

ЧЕЛОВЕЧЕСКИЙ ПОТЕНЦИАЛ

В. Г. ФЕДОТОВА
**Человеческий
 капитал,
 персональная
 модернизация
 и проблема
 развития человека***

*ИДЕАЛЬНЫЙ ФАКТОР
 РАЗВИТИЯ ЧЕЛОВЕКА,
 ЭКОНОМИКИ
 И ОБЩЕСТВА*

Модернизация связана с ростом индивидуализма, с разделением труда и социальных ролей, а также с ростом частичности, а не целостности в развитии человека.

Чтобы быть активным в обществе, человеку не обязательно быть экономическим или институциональным. Такие фигуры, как «экономический человек» и «институциональный человек», рассматриваемые первоначально как выделенные абстракции, получают реальное воплощение. «Институциональный человек» полностью реализуется в сфере институтов и статусов, своего места в обществе. Сходное место занимает «рациональный максимизатор», ищущий рациональную выгоду во всем, «массовый человек», «загнанный в угол» «идеалами» потребления, «человек играющий» и гедонист, «загнанный в угол» удовольствий, корпоративный и групповой человек, «загнанный в угол» частных интересов, «гражданин мира, не знающий отечества», «патриот, не знающий мира».

Более высокий уровень модернизации не требует, чтобы человек в бизнесе был экономическим, даже если он должен быть эффективным. Он мог бы стремиться там и там к творчеству, к тому, чтобы быть челове-

ком моральным, разносторонним. Не быть только «гражданином мира», хотя живет в мире и действу-

ет в нем, а быть и гражданином своей страны. Стремясь к успеху и статусу, не быть человеком институциональным. Не быть гедонистом, хотя любит жизнь. Не быть экономическим человеком, хотя стремится к заработку. Для новой этики важно собирание, компромисс качеств, разносторонность, моральность, идентичность, формирование человеческого капитала.

Получившая развитие критика экономоцентризма, «экономического человека», превращаемого из абстракции в реальность, не затронула других односторонностей в развитии как форм отчуждения. Как уже было отмечено, из трех парадигм развития экономического знания — неоклассической, отличающейся экономоцентризмом, институциональной — отличающейся социоцентризмом, и эволюционной — отличающейся культур-центризмом, две последние наиболее адекватны выявлению связей экономики и социального порядка. Благодаря им сфера экономики и рынка теряет свою обособленность, погружается в контекст норм этического и социального характера, политических предпочтений, а также эволюционно выводится из культурных предпосылок. Это создает методологическую основу для

* Окончание. Начало в №1 за 2007 год.

анализа проблемы соотношения экономики и социальных институтов, наследования и приобретения новых свойств агентами экономических отношений.

Однако до сих пор мы находились в круге утилитарных или гетерономных представлений об этических нормативах и культурных ценностях, т. е. исходили из их способности сделать экономические отношения, модель человека в экономике. Известный немецкий политолог Карл Шмит считал, что в эстетике, политике и экономике разрешаются некоторые противоречия, ставится проблема выбора. В эстетике — это выбор между тем, что прекрасно, что безобразно; в политике — между другом и врагом; в экономике — между тем, что пригодно, а что непригодно или рентабельно — не рентабельно. В науке, добавим, что истинно, что ложно. В этике же обсуждается вопрос о том, что есть добро, что зло. С подобным определением задач этики согласны и изучающие ее специалисты. Так, английский этик Джордж Мур, которого некоторые называют Иммануилом Кантом XX века, писал: «...Чтобы определить этику, мы должны установить, что общее всем этическим суждениям и присуще только им... Такой... чертой является... то, что в них употребляется некоторое определение «хорошее» (предикат «добро») или его противоположность «плохое» (предикат «зло»), которые могут быть приложены как к поведению, так и к другим предметам»¹. Канта и Мура роднит то, что они оба являются критиками утилитаристской и эвдемонистически-гедонистической этики². Это значит, что они не считают добром лишь то, что ведет к осуществлению практических целей, и то, с помощью чего можно добиться счастья или удовольствия. Они исходят из автономности этики, в соответствии с которой добро хорошо само по себе, потому, что оно добро, а не потому, что ведет к успеху, счастью или удовольствию. Это трудный пункт этических воззрений для современного человека, чаще всего понимающих добро так, как оно понимается в критикуемых учениях. Но Кант и Мур полагают, что этиче-

ские принципы универсальны и приложимы ко всему, иначе говоря, в терминах добра и зла можно посмотреть на все.

