

©1995 г.

Н.Н. ЗАРУБИНА

САМОБЫТНЫЙ ВАРИАНТ МОДЕРНИЗАЦИИ

ЗАРУБИНА Наталья Николаевна — кандидат исторических наук, научный сотрудник Отдела сравнительного культуроведения Института востоковедения РАН.

Теория модернизации трансформирована так называемым «веберовским ренессансом». В то же время идеи М. Вебера послужили эвристической программой для совершенствования теории модернизации. Первоначально, т.е. в 60-х годах, она базировалась на восходящей к Т. Парсонсу интерпретации взглядов М. Вебера в духе утверждения универсальности капитализма западного образца, признавала необходимость вестернизации стран «третьего мира». Однако в последующие десятилетия такой подход постепенно сходит на нет. Теория М. Вебера оказалась плодотворным инструментом для изучения самобытных форм мотивации, целеполагания и особенно хозяйственной деятельности, которые сложились в неевропейских регионах. Как показал М. Вебер, в основе «первичной» модернизации в странах Западной Европы лежат специфические установки, соединяющие религиозный аскетизм с мирской хозяйственной деятельностью. Признано, что самобытные ценностные установки, в особенности самобытные формы аскетизма — неперемненное условие успешной модернизации. Напротив, модернизация обречена там, где они подорваны.

Вопреки ранней трактовке идей М. Вебера современные исследователи считают, что он никак не отстаивал универсальность западного пути, но лишь подчеркивал его специфику, оставляя открытым вопрос о развитии каждой цивилизации в соответствии со свойствен-

ным ей типом рационализации [1]. В период становления теории модернизации среди исследователей распространилось мнение, будто в самобытных культурах можно найти прямые аналоги протестантской этики и использовать их как фактор модернизации. Они не видели принципиального отличия капитализма западного образца от других систем хозяйства и хозяйственной этики. Их усилия направлялись на выявление в эндогенных культурах рациональных, аскетических, практических и активных по отношению к внешнему миру ценностных установок, представлявшихся им прямыми аналогами тех ориентации, которые М. Вебер определил как стимуляторы «духа капитализма». Они есть практически во всех социокультурных системах. В Индии аналогом «протестантской этики» служат дхармические предписания вайшьям прилежно трудиться, заниматься торговлей и ремеслами, вести умеренный образ жизни, накапливать благосостояние. В японской и китайской культурах традиционное трудолюбие, бережливость, восходящие к конфуцианской и буддистской этике, также рассматриваются как прямые аналоги «протестантской этики». Учение некоторых дзэнских сект, например, «Син», «Сингаку» и «Хотоку» признает преданность земному долгу и профессии как подлинную религиозную практику.

Однако более детальный анализ показал, что при внешнем сходстве эти ценностные ориентации были встроены в разные цивилизационно-культурные системы и потому несли разный смысл. Если в протестантской этике повседневная практическая деятельность соединилась с религиозной аскезой и стала стержнем процесса рационализации всей жизни человека, то в незападных культурах, в том числе и в русской, практическая деятельность не представляла самостоятельной ценности, а выступала всего лишь элементом или этапом жизни, подчиненным конечным, высшим духовным ценностям. Особое место в этом ряду занимают конфуцианские дальневосточные культуры, в особенности японская, создавшие мощную традицию трудовой этики и рационального ведения хозяйства. Но и здесь прямые аналогии с протестантской этикой оказываются поверхностными, поскольку оставляют вне поля зрения более существенные моменты — посясторонние «политические» ценности и межличностные отношения [2].

В свое время М. Вебер доказал, что практические утилитарные установки сами по себе еще не являются духовными предпосылками для перехода от традиционного общества к современному капиталистическому (т.е. модернизации), и это подтверждается тем фактом, что без влияния Запада модернизация ни в Индии, ни в Японии не началась бы. Помимо ценностей, аналогичных «протестантской этике», модернизация нуждается в целом комплексе идей, которые бы ее поддерживали и обосновывали. Главную роль играет духовная консолидация общества вокруг идеи развития.

