

Д.В. ТРУБИЦЫН

КУЛЬТУРА ИМЕЕТ ЗНАЧЕНИЕ? КРИТИКА РОССИЙСКОЙ ВЕБЕРИАНЫ В ПРОБЛЕМЕ МОДЕРНИЗАЦИИ

ТРУБИЦЫН Дмитрий Викторович – доктор философских наук, профессор Забайкальского государственного университета, Чита, Россия (dvtrubitsyn@yandex.ru).

Аннотация. Проведен анализ части наследия немецкого ученого, имеющей методологическое значение для исследования крупномасштабных исторических процессов и проблемы модернизации России. В качестве объекта использованы труды российских ученых, актуализировавших в 1990 – нач. 2000-х гг. на основе выводов М. Вебера культурный фактор модернизации, и его собственные работы. Выявлено, что главным в российской вебериане стал тезис о несоответствии либеральной модернизации российской культуре, из чего вытекала критика реформ и призывы к изменению курса. Для их теоретического обоснования использовались наиболее критикуемые в научной литературе выводы Вебера о происхождении европейского капитализма из протестантской этики и об эндогенности капитализма Западу. Делалось это, несмотря на то, что методологические принципы «понимающей социологии» не допускают возможность перенесения результатов исследования европейской модернизации на ситуацию в России 1990-х гг. Данный интеллектуальный тренд явился результатом социального конфликта модернизации и стал одним из факторов консервативного поворота российской политики 2000-х гг.

Ключевые слова: модернизация • культура • религия • этика • понимающая социология

DOI: 10.31857/S013216250009375-5

|

Научное наследие Максимилиана Вебера состоит не только в достижениях созидающего характера – концепции идеальных типов, понятии социального действия, типологии власти и прочем, но и в актуализированных им спорных вопросах. Главный из них – вопрос о месте Реформации и протестантизма в индустриальном развитии Западной Европы, более широко – о месте культуры в процессе модернизации.

Важнейшей в этом отношении стала озвученная в «Протестантской этике» мысль о ключевом значении в детерминации социальных трансформаций культуры и конкретно религии. Почему именно эта идея считается наиболее важной в наследии ученого? Заметим, что с этим согласны далеко не все. В других работах он писал о многофакторности: в «Хозяйственной этике мировых религий», тоже посвященной этому вопросу, явно намечается механизм взаимодействия экономики, политики, военной организации и религии. Актуализация же культуры стала результатом критики экономоцентризма, царившего в тот период в социальных исследованиях. Это была ситуация, похожая на ситуацию 40-х гг. XIX в., когда господство гегелевского идеализма в университетах Германии и его участие в политической жизни породили воинствующий материализм Маркса. Так и тезисы Вебера прозвучали на выходе из эпохи, когда в силу влияния политэкономии и вполне понятного в тот период интереса к экономической сфере мейнстримом было мнение, что изменения в материальном производстве порождают изменения во всех других сферах общества. Заметим: мнение это сформировалось и разделялось не только в марксизме – с момента возникновения классической политэкономии оно стало центральным в проблеме капитализма и до поры мало кем подвергалось сомнению. Вебер стал одним из первых его критиков.

Активизация дискуссии о роли культуры, породившая «веберовский ренессанс» 1960–1970-х гг., была связана с завершением модернизации в Западной Европе и США, по мнению одних, с проблемами модернизации в развивающихся странах, по мнению других. Как бы то ни было, результатом стал «культураллистский» пересмотр основных положений классической теории модернизации, сложившейся в 1950-х гг. Главный вывод: теория и практика модернизации как концепция относительно единого пути формирования индустриального общества требует корректировки ввиду несоответствия ей незападных (Восток) и «не совсем западных» (Латинская Америка) культур. Здесь и была востребована мысль Вебера о роли протестантской этики в генезисе западноевропейского капитализма. Среди представителей данного направления можно, конечно, назвать известных западных ученых (Р. Бендикс, Ш. Эйзенштадт и др.), но особенно, и с практической стороны, эта мысль привлекла представителей национальной интеллигенции, политиков, духовных вождей стран «третьего мира»¹. Зачастую ее оформление происходило в синтезе с марксизмом и другими более новыми теориями. Но ключевая идея – о несоответствии культуры незападных стран задачам модернизации в ряде ее измерений, прежде всего, демократизации и становлении рыночных отношений – стала основанием для пересмотра концепции в сторону «культурного многообразия», следовательно, корректировки практического курса в сторону многообразия социального, политического, экономического. Таким образом, спустя десятилетия научные идеи Вебера обрели новую политическую силу. И здесь правы те, кто считает «ренессанс» порождением сложности модернизационного процесса в незападных странах. Он выпадает на время завершения деколонизации, когда национальные правительства взяли на себя ответственность за судьбу своих народов, когда только и могла начаться дискуссия о путях развития.

Российская вебериана, по понятным причинам, не могла появиться на свет раньше крушения марксизма и начала либеральных реформ, поэтому ее время – 1990-е – нач. 2000-х гг. Как и незападных мыслителей за десятилетия до этого их интересовала практика. Хотя некоторым ученым был не чужд исключительно научный интерес к наследию Вебера (П.П. Гайденко, Ю.Н. Давыдов, А.И. Неусыхин), в большинстве они были склонны делать социально и политически значимые выводы, явно превосходившие по масштабу собственно теоретические предпосылки. Главная идея – претензии к реформаторам, их обвинение в игнорировании особенностей российской культуры при осуществлении либерального курса в экономике.

