной идеи", о необходимости которой говорят в последнее время политологи и ученые, должно опираться на такие традиции.

ЛИТЕРАТУРА

1. Вебер М. и методология истории (Протестантская этика). Вып. 2. М.: ИНИОН, 1985.
2. *Kantowski D.* Die Rezeption der Hinduismus/Buddhismus - Studie Max Webers in Sudasien: ein Missverständnis? // Arch. Europeennes de Sociologie. XXIII. 1982, N 2.
3. *Kantowski D.* Max Weber on India and Indians Interpretations of Weber // Recent. Research on Max Weber's Studies of Hinduism, Munchen, Koln, London, 1986.
4. *Панарин А.С.* Заблудившиеся западники и пробудившиеся евразийцы // Цивилизации и культуры. Вып. I. М., 1994.
5. *Вебер М.* Протестантская этика и "дух капитализма" // *Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990.
6. *Рощин М.Ю.* Старообрядчество и труд // Генезис кризисов природы и общества в России. Вып. 2 / Материалы Второй научной конференции "Человек и природа - проблемы социоестественной истории", Феодосия, 21-25 сентября 1993 г. М.: Наука, 1994.
7. *Weber M.* Wirtschaft und Gesellschaft. Tubingen, 1921.
8. Модернизация: зарубежный опыт и Россия. М.: Агентство "Инфомарт", 1994.
9. Patterns of Modernity. V. II: Beyond the West, N.Y., 1987.
10. *Abdel-Malek A.* The Concept of Specificity: Positions. Tokio, 1979.
11. *Eisenstadt S.N.* Tradition. Chande and Modernity. N.Y., 1973.
12. *Touraine A.* Modernity and Cultural Specificities // International Social Science Journal, 1988. Nov. N118.
13. *Ерасов В.С.* Одномерная логика российских модернизаторов // Общественные науки и современность. 1995. № 2.
14. *Зомбарт В.* Буржуа. М.: Прогресс, 1994.
15. *Bellag R.* Tokugava Religion: the values of Preindustrial Japan Glencoe, 1957.
16. *Reischauer E.* The Japanese today: Change a. Continuity. L., 1988.
17. *Ruckman J.A.* The Moscow Business Elite: A Social and Cultural Portrait of two Generations. De Kalb, 1984.
18. *Bendix R.* Herrschaft und Industriearbeit. Frankfurt a/M, 1960.
19. *Бурыйшкин П.А.* Москва купеческая. М.: Столица, 1990.
20. Купеческая Москва // Новое время, 11 июня 1903 г.
21. *Радаев В.* Внеэкономические мотивы предпринимательской деятельности (по материалам эмпирических исследований) // Вопросы экономики, 1994. № 7.