Причиной срыва модернизационных процессов являются не инновации сами по себе, а их неорганичный характер, т.е. механистское перенятие, не завершающееся новым синтезом, неспособность сформировать новые институты, регулятивные механизмы и новые уровни социальной общности [3, р. 57—59]. Соответственно главной причиной срыва модернизации оказывается не сопротивление традиционной среды инновациям, а отсутствие нового институционального уровня, в рамках которого могло бы осуществляться продуктивное взаимодействие разнородных экономических и ценностных систем. Отсутствие такого синтеза чревато реакцией отторжения, срывами модернизации, известными по провалу «белой революции» в Иране. Каковы же пути формирования нового синтеза, другого уровня социокультурного бытия?

Прежде всего необходим баланс ценностей стабильности и развития [3, р. 71—72]. О его значении высказался известный исследователь природы «японского чуда» Р. Белла: при содержательном сходстве японской и китайской культур, ориентированных на конфуцианство и буддизм, в Китае доминировала тенденция поддержания социального и культурного порядка, в то же время как в Японии — ориентации на «политические» цели и достижение практического результата, т.е. установка на развитие [2]. В странах индо-буддистского региона, имевших длительные контакты с Западом во времена колониальной зависимости, реакция на насильственное, т.е. неорганичное обновление проявилась в виде идей сарвадайи — ненасилия и гармонии, нашедших свое выражение в учении Ганди. Они явились важнейшим духовным фактором постколониального развития Индии и оказали стабилизирующее воздействие на общественное развитие. Имея антимодернизаторскую направленность, они тем не менее создали все необходимые предпосылки для плавного взаимопроникновения ценностей традиционной и современной культур. Широкое применение современных технологий и достижение высоких стандартов потребления не стали всепоглощающим императивом развития. Напротив, они сформировали дуальную систему, обеспечивающую баланс очагов современного производства и массива традиционной

культуры. Явления того же ряда — концепции «буддийского пути», «исламского социализма», «исламской экономики». Выражая собой антимодернизаторскую направленность, они по существу ориентировались на самобытный путь вхождения в мировое сообщество.

Доминирование идеи развития в ущерб единству, особенно ярко проявляющееся в периоды социальных и духовных сдвигов, ведет, если речь идет об эндогенном обществе, к расколу и хаосу. С. Эйзенштадт раскрыл механизм утраты единства в процессе форсированной модернизации и негативные последствия, включая срыв модернизации. Но и в гомогенном обществе далеко не все слои населения в равной мере заинтересованы и вовлечены в процесс модернизации. Как подчеркивал С. Эйзенштадт, в ходе модернизации формируются новые виды деятельности, сосуществующие со старыми. Успех модернизации определяется тем, в какой степени удалось создать общий для всех групп тип восприятия [3, p. 55].

В «Протестантской этике» М. Вебер показал, что историческое значение протестантизма состояло не только в обеспечении предпринимательской деятельности высшими моральными санкциями, а прежде всего в том, что он через этику трудового аскетизма оправдал в глазах всего общества капиталистическое предпринимательство, создал основу для нравственной легитимизации первичной модернизации. Не всякий индивид становится активным предпринимателем и накапливает капиталы; Но протестантизм формирует общее поле смыслов и ценностей, в пределах которого снимается антагонизм между капиталом и наемным трудом. В то же время он оставляет возможности для развития плюрализма интересов и ценностных приоритетов у различных социальных групп [4]. Идеология модернизации как изначально, так и в условиях вызова извне «догоняющего развития» является многоуровневым образованием [5]. Наряду с ценностями инноватки она включает комплекс стабилизирующих идей, способных консолидировать общество вокруг идеологического плюрализма.