Это направление российской историографии модернизации также выходило за пределы веберовской методологии. Используемый спектр западных идей для обоснования политики сдерживания реформ и консервативного поворота был широк. Не в ходу был ортодоксальный марксизм в силу его явной дискредитации в те годы, но зато активно применялись его «дочерние» направления – идеи франкфуртской школы и валлерстайнова мир-система. Годилось все, что говорило о разнообразии исторического процесса, даже метафорично. Но главной в этом направлении «политико-научных» идей была все же вебериана. Видный немецкий теоретик модернизации назвал тогда ее участников «культураллистами» [Цапф, 1998: 18].

II

Каков был ход мысли? Ключевой тезис – необходимость корректировки реформ или отказа от них – звучался авторами независимо от того, оценивали они российскую культуру высоко или низко, и даже от того, исследовали ли они ее вообще. Главная задача была одна – указание на «издержки и просчеты нашего реформаторства» [Осипова,

¹Речь идет именно о проблеме модернизации, не всплеске сугубо теоретического интереса к веберовской методологии во внутридисциплинарной социологической дискуссии 1970-х гг. (В. Шлюхтер, И. Вайс, Ф. Тенбрук, В. Шпрондель, М. Ризебродт и др.). Об этом аспекте «ренессанса» исчерпывающе сказано в [Гайденко, Давыдов, 1991].

1995]. Настойчиво проводили мысль о «самобытной модернизации», писали о трудностях модернизации «без протестантской этики», из чего вытекала необходимость изменения курса с либерального на консервативный. Опирались на «национальную модернизацию» Эйзенштадта, критиковали реформы за игнорирование культуры [Зарубина, 1995; Федотова, 2002]. Использовали понятие «этос», осуществляли синтез культуроцентризма с идеями Поланы и Валлерстайна, резко критиковали теорию модернизации, считая, что в мировом развитии нет универсального, а значит, и реальности, которую отражало бы это понятие [Голик, 2004; Ядов, 1996].

Почти всегда подобные идеи сопрягались с положительной оценкой «советской модернизации». Модернизация есть «усвоение чужого опыта», необходимо же использовать свой, советский, который породил «культурно особенное индустриальное общество» [Перепелкин, 1993: 154]. Авторы критиковали реформаторов, обвиняя их в развале страны и игнорировании национальной культуры [Ганс, 2001].

Не забывали и «самобытные» теоретические конструкты, сопрягая западные идеи с «родными»² – славянофильскими, почвенническими, евразийскими (Ю.М. Бородай, Б.С. Ерасов, А.С. Панарин, Е.С. Троицкий). Здесь культурный детерминизм пал на благоприятную почву империализма и изоляционизма, породив наиболее радикальную в антизападничестве точку зрения на проблему модернизации. Связь с Вебером обнаруживалась как опосредованно – через культуроцентризм взгляда на историческую динамику, так и прямо. Один из авторов, например, взял себе в союзники Вебера для поиска субстрата русской культуры, правда, в области литературоведения [Есаулов, 1995].

Не все российские последователи Вебера впадали в радикализм. Было немало вебрианцев и культуроцентристов в целом, критично оценивавших постсоветское общество. Автор работы с показательным названием «Откуда придет “дух капитализма”?» указывал на нравственные пороки неевропейского капитализма, оперировал понятием «псевдо-капиталистический дух» [Шаповалов, 1994: 27]. В таких работах нет истерики по поводу «катастрофических» реформ и отсылки к «русскому духу», а содержалась трезвая оценка ситуации [Наумова, 1996]. Полезными были сведения о состоянии российской культуры в сравнении с западной на предыдущем витке модернизации в XIX – нач. XX в. [Хорос, 1991]. Речь шла, правда, не о религиозной этике, а об образовании и грамотности, но впечатляющие данные явно указывали на неизбежность провала модернизации. Полезными были любые исследования, выявлявшие несоответствия российской культуры задачам модернизации [Магарил, 2004]. Хотя авторы оставались на культуроцентристских позициях и писали, в частности, что «возможность для модернизации надо искать в исторически сложившейся культуре, в накопленном опыте» [Ахиезер, 1998: 281], они выявляли реальные проблемы и недостатки этого опыта, например, связанные с избытком пространства и ресурсов, экстенсивным способом производства. Эта мысль, позже преобразованная в понятия «экстенсивная доминанта» и «экстенсивная интенция сознания», стала перспективным направлением культурологических исследований российской модернизации (А.П. Давыдов, И.Г. Яковенко, А. Эткинд). Отмечали также отсутствие духовных предпосылок капитализма в православной культуре, русским аналогом протестантизма называли старообрядчество [Давыдов, 1994: 70]. Не проходили мимо противоборства в России «универсалистских» и «самобытнических» теорий, отмечая при этом, что самобытнические модернизации, включая советскую, есть, по сути, архаизация [Манченко, 2000].

Тем не менее упор делался на культуру. Показательны выходившие один за другим сборники статей и материалы конференций. Авторы книги «Модернизация в России и конфликт ценностей» рассуждали о либерализме в России, искали нечто среднее между «радикальным либерализмом» и авторитаризмом. Им должен был стать некий «консер-

² Насчет самобытности идеи самобытности есть сомнения: скорее всего, выражение «особый путь» является переводом с немецкого *Sonderweg*. По роковому стечению обстоятельств, немецкая мысль формировалась русскую философию именно тогда, когда начинала противопоставлять себя «либеральному Западу».

вативный либерализм», который обеспечил бы управляемый переход к рынку на основе русской национальной культуры [Модернизация..., 1994]. Участников теоретического семинара «Модернизация и национальная культура» интересовал «прежде всего тот аспект модернизации, который связан с учетом культурных особенностей и национального своеобразия» [Модернизация..., 1995: 5]. Один из авторов констатировал то, что можно считать лозунгом всего направления: «Культура становится доминирующей категорией в понимании истории, в разработке теории модернизации» [Шевченко, 1995: 74].