Покажем, что протестантская этика, как основа генезиса западного капитализма, была автономной, а не гетерономной этикой. Она возникла не для того, чтобы способствовать развитию капитализма, а для того, чтобы в обстоятельствах распада средневековья и исчезновения жизни по правилам, дать протестантской секте моральные основания, спастись перед лицом бога. Задача спасения в религиозном смысле — спасения души — не являлась утилитаристской и сама по себе имела все признаки автономности.

Именно понимание глубоких религиозно-культурных отличий Запада от незападных стран сделало Вебера одним из наиболее видных теоретиков модернизации, осуществляемой на основе отказа от традиции, от старой культуры, рекультивации (изменения культуры) населения незападных стран и перенятия ими черт культуры Запада.

Признав значимость веберовской теории капитализма и его теории модернизации, российские ученые не уделили должного внимания другим концепциям. Это странно, ибо Россия со всей очевидностью не является страной протестантской этики, и интерес именно к ее воздействию на формирование капитализма, казалось бы, более далек от практических задач.

Не порывая с Вебером, можно задаться вопросами о том, каковы источники капитализма в католических странах, может ли в действительности произойти рекультивация незападных обществ не в ходе естественной эволюции, а путем следования западным образцам; сохранит ли Запад тот дух капитализма, который был основой его становления; верно ли мы прочитываем Вебера, только ли в протестантской этике находятся корни западного капитализма; является ли до сих пор именно западный капитализм имеющим моральные основания, делающие накопление капитала и всю его хозяйственную, экономическую и организационную де-

ятельность не проявлением алчности, а формой рационального выражения экономического интереса; могут ли быть новые источники становления цивилизованного капитализма сегодня; можно ли рассчитывать на цивилизованный капитализм (западного или незападного типа) там, где нет протестантской этики? *Обращаясь к проблеме протестантской этики как источника духа западного капитализма, мы задаемся вопросом о механизмах воздействия идей на социальные изменения у Вебера, ибо именно этот вопрос, а не собственно протестантская этика представляет наибольший интерес для России.*

Вебер интересовался не только воздействием религиозных верований на социальную жизнь, но влиянием идей вообще. *Он рассмотрел три способа такого воздействия: через противоречие между харизмой и рутинизацией; через дифференциацию между сферами жизни и посредством автономного разворачивания мировоззрения через внутреннюю логику*³. Ни один из этих способов не гарантирует прямого и не опосредованного изменения общества.

Главную роль в социальных изменениях играет упомянутое *противоречие между харизмой и рутинизацией*. Харизматический лидер выступает как источник новых взглядов и верований. Или иначе: для утверждения новых идей всегда необходим харизматический лидер. Затем следует фаза рутинизации, превращения необычных идей в рутину, факт повседневной жизни. Это осуществляется как путем систематизации верований интерпретаторами и распространения ее догматов среди населения, так и путем приспособления системы верований к интересам различных слоев. При этом происходит редукция высоких принципов до уровня повседневности, которая осуществляется уже не харизматическими лидерами, а последователями, учениками и адептами.

Согласно Веберу, *религии отличаются несколькими фундаментальными особенностями: нахождением путей спасения, отношением к посюстороннему миру*⁴; этапом

развития (преобладанием харизматической или рутинизирующей фазы).

Вебер считает определяющим для любой религии ее стремление к спасению. Он, правда, не находил этого стремления в конфуцианстве и исламе, что впоследствии было опровергнуто известным английским исследователем В. Тернером. Стремление к спасению гаснет, когда оно направлено на посюсторонний, а не на потусторонний мир. Так, излишняя погруженность в посюсторонний мир конфуцианства или индуизма лишала их, по мнению Вебера, харизматической высоты. Вопреки имеющимся упрощениям веберовских идей в духе доказательства экономических целей протестантизма, сам Вебер считал, что протестантизм отличался от других религий тем, что стоял *в стороне от мирских целей и сосредоточил все свои мысли на поисках путей спасения. Именно это привело его в конечном итоге к способности формирования духа капитализма в результате опоры на тех людей, которые, не будучи протестантами, отличались качествами, сходными с верующими людьми.*

В антропологическом плане Вебер находит две характеристики личности, которые могут определить как ее инновационное, так и устойчивое поведение и которые могли в моральном плане стать опорой для рутинизации протестантизма — превращения его из религии секты, ищущей спасение для немногих верующих, в широко распространенное мировоззрение — протестантскую этику, связанную с обмирщением протестантизма и нахождением его земных предназначений. Это — *персональность и внутренняя дистанция*.