Ярким примером такой модернизации является Индия. Здесь наиболее четко прослеживается анклавный, характер модернизации, где очаги высокоразвитого производства, наукоемких технологий мирового уровня сосуществуют с примитивным традиционным хозяйством, где разграничены «сферы влияния» современных и традиционных ценностей и поведенческих стереотипов. Экономика, бизнес, политика и право — область современных ценностей, а традиционные ценности регулируют межличностные отношения и неофициальное общение. На «стыках» между ними постепенно складывается универсальный тип сознания, по-новому интерпретирующий традиционные ценности и смыслы. Так, согласно проведенному М. Сингером опросу предпринимателей в Мадрасе, большинство из них рассматривает свою деятельность как выполнение дхармы, а успех — как знак хорошей кармы.

Каста и большая семья на начальных этапах модернизации оценивались как помеха, как то, что сковывает инициативу и мобильность индивида, поощряет у него иждивенчество. Теперь они признаны важнейшим механизмом интеграции общества, обеспечивающим стабильность социальных отношений через укрепление солидарности. Свойственные кастовому строю групповая лояльность и иерархическое сознание, как оказалось, сглаживают остроту противоречий капиталистического развития [6].

Модернизация не может быть уделом избранных. Она должна быть обращена к различным группам населения, по-разному относящихся к инновационным процессам. С одной стороны, она активно привлекает «лидеров перестройки», с другой — сохраняет нишу и средства существования для ее аутсайдеров, подготавливая для них приемлемое идеологическое оправдание происходящего. Для этого вполне подходят разнообразные версии традиционных представлений о долге — кастовом, дхармическом, или о служении обществу в рамках традиционной лояльности. Так, в период революции Мейдзи (Япония) на предпринимательскую стезю вступили молодые самураи, которым реинтерпретация традиционного нравственного кодекса Бусидо предписывала реализовывать свой долг перед обществом и государством не на поле брани, а в сфере экономического самоутверждения нации. Подобные реинтерпретации не только создают духовную основу для развития общества, но и обеспечивают его консолидацию благодаря легитимизации в общественном сознании социальных перемен. Иначе центробежные силы, возникающие в ходе интенсивных изменений, разорвут общество на части. Наиболее близкий нам пример — распад СССР, быстрое расслоение, а затем поляризация общества вскоре после начала экономических реформ.

Материальное благополучие и стандарты потребления — отнюдь не те универсальные ценности, которые способны обеспечить духовный фундамент модернизации в странах самобытной цивилизации. Хотя, безусловно, все слаборазвитые страны ставят перед собой

задачу повышения уровня экономического развития и благосостояния. Все концепции «национального социализма» и религиозной экономики («буддийская экономика» или «исламская экономика») провозглашают некий «срединный путь», где уравниваются идеалы материального благосостояния, социальной справедливости (понимаемой в религиозном смысле) и ценностей духовной культуры. Центральное место отводится духу солидарности (часто понимаемом традиционно), доброжелательности, морально-психологической общности, поддержанию гармонии человека и природы. Материальные факторы здесь хотя и не отрицаются, но оказываются подчиненными традиционным ценностям. Правда, именно эти страны на практике демонстрируют резкий контраст между богатством и нищетой, но возведения нувориша в ранг «героя нашего времени» они избегают.

В российской культуре доминирующей ценностью, мобилизующей хозяйственную активность и обеспечивающей модернизацию; выступало служение общественному или государственному идеалу [7]. Подобная идеология корреспондировала с социальной структурой российского общества: для дворянства и бюрократии это была идеология государственного служения, для интеллигенции — служения народу, а для купечества и предпринимателей — идеология общественного служения [8]. Видимо, поэтому крупнейшие российские предприниматели хозяйственную деятельность воспринимали как долг перед народом. Московский предприниматель и общественный деятель П.А. Бурышкин свидетельствует: «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 его дал 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» [9].