III

Теоретические проблемы направления были озвучены нами тогда, на исходе этой волны. Среди них отмечено понимание модернизации не как объективного исторического процесса, а как проекта реформ. Происходил субъективистский пересмотр классической теории модернизации, в качестве цели данного процесса было названо, например, «снятие противоречия между традиционными ценностями и необходимостью развития» [Зарубина, 1998: 27]. Такой теоретический «обход» объективного содержания, а значит, и объективных причин модернизации, давал возможность свести эту проблему в России к курсу реформ,циальному или неправильному, а содержание исследований – к критике реформаторов. Отсюда еще недостаток – игнорирование глубокой конфликтности данного процесса. Авторы называли «катастрофой» происходящее в 1990-е гг. в России, но не видели катастрофичности европейской модернизации, которая отнюдь не начиналась в период промышленной революции, как многие полагали и полагают сейчас, а заканчивалась. Перед этим происходила болезненная трансформация, длившаяся с рубежа XI–XII вв. и завершившаяся к концу XIX в. формированием современного индустриального общества.

Еще один недостаток – вытеснение теории практикой. Российский культурный детерминизм занимался не столько изучением и применением наследия Вебера, сколько политикой, используя авторитет ученого. Так, один из авторов, рассматривая культуру как основу модернизации России, предложила 13 рекомендаций, из которых как минимум 10 касались социально-экономической и политico-правовой сферы [Аванесова, 2000]. Другой, претендующий на рассмотрение этического аспекта модернизации, сформулировал главный, видимо, вопрос: «Что-нибудь дешевело за последние десять лет?» [Хвостов, 2002: 79]. Здесь хорошо видна пропасть между подробнейшим анализом этических предпосылок капитализма, проведенным Вебером в «Протестантской этике», и тем, что увидела существенным в данной проблеме российская вебериана. Становилось очевидным, что весь спор разгорелся не из-за культуры, а из-за разных взглядов на реформы, он сам по себе является социальным конфликтом модернизации. Исходя из культуры, авторы делали вывод о вариативности модернизации. То же, что могло указать на общее в процессе модернизации, – экономические исследования – отвергалось как «однобокое» [Модернизация..., 1995: 5]. Ясно почему: изучение экономической динамики стран, успешно двигающихся по шкале модернизации, дает мало оснований для «особого пути». Вывод же из консервативного культуроцентризма оказался ничуть не «многомернее», чем из либерального экономоцентризма: это «невозможность механического переноса рыночной экономики на другие регионы мира» [там же: 20]. Разумеется, нельзя было, двигаясь в этом направлении, не отождествить модернизацию с вестернизацией. Один из авторов и вовсе писал о «макдональдизации», которую трактовал как навязывание американской потребительской культуры и приписал ей (почему-то не краху советской экономики, политической системы и идеологии) катастрофические последствия – «культурную эрозию, разрушение культурного пространства, массовую дезориентацию, утрату идентификации на групповом и индивидуальном уровнях» [Станкевич, 2001: 63]. Упоминал он и о презрении российских демократов к русским истории, традиции, культуре.

Отсюда оставался всего шаг до впадения в эксклюзивизм или, словами В. Соловьева, «особнячество», который сделали, как видим, не только философы и культурологи, но и социологи. Становится понятно, почему именно Вебер. Его «методологический

индивидуализм» – почти единственный в истории социологической мысли авторитетный подход, который дает, вернее, давал в начале XX в., на заре эпохи культурного полицентризма, некоторые теоретико-методологические основания для «особого пути». Во всех других направлениях социология, начиная с «развилки Зиммеля», в основном формировалась как генерализующая наука. Однако и выводы Вебера, полагаем, были применены неправомерно.

IV

Прежде всего, принципы веберовской социологии далеко не во всем, как может казаться, соответствуют попыткам искать в культуре некие «сущностные структуры». Они были направлены против идеологии, и Вебер не искал в протестантской этике какие-то неизменные элементы, а путем интерпретации текстов этой культуры пытался выявить то, отнюдь не «сущностное», что совершило случайно [Вебер, 1990: 105; Вебер, 2017: 383] поспособствовало историческому подъему Западной Европы. Построить здесь доктрину исключительности какой-либо культуры и невозможно, и оскорбительно для памяти ученого, который превыше всего ценил научную истину и сохранял в качестве приоритета критическое мышление. Не обнаружится в культуре никакого «ядра» или «столпа», который «не растолочь, не размолоть, не растворить», если изучать ее так, как делал это Вебер. «Это объясняется самой спецификой "образования исторических понятий", методической задачей которого является не подведение действительности под абстрактные родовые понятия, а расчленение ее на конкретные генетические связи, всегда сохраняющие свою специфически индивидуальную окраску» [Вебер, 1990: 71]. Вот эти «конкретные генетические связи, всегда сохраняющие свою индивидуальную окраску», и есть единственное основание для того, чтобы считать культуры уникальными образованиями, отнюдь не «субстанциональными» и неизменяемыми под влиянием разных обстоятельств.

Второе – отсутствие в рамках данного направления исследований российской культуры того периода, под стать веберовским. Опора на методологию некоего классика, политически значимые выводы из его трудов, озвучиваемые группой ученых, объективно требуют от них проведения подобного исследования общества, в отношении которого это делается. Но даже в лучших работах того времени нет столь глубокого анализа текстов культуры, какие провел Вебер в «Протестантской этике», с таким же методологическим подходом. Качественные исследования позднего советского и постсоветского общества, разумеется, были [Советский простой человек, 1993], но их результаты никак не могли удовлетворить тех, кто озвучивал в своих работах призыв «перестать переделывать русского человека!» И проводились они совершенно на другой методологической основе.