После революции ценностью трудовой этики стало построение коммунизма. И хотя роль принуждения в индустриализации велика, основное значение имел идейный фактор. В противном случае советская экономика вряд ли выдержала бы то колоссальное напряжение, какое ей выпало в годы войны. Коммунистическая идея подкреплялась идеей патриотического служения, что еще раз подтверждает вывод русских мыслителей: трудовая аскеза в России неотделима от идеи самоотверженности. Служение высшим ценностям, а не удовлетворение эгоистических интересов стоит на первом месте. В дореволюционной России государственное служение было, привилегией, скорее, дворянства, а низшие социальные слои — купечество, разночинцы и крестьянство, руководствовались идеями общественного служения и традиционной лояльности. В то же время их отношение к государству было весьма непросто: лояльность и самоотверженность часто сменялись вооруженной борьбой. В советский период интересы партии, государства и общества были тесно переплетены. Коммунистический идеал часто сковывал Инициативу. Всеобъемлющее государственное регулирование оборачивалось застоєм производства и деградацией общества. Таким образом, на протяжении всей российской истории существовали достаточно сложные и противоречивые отношения между государством и обществом, с государственным идеалом всегда соседствовал собственно общественный — корпоративный либо соборный идеал.

Издавна он воплощался либо в общинном, либо в артельном труде и получил теоретическое объяснение у мыслителей самых разных ориентаций — от Герцена и славянофилов до Кропоткина и эсеров. Община мыслилась как универсальная основа жизни народа, ячейка его хозяйственной деятельности, механизм преемственности и стабильности в условиях социальных сдвигов. А.И. Герцен писал: «Мастерская, основанная на социалистических принципах, сопутствовала школе и естественным образом соприкасалась с сельской общиной. Деревенские жители, сами состоя в аграрных ассоциациях, создали, века тому назад, в весьма широких масштабах, рабочничьи ассоциации. Рядом с постоянной общиной — артель, подвижная община, рабочничья ассоциация. Эти школы, эти ассоциации являлись в то же время и мостиком между городом и деревней, между двумя ступенями развития» [10]. Общинный идеал ярко проявился у староверов и в русских сектах, хозяйственные достижения которых ныне широко известны, а также в добровольных объединениях и кооперативах, существовавших при нэпе. Соборный идеал присутствовал в российском менталитете и в советское время.

Индивидуализм и утилитаризм, всегда существовавшие в хозяйственной этике российского предпринимательства, были иными, нежели на Западе. В России культурным героем являлся подвижник, трудящийся на благо общества (общины и ближних), аскет-от-

шельник, осваивающий пустынь, а позже — самоотверженный передовик социалистического соревнования. Но это отнюдь не та сильная личность, которая добивалась успеха путем безжалостного подавления неудачников, посрамления противников, навязывания обществу своей воли по праву сильного. По мнению П.А. Бурьшккина, наибольшим авторитетом в обществе пользовались не самые богатые и преуспевающие предприниматели, а те, «которые занимали почетное место в народно-хозяйственной жизни и помнили о своих ближних» [9]. Это не означает, что у нас отсутствовали или находились за пределами культуры ориентации на материальные блага и обогащение. Они, безусловно, присутствовали и занимали значительное место в системе мотивации хозяйственной деятельности, однако нуждались в дополнительной легитимизации. Стремление к наживе — одна из основных тем русской художественной культуры XIX века — взять хотя бы драматургию Островского, творчество Мамина-Сибиряка или Горького. Но отношение к нему было критическим, далеким от прямого преклонения перед богатством и сильной личностью. В наиболее значимых срезях культуры материальный интерес никогда не играл определяющей роли. Для «русского пути» характерно подчинение материального благополучия идеям «справедливости», «справедливости» и «служения» — как в православном, так и в светском понимании. Богатство и успех не являлись достоинствами и ценностями сами по себе. Газета «Биржевые ведомости» выпускалась под девизом «Прибыль превыше всего, но честь превыше прибыли». Российское купечество не могло добиться общественного признания только в силу своего богатства. Традиция благотворительности в российском купечестве породилась не столько его филантропией или религиозностью, сколько стремлением оправдать свою деятельность в глазах общества. Сегодня каждый россиянин знает о П.М. Третьякове — основателе всемирно известной картинной галереи, но при жизни общественность мало интересовалась его предпринимательской деятельностью. Все знают Станиславского, но очень немногие — как владельца текстильных фабрик под фамилией Алексеев. В начале XX века ситуация постепенно менялась. Молодое поколение российских предпринимателей меньше отвлекалось на благотворительность, видя именно в хозяйственной деятельности свой вклад в процветание отечества и свое служение обществу.