Более того, метод Вебера и не мог быть применен к исследованию позднего советского и постсоветского общества, учитывая его реальное состояние. Ведь для признания научно достоверным изложенного в «Протестантской этике» необходимо допущение того, что в исследуемом обществе есть большое количество людей, искренне верующих в то, о чем говорят проповедники и лидеры общин, из интерпретации текстов которых Вебер сделал выводы. Иначе говоря, эти тексты должны быть репрезентативны по отношению к объекту исследования – европейскому обществу того периода или его класса. Но говорить о какой-либо религиозности позднего советского и постсоветского человека не приходится. Таких людей, тем более классов, не было в России в рассматриваемый период. Сказанное в реальных исследованиях культуры того времени не случайно отражено в понятиях «коллективный цинизм», «моральный вакuum» и проч. Так на какой культурной основе должны были проводиться реформы 1990-х гг.?

Придется признать, что значительная часть этих работ были декларативными. Те же, кто констатировал отсутствие духовных предпосылок капиталистической модернизации и критически относился к моральному состоянию «простого советского человека», были ближе к истине, но тоже делали ошибку, хотя и менее заметную. О ней речь ниже.

Третье замечание – безропотное повиновение умозаключениям Вебера, отсутствие пусть не критики, но хотя бы сомнения в его правоте. Мы писали тогда, возможно преувеличивая масштабы этой тенденции, что «ленинские чтения» и «ленинианы» в начале 1990-х гг. сменились чтениями «веберовскими» и «веберианами», консервативно-изоляционистская часть российской интеллигенции нашла себе нового духовного наставника. С одной стороны, это должно удивлять. Ведь незадолго до этого все они были убежденными марксистами – других не было. Теперь тезис о происхождении европейского капитализма из религиозной этики принял на веру, именно тот тезис из наследия Вебера, который оказался наиболее критикуем в научной литературе XX в.

Рассмотрим эту критику. Прежде всего, она указывала на неоправданное сужение Вебером понятия «капитализм» до «рациональной капиталистической организации буржуазного промышленного предприятия» [Вебер, 1990: 119], порой вовсе до мелкого предпринимательства [там же: 268]. Именно это сужение позволило Веберу утверждать, что в Новой Англии «дух капитализма» появился раньше самого капитализма [там же: 77], и оставить без объяснения подъем Северной Италии, отставание протестантских Нидерландов от католической Бельгии, отсутствие успехов индустриального развития в Шотландии и наличие таковых в Японии. Но еще большие основания получила критика Вебера в последней трети XX в., когда появились «новые индустриальные страны», стал подниматься пореформенный Китай, весь конфуцианский мир, которому «Хозяйственная этика» не сулила ничего хорошего. Поэтому не случайно считает данную идею «в значительной мере дискредитированной ввиду недостаточной ее обоснованности» П. Дракер [Дракер, 1999: 77] и отказывается «от представлений Вебера о том, что капитализм появился лишь на иудеохристианском Западе», Р. Коллинз [Коллинз, 2015: 48]. И это социологи. Критика же экономистов как марксистского, так и либерального толка не прекращалась с самого появления на свет «Протестантской этики» (Л. Брентано, Х. Гроссман, Й. Шумпетер).

Были попытки смягчения критики и примирения позиций. «Надо отдать должное глубокой проницательности как Маркса, так и Вебера, – и экономика определяет культуру, и наоборот» [Инглехарт, 1999: 271]. Чтобы решить, правомерны ли эти попытки, действительно ли Вебер, как полагают, дополнил Маркса, «сгладил его вульгарный экономоцентризм», надо обратиться к самим трудам Вебера и выяснить, что конкретно он хотел сказать по данному вопросу и на каком основании.

V

Главная мысль звучит, полагаем, здесь: «Вопрос сводится к тому, чтобы определить своеобразие западного рационализма и объяснить его развитие. Любая подобная попытка должна ввиду фундаментального значения экономики принимать во внимание прежде всего экономические условия. Однако нельзя упускать из виду и обратную каузальную связь. Ибо в такой же степени, как от рациональной техники и рационального права, экономический рационализм зависит и от способности и предрасположенности людей к определенным видам практически-рационального жизненного поведения» [Вебер, 1990: 55]. Обратим внимание, «фундаментальное значение экономики» Вебер не отрицает. Мало кто заметил, но в логике исследования, представленного в «Протестантской этике», он проявил себя как последовательный экономоцентрист. Он задался вопросом, «какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались... в направлении, получившем универсальное значение», а ответ искал в предпосылках капитализма, пусть и духовных, признавая тем самым, что именно благодаря капитализму как экономической системе возникли и получили универсальное значение названные явления культуры. В последующем он неоднократно демонстрирует «материалистическую» позицию, показывая, что есть и социально обусловленные тенденции духовного развития, и «классовое сознание» [Вебер, 1990: 191, 197, 217, 238, 251, 258; Вебер, 2017: 341]. Очевидно: Вебер находился в общем потоке экономического детерминизма, но пытался ему противостоять. И здесь важно оценить

степень этого противостояния, так как именно по этому вопросу в критической литературе возникли серьезные разнотечения.

С одной стороны, кажется, что это противостояние не слишком остро. Отталкиваясь от главного факта – несомненного преобладания среди капиталистических предпринимателей и высококвалифицированных рабочих протестантов [Вебер, 1990: 61], и понимая, что это может иметь как прямую причинно-следственную связь, так и обратную, Вебер акцентирует внимание на обратной: как и почему протестантизм способствует распространению капитализма. «Нам надлежит прежде всего выяснить, какие элементы вероисповеданий действовали в указанном направлении» [там же: 65]. И вот как корректно обозначает он свою позицию: «Для тех, чья склонность к каузальности не находит успокоения без экономической интерпретации каузальной связи, мы присовокупим следующее: я придаю большое значение влиянию хозяйственного развития на судьбы религиозных идей и в дальнейшем попытаюсь показать, как складывается процесс взаимного приспособления этих двух факторов» [там же: 266]. В другом месте Вебер прямо пишет, что не выводит дух предпринимательства и капитализм из протестантизма: «Мы стремимся установить лишь следующее: 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 этому религиозному влиянию» [там же: 106]. Звучит довольно безобидно. Вебер хочет показать, что доказывает это и только это: «Мы не склонны защищать столь нелепый доктринерский тезис... будто капитализм как хозяйственная система является продуктом Реформации. Уже одно то, что ряд форм капиталистического предпринимательства значительно старше Реформации, показывает несостоятельность подобной точки зрения» [Вебер, 1990: 106]. Но заметим, именно это приписали ему критики [Дракер, 1999: 77; Шумпетер, 2004: 1076] и, что немаловажно, сторонники [Харрисон, 2016: 34]. Так что, все они и еще десятки авторитетных социологов, историков, экономистов не поняли Вебера, критиковали его за то, чего он не говорил?

Разумеется, нет. Дело в том, что на страницах этих же работ можно увидеть и более жесткие трактовки той же самой мысли. «Вопрос о движущих силах экспансии современного капитализма ... это в первую очередь вопрос о развитии капиталистического духа» [Вебер, 1990: 88]. Это уже не просто указание на наличие фактора, а постановка его на первое место, иерархия, которую надо доказать. Пусть даже научный язык (причины, факторы) заменен здесь метафорой (движущие силы). Вот еще несколько показательных цитат: «Не приток новых денег совершил, как правило, этот переворот..., но вторжение "духа современного капитализма"» [там же: 88]. «Зомбарт отнюдь не оставил без внимания этические черты, свойственные характеру капиталистического предпринимателя. Однако в общем контексте его работы они выступают как производные от капитализма, тогда как мы принимаем обратную гипотезу» [там же: 112]. «Обратная» означает – капитализм есть производная от этики. Сказано предельно ясно.

Таким образом, мы видим неоднозначность. Казалось бы, есть признание объективности и первичности системы экономических отношений: современный капитализм – это «чудовищный космос, в который каждый человек ввергнут с момента рождения и границы которого остаются... для него раз навсегда данными и неизменными. Индивид в той мере, в какой он входит в сложное переплетение рыночных отношений, вынужден подчиняться нормам капиталистического поведения... капитализм, достигший господства в современной хозяйственной жизни, воспитывает и создает необходимых ему хозяйственных субъектов – предпринимателей и рабочих» [там же: 76]. Но здесь же видим атаку на истмат и теорию отражения, которые объявляются «наивными» [там же: 77].

Еще отчетливее это проявилось в «Хозяйственной этике мировых религий»: «Ни одна хозяйственная этика не была детерминирована лишь религиозно... Тем не менее одной из детерминант хозяйственной этики, именно одной из них, является религиозная обусловленность способа ведения жизни» [Вебер, 2017: 24]. «Развитие капитализма

рациональных предприятий... сдерживалось не только отсутствием правовых гарантий, рационального управления и правосудия, но и отсутствием мировоззренческих основ» [там же: 221]. И ужесточение: материалистическое толкование религии ошибочно, религиозные взгляды социального класса нельзя назвать его «идеологией» или «отражением» его материальных или идеальных интересов. «Каким бы глубоким ни было экономически и политически обусловленное социальное влияние на религиозную этику, в первую очередь свой отпечаток на нее накладывали религиозные источники, прежде всего – содержание предсказаний и откровений» [там же: 27].

Не поднимая вопроса о причинах этого противоречия, необходимо все же его разрешить, поскольку выводы из сказанного чрезвычайно важны. Ведь если развитие капитализма детерминировалось в первую очередь духовными предпосылками, прежде всего протестантской этикой, он мог возникнуть и возник исключительно на Западе. Именно к этому выводу приходит неоднократно сам Вебер [Вебер, 1990: 44; Вебер, 2017: 397, 389], его подхватывают последователи. Возникает одна из самых распространенных идей – об эндогенности капитализма Западу, о распространении модернизации из «северо-западного угла» Европы. Это выльется в отождествление модернизации с вестернизацией и даст в руки традиционалистов от науки аргумент для того, чтобы спустя десятилетия объявить теорию модернизации «идеологическим оружием западного либерализма». С другой стороны, это еще одно основание для критики Вебера даже со стороны тех, кто высоко оценивает его вклад в историческую социологию. Так, обновляя веберовскую модель развития капитализма, Р. Коллинз опровергает его утверждение, что «данный прорыв был сделан только в Европе» [Коллинз, 2015: 365].

VI

Как разрешить это противоречие – адекватно передать сказанное, не приписав Веберу то, чего он не говорил, и тем самым примирить реальные достижения ученого с обоснованной критикой в его адрес? Полагаем, следует разделить сказанное им на два тезиса.

1. Протестантская этика ускорила и развила капитализм до систематической и масштабной предпринимательской деятельности, поспособствовав его выходу на индустриальный уровень.

2. Протестантская этика и «дух капитализма» первичны по отношению к самому капитализму как системе отношений и были его предпосылкой.

Первое положение совершенно верно. Можно назвать его «задачей минимум» веберовского исследования и констатировать, что она выполнена. Духовная легитимация новой формы экономических отношений действительно вывела их на глобальный уровень с маргинального в масштабах Европы. Впечатляющие аргументы приводят участники проекта «Культура имеет значение», отстаивая взгляды Вебера и показывая историческое значение Реформации [Харрисон, 2016: 61]. Далеко не во всем можно с ними согласиться (они говорят, например, рисуя картину истории без Реформации, что осталась бы феодальной Япония и сохранилась бы Османская империя [там же: 129]). Но 14-я позиция в Индексе развития человеческого потенциала протестантских стран и 66-я – католических говорит о многом. Равно как и то, что большинство протестантских стран находятся в «первом мире», в то время как большинство католических – нет. Достаточно сравнить результаты развития Северной и Южной Америки в XIX–XX вв. и вспомнить, что первую колонизировали протестанты, а вторую католики, чтобы понять, каково на самом деле значение Реформации. Но каковы причины самой Реформации – большой вопрос. Отсюда второй тезис Вебера и «задача максимум» его работы – опровержение экономоцентризма и обоснование точки зрения, что протестантская этика и «дух капитализма» были первичны по отношению к самому капитализму. Это оказалось и неверным (1), и, что важнее, недоказанным (2).