Реабилитации и нравственная легитимизация индивидуализма — один из немногих и отнюдь не главный срез российской культуры. Чрезмерное подстегивание такого рода мотивации дестабилизирует социокультурную среду. История показала, что именно эта мотивация, несмотря на огромное давление ценностей коллективизма и бескорыстного труда на благо общества, активизировалась быстрее всего. В настоящее время мы страдаем не от отсутствия утилитаристских ориентаций, а от их неструктурированности, утраты (вследствие дестабилизации социокультурного универсума) их места в общей системе культуры.

На наш взгляд, успешное осуществление реформ в России требует в первую очередь становления нормальной «срединной культуры» труда и хозяйства, этики повседневного трудолюбия и профессионального долга, самореализации личности в профессии и в обществе. Именно «мещанская» добродетель была выведена за пределы наиболее Почитаемых духовных и гражданских добродетелей. Культура неоконсервативных ценностей, в число которых могут входить индивидуализм; коллективизм и патриотизм, является основой формирования того интегративного уровня общественного сознания, на котором взаимодействуют традиционные и новые ценности, идеалы стабильности и поступательного развития [3, p. 82—85].

Таким образом, самобытность хозяйственной культуры еще не означает неспособности к модернизации и необходимости «изменения цивилизационного кода», о которой часто говорят радикальные реформаторы. Опыт успешно развивающихся стран Дальнего Востока, в частности Японии, убеждает в обратном. Здесь межличностные отношения подверглась разрушению, пожалуй, меньше, чем в других странах, но именно на их основе с учетом всей специфики национального сознания сложилась самобытная форма организации хозяйства и менеджмента, называемая иногда «конфуцианским капитализмом». Традиционные отношения и соответствующие им институты (семья, корпорация с традиционной лояльностью) составили опору тому срединному культурно-институциональному уровню, который обеспечил баланс дифференциации в модернизирующемся обществе. Япония — пример того, как традиционное наследие, на первый взгляд прямо противоположное западному индивидуализму, способствует самобытной модернизации. В России не может быть «как в Японии» («как в Америке» или «как в Китае»). Главная проблема российской модернизации — поиск собственных форм соединения культурного наследия и «русской идеи» с идеей развития.

ЛИТЕРАТУРА

1. *Kantowsky D.* Die Rezeption der Hinduismus/Buddhismus-Studie Max Webers in Sudasien: em Missverständnis? // Arch. Europeennes de Sociologie. XXIII. 1982. № 2.
2. *Bellah R.* Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia // The Journal of Social Issues, January 1963. V. XIX. № 1.
3. Patterns of Modernity V. 11. Beyond the West / S.N. Eisenstadt (ed.). N.Y., 1987.
4. *Вебер М.* Протестантская этика и «дух капитализма». Избранные произведения. М., 1990. С. 203—204.
5. *Рябов А.* Интегративная идеология и модернизация современной России // Свободная мысль. 1992. № 15.
6. *Singer M.* When a Great Tradition Modernizes. N.Y., 1972. P. 331—340; Socio-Economic Change and the Religions Factor in India. New Delhi, 1973. P. 37.
7. *Bendix R.* Herrschaft und Industriearbeit. Frankfurt a/M, 1960. Т. III. Kap. V.
8. *Ruckman J.A.* The Moscow Business Elite: a Social and Cultural Portrait of Two Generations, 1840—1905, De Kalb. 1984. P. 100—102.
9. *Бурыйшкин П.А.* Москва купеческая. 1990. С. 110—111.
10. *Герцен А.И.* Prolegomena // Русская идея. М., 1992. С. 126.