Что касается первого (1), тема отдельного разговора. Скажем только, что компоненты протестантского учения, породившие, по мнению Вебера, систематическую

предпринимательскую деятельность: этика индивидуального спасения посредством мирских дел, освящение труда и профессии, аскеза, – могли быть реализованы только в условиях имеющегося уровня разделения труда, товарно-денежных отношений, защищенности собственности. «Расколдовывание мира» в виде отказа от таинств и покаяния могло перевести деятельность масс верующих в предпринимательство только в условиях реально существующей капиталистической экономики. И какими бы хитросплетениями ни шла протестантская мысль, адресатом ее учений был конкретный социальный класс, чьему положению соответствовали данные идеи. Они, за редким исключением, не распространялись среди феодальной аристократии и крестьян. Распространились они преимущественно на севере, в районах опережающего капиталистического развития.

Важнее второе (2). Чтобы доказать, что протестантская этика была хотя бы частью причин капитализма, необходимы методы, противоположные философско-методологической позиции Вебера. Это методы, посредством которых сегодня в исторической социологии устанавливается наличие необходимых и достаточных и необходимых и недостаточных факторов тех или иных процессов [Розов, 2009]. Причем при анализе по независимой переменной. «Методологический индивидуализм» может лишь указать, что протестантская этика поучаствовала в европейской модернизации. Вебер не доказывает связь между протестантской этикой и капитализмом, а демонстрирует посредством интерпретации текстов, каким образом данная этика способствовала его развитию. Показать – это одно, а доказать путем анализа всей совокупности исторических случаев, что и требуется не «понимающей социологии», а генерализирующей, обобщающей действительность, и на основе этого обобщения выдвигающей законы, – совсем другое. Это может сделать только номотетическая наука. Вебер пошел другим путем. Заметим, критики Вебера, отмечая влияние на него тех, «чьи умы были сформированы задачами и образованием философа, историка и филолога», т.е. «идиографистов» в «споре о методе» – В. Виндельбанда, Г. Риккerta, В. Дильтея, – посчитали это влияние «столь же неизбежным, сколь и прискорбным» [Шумпетер, 2004: 1023].

Такова была логика развития социологии в начале XX в. Время прямых и однородных объяснений социальных трансформаций проходило, наука двигалась в сторону более детального анализа детерминации социальных процессов. Веберовская понимающая социология – важный инструмент социологической мысли, который останется в арсенале этой науки навсегда. Но, как и всякий другой, он имеет ограниченное поле применения, как, впрочем, и истмат, и классическая политэкономия. Этот инструмент не годен для ответа на вопрос об общих и предельно объективных причинах модернизации. Он позволяет ответить на вопрос, что способствовало распространению и укреплению капитализма, какие факторы превратили его в ведущий тренд мировой истории, а не на вопрос о причине его возникновения. Говоря современным языком, тренд капитализма превратился в самоподдерживающуюся тенденцию. Заслуга Вебера в том, что он открыл одно из обстоятельств этого конкретно-исторического превращения.

Отсюда главное возражение российской вебериане. Поскольку понимающая социология не может ничего доказать с формально-логической точки зрения, а может только показать некую связь, и эта связь не может быть объявлена «повторяющейся» и «необходимой», т.е. претендовать на статус научного закона, результаты ее применения в исследовании одной исторической ситуации не могут быть перенесены в другую. Проведенный Вебером анализ высказываний проповедников пуританского, пietистского, методистского, квакерского, меннонитского, баптистского и других толков протестантизма никак не является тем, что увидела в нем российская вебериана, – опровержением необходимости движения в сторону капитализма.

Однако именно эта идея стала главной в российском обществознании 1990-х, теоретически и идеологически подготавливая нынешнее положение страны. «Социальное государство» – цель культурологического пересмотра теории модернизации – обернулось несостоявшейся демократией, стагнирующей экономикой с гипертрофированным государственным сектором, неодолимой коррупцией, несформировавшейся этикой договорных

отношений и индивидуальной ответственности, отсутствием ценности труда. Это не «кризис развития», а очередной исторический тупик, вход в который был теоретически обоснован уже не марксизмом, а культураллизмом.

Заключение. Вебер посчитал, что капитализм на Восток пришел с Запада. Оставим вопрос о том, может ли инициированный исключительно извне процесс развиться до масштабов, какие обнаруживает сегодня непротестантский капитализм. Речь о другом: не показывает ли пример Китая, Индии и других незападных стран, что культура содержит разные средства духовной легитимации текущих социальных процессов? Что в каждом обществе есть набор идей, и если для оформления в сознании ведущей тенденции не подойдут одни, то подойдут другие? Сегодня, на фоне успехов экономического развития незападных стран, особенно после того, как Китай оттеснил с первого места по общему объему ВВП протестантские США, не столь важно, соответствовала ли его религиозная этика развитию сто лет назад, когда Вебер писал свои работы. Многое сказанное им о китайской трудовой этике верно и подтверждено поздними исследованиями. Но верно и другое: развитие капитализма спустя столетие обеспечило наличие и акторов, и этики.

Основанием и результатом работы М. Вебера является совершенно верное положение, что не существует универсальной формулы модернизации. Но нет и доказательств того, что в разных ее вариантах отсутствуют необходимые компоненты и общие закономерности. Есть в «моделях модернизации» и вариативное, и универсальное, и в этом универсальном генеральный путь успешного развития обозначен совершенно четко.

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Аванесова Г.А. Культурно ориентированная модернизация России // Социально-гуманитарные знания. 2000. № 4. С. 42–53.
- Ахиезер А.С. Россия: критика исторического опыта (Социокультурная динамика России). В 2 т. Т. 2: Теория и методология. Новосибирск: Сибирский хронограф, 1998.
- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.
- Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: Опыт сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. СПб.: Владимир Даль, 2017.
- Гайденко П.П., Давыдов Ю.Н. История и рациональность: Социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М.: Политиздат, 1991.
- Ганс Е.С. Модернизацонные модели в истории России // Разум и культура / Под ред. В.Б. Устьянцева. Саратов: Поволжский межрегиональный научно-образовательный центр, 2001. С. 237–241.
- Голик Н.В. Проблемы модернизации России // Философские науки. 2004. № 11. С. 5–21.
- Давыдов Ю.Н. Вебер и Булгаков (христианская аскеза и трудовая этика) // Вопросы философии. 1994. № 2. С. 54–73.
- Дракер П. Посткапиталистическое общество // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М.: Academia, 1999. С. 70–100.
- Есаулов И.А. Категория соборности в русской литературе. Петрозаводск: Петрозаводский ун-т, 1995.
- Зарубина Н.Н. Самобытный вариант модернизации // Социологические исследования. 1995. № 3. С. 46–51.
- Зарубина Н.Н. Составляющие процесса модернизации: эволюция понятий и основные параметры // Восток. 1998. № 4. С. 25–37.
- Инглеларт Р. Модернизация и постмодернизация // Новая постиндустриальная волна на Западе. Антология. М.: Academia, 1999. С. 261–291.
- Коллинз Р. Макроистория: очерки социологии большой длительности / Пер. с англ.; послесл. Н.С. Розова. М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2015.
- Магарил С.А. Социокультурный архетип и модернизация России // Социально-гуманитарные знания. 2004. № 6. С. 26–45.
- Манченко А.П. Социальная модернизация современной России. М.: НОУ, 2000.
- Модернизация в России и конфликт ценностей. М.: ИФ РАН, 1994.
- Модернизация и национальная культура. М.: Апрель–85, 1995.
- Наумова Н.Ф. Рецидивирующая модернизация в России как форма развития цивилизации // Социологический журнал. 1996. № 3/4. С. 5–28.

- Осипова Е.В. Издержки и просчеты нашего реформаторства // Модернизация и национальная культура. М.: Апрель-85, 1995. С. 108–113.
- Перепелкин Л.С. К вопросу о модернизации России // Мир России. 1993. № 1. С. 154–159.
- Розов Н.С. Историческая макросоциология: методология и методы. Новосибирск: НГУ, 2009.
- Советский простой человек: Опыт социального портрета на рубеже 90-х / Под общ. ред. Ю.А. Левады. М.: Мировой Океан, 1993.
- Станкевич Л.Т. Модернизация политической культуры России // Модернизация России на рубеже веков. СПб.: СПб. горный институт им. Г.В. Плеханова, 2001. С. 63–65.
- Федотова В.Г. Неклассические варианты модернизации и альтернативы модернизационной теории // Вопросы философии. 2002. № 12. С. 3–21.
- Харрисон Л. Евреи, конфуцианцы и протестанты: культурный капитал и конец мультикультурализма. М.: Мысль, 2016.
- Хвостов А.А. Рабочий человек в процессе модернизации России (этический аспект) // Концептуальные парадигмы разума и человека. Саратов, 2002. С. 77–80.
- Хорос В.Г. Модернизация России и Японии (цивилизационные аспекты) // Мировая экономика и международные отношения. 1991. № 8. С. 70–79.
- Цапф В. Теория модернизации и различие путей общественного развития // Социологические исследования. 1998. № 8. С. 14–26.
- Шаповалов В.Ф. Откуда придет «дух капитализма»? // Социологические исследования. 1994. № 2. С. 23–33.
- Шевченко В.Н. Теория модернизации с социально-философской точки зрения // Модернизация и национальная культура. М.: Апрель-85, 1995. С. 70–77.
- Шумпетер Й.А. История экономического анализа: В 3-х т. / Пер. с англ. под ред. В.С. Автономова. СПб.: Экономическая школа, 2004. Т. 3.
- Ядов В.А. Россия в мировом пространстве // Социологические исследования. 1996. № 1. С. 27–30.

Статья поступила: 02.03.20. Принята к публикации: 11.04.20.

CULTURE DOES MATTER? A CRITIQUE OF THE RUSSIAN WEBERIANA IN THE MODERNIZATION ISSUE

TRUBITSYN D.V.

Transbaikalian State University, Russia

Dmitry V. TRUBITSYN, Dr. Sci. (Philos.), Prof., Transbaikalian State University, Chita, Russia
(dvtrubitsyn@yandex.ru).

Abstract. The article focuses on M. Weber's works that are methodologically important for large-scale historical studies and for the analysis of modernization problem in Russia. The research is based on Russian scholarly studies of Weber's work revising the cultural factor of modernization in 1990s and 2000s, as well as on Weber's "Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism" and "Economic Ethics of World Religions". It is highlighted that the statement about the incompatibility of liberal modernization and Russian culture has become the crucial thesis of the Russian Weberiana, contributing to criticism of reforms and calls for policy change. However, the thesis is arguably based on Weber's most empirically vulnerable and criticized theoretical conclusions: the origin of European capitalism from the Protestant Ethics and capitalism as a phenomenon endogenous to Europe. Even though methodological individualism and theoretical and methodological grounds of the interpretive sociology do not allow transplant results of European modernization studies to Russia of the 1990s, that is precisely what happened. It is assumed that it has become one of the factors for the conservative turn of Russian policy in the 2000s.

Keywords: modernization, culture, religion, ethics, interpretive sociology.

REFERENCES

- Akhiezer A.S. (1998) *Russia: Critics of Historical Experience (Sociocultural Dynamics of Russia)*: in 2 vols. Vol. 2: Theory and Methodology. Novosibirsk: Sibirskiy Khranograf. (In Russ.).
- Avanesova G.A. (2000) Culturally Oriented Modernization in Russia. *Social'no-gumanitarnye znaniya* [Social-Humanitarian Knowledge]. No. 4: 42–53. (In Russ.)
- Collins R. (2015) *Macrohistory: Essays in Sociology of the Long Run*. Transl. from Eng.; afterword by N.S. Rozov. Moscow: URSS: LENAND. (In Russ.)

- Davydov Y.N. (1994) Weber and Bulgakov (Christian Ascesis and Labour Ethics). *Voprosy Filosofii*. No. 2: 54–73. (In Russ.)
- Drucker P. (1999) Post-Capitalist Society. In: Inozemcev V.L. (ed.) *The New Postindustrial Wave in the West*. Anthology. Moscow: Academia: 70–100. (In Russ.)
- Esaulov I.A. (1995) *The Category of 'Sobornost' in Russian Literature*. Petrozavodsk: Petrozavodskiy un-t. (In Russ.)
- Fedotova V.G. (2002) Nonclassical Modernization and Alternatives of Modernization Theory. *Voprosy Filosofii*. No. 12: 3–21. (In Russ.)
- Gajdenko P.P., Davydov Y.N. (1991) *History and Rationality: Max Weber's Sociology and the Weberian Renaissance*. Moscow: Politizdat. (In Russ.)
- Gans E.S. (2001) Modernization Models in Russian History. In: *Reason and Culture*. Saratov: Povolzhskiy mezhregional'nyj uchebnyj tsentr: 237–241. (In Russ.)
- Golik N.V. (2004) Problems of Modernization of Russia. *Filosofskie nauki* [Russian Journal of Philosophical Sciences]. No. 11: 5–21. (In Russ.)
- Inglehart R. (1999) Modernization and Postmodernization. In: Inozemcev V.L. (ed.) *The New Postindustrial Wave in the West*. Anthology. Moscow: Academia: 261–291. (In Russ.)
- Harrison L. (2016) *Jews, Confucians, and Protestants: Cultural Capital and the End of Multiculturalism*. Moscow: Mysl'. (In Russ.)
- Khoroš V.G. (1991) Modernization of Russia and Japan (Civilizational Aspects). *Mirovaya ekonomika i mezhdunarodnye otnosheniya* [World Economy and International Relations]. No. 8: 70–79. (In Russ.)
- Khvostov A.A. (2002) Working Man in the Modernization Process (the Ethical Aspect). In: *Conceptual Paradigms of Reason and Man*. Saratov: 77–80. (In Russ.)
- Magaril S.A. (2004) The Social-Cultural Archetype and Russian Modernization. *Social'no-gumanitarnye znanija* [Social-Humanitarian Knowledge]. No. 6: 26–45. (In Russ.)
- Manchenko A.P. (2000) *Social Modernization of Contemporary Russia*. Moscow: NOU. (In Russ.)
- Modernization and National Culture. (1995) Moscow: Aprel'–85. (In Russ.)
- Modernization in Russia and a Conflict of Values. (1994) Moscow: IF RAN. (In Russ.)
- Naumova N.F. (1996) Recurrent Modernization in Russia as a Form of Civilization Development. *Sotsiologicheskiy zhurnal* [Sociological Journal]. No. 3/4: 5–28. (In Russ.)
- Osipova E.V. (1995) Costs and Errors of Our Reformation. In: *Modernization and National Culture*. Moscow: Aprel'–85: 108–113. (In Russ.)
- Perepyolkin L.S. (1993) Revisiting Modernization of Russia. *Mir Rossii* [Universe of Russia]. No. 1: 154–159. (In Russ.)
- Rozov N.S. (2009) *Historical Macrosociology: Methodology and Methods*. Novosibirsk: NGU. (In Russ.)
- Schumpeter J.A. (2004) *History of Economic Analysis*. Vol. 3. St. Petersburg: Ekonomicheskaya shkola. (In Russ.)
- Shapovalov V.F. (1994) Where Will the Spirit of Capitalism Come From? *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. No. 2: 23–33. (In Russ.)
- Shevchenko V.N. (1995) Modernization Theory from a Socio-philosophical Point of View. In: *Modernization and National Culture*. Moscow: Aprel'–85: 70–77. (In Russ.)
- Stankevich L.T. (2001) Modernization of Russian Political Culture. In: *Modernization of Russia at the Turn of Centuries*. Saint Petersburg: SPb. gornyj institut imeni G.V. Plekhanova: 63–65. (In Russ.)
- Weber M. (1990) The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. In: Weber M. *Selected Works*. Moscow: Progress: 61–272. (In Russ.)
- Weber M. (2017) *The Economic Ethics of World Religions: Comparative Sociology of Religion. Confucianism and Taoism*. St. Petersburg: Vladimir Dal'. (In Russ.)
- Yadov V.A. (1996) Russia in the Global Space. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. No. 1: 27–30. (In Russ.)
- Zapf W. (1998) The Modernization Theory and Different Ways of Social Development. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. No. 8: 14–26. (In Russ.)
- Zarubina N.N. (1995) An Original Way of Modernization. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociologicaal Studies]. No. 3: 46–51. (In Russ.)
- Zarubina N.N. (1998) The Components of the Modernization Process. *Vostok* [The East]. No. 4: 25–37. (In Russ.)