Персональность характеризует отношение человека к конечным смыслам. Это то, что поднимает индивида над рутинной повседневности, ее «растительной» основой. Твердая приверженность определенным нормам возвышает над обыденностью, не отнимая возможность жить в повседневном мире. Твердый пункт принципов, согласно Веберу, близок к протестантскому аскетизму, но такие свойства могут обнаружить

и люди, далекие от протестантизма. Подобный идеал может иметь и секулярный характер.

Внутренняя дистанция, в понимании Вебера, означает способность индивида отказаться от тех образцов поведения и ценностей, которые не соответствуют персональности, твердым принципам индивида.

Пример того, как эти свойства могут быть проявлены в светской жизни, Вебер находит в самоотверженной работе медсестер в годы Первой мировой войны. В тяжелейших условиях они сохраняли внутреннюю дистанцию, связанную с их персональностью⁵. Эти люди избегали адаптации к практическим представлениям повседневной жизни.

Хотя идеи харизмы и рутинизации используются Вебером для характеристики динамики социально-исторических процессов, есть определенная связь между экстраординарным и рутинным поведением самих людей: как харизматические взлеты, так и последующая рутинизация осуществляются через поведение конкретных лиц.

Только последующая рутинизация превратила чисто религиозные задачи протестантизма в мирские. Нашлись социальные силы, которые увидели в протестантизме опору. Религия становится фактором повседневности, когда она резонирует в слоях, предрасположенных к согласию с ее принципами. И дело не в экономических интересах. Наиболее рациональные слои, такие, как интеллектуалы, выше всего ставят идеальные интересы — престиж, статус, уважение.

Неравномерное распределение харизмы производит иерархию складывающихся новых социальных отношений: выделение более харизматической элиты и склонной к рутинизации массы, включающей последователей и адептов. После рутинизации революционный потенциал протестантизма угасает и возрастает его значимость в качестве силы, стабилизирующей общество.

В. Тернер подчеркивает, что религия не может быть «считана» с повседневной жизни того или иного общественного слоя. На-

против, «аскетизм протестантской секты преобразуется в функциональные теории социального развития... Очевидный вклад Вебера в социологию развития состоит в стимулировании богатой традиции исторического и социологического анализа мотиваций, направленных на достижения аскетических ценностей, рациональности и предпринимательства»⁶. Принципиальным является следующее его положение: «Когда Вебер обращается к религиозным ценностям и их роли в социальном развитии, он на деле концентрируется не на религиозных воззрениях как таковых, а на взаимопроникновении религиозных идеалов и «интересов» их социальных носителей. Не религия как таковая важна для Вебера, а религиозность определенных классов или статусных групп, которые вносят вклад в социальную организацию»⁷. Рутинизация харизматических отношений, — подтверждает Тернер, — действительно шла вдоль линии социально-экономических интересов, а проникновение религии в общество было опосредствовано ее идеологическими носителями, такими как организующий мир бюрократ в конфуцианстве, упорядочивающий мир маг в индуизме, бродячий по миру нищий монах в буддизме, бродячий торговец в иудаизме, воин в исламе и путешественник, вырабатывающий маршрут своей жизни в христианстве. Религия, таким образом, «поддерживает социально варьирующиеся константы, и фокус его (Вебера. — В. Ф.) внимания был направлен на «избирательное сродство» материальных и идеальных интересов, которые трансформируют оригинальную харизматическую теологию в мировые религии определенного направления»⁸.

Таким образом, *значение протестантизма состоит в революционном преобразовании части западного общества путем поддержания и выдвижения на роль культурного образца трудового аскетизма рядовых людей, совпадающего с идеей аскетизма протестантской секты как найденного ею пути к спасению. Превращение протестантизма в мировую религию произошло след-*

ствие «избирательного сродства» протестантской теологии с интересами слов, желавших упорядочить и планировать свою жизнь.

Вебер встретил Русскую революцию 1905 г. с чрезвычайным интересом. Он выучил русский язык специально для этого, переписывался с С. Булгаковым и уже в 1906 г. опубликовал в немецкой и русской печати статью об этой революции. Провал революции кажется ему обусловленным тем, что социально-политической революции не предшествует революция духовная, что господствует материализм, практические цели, не просматриваются пласты идеального и идеала. Это лишний раз подчеркивает, что дело не столько в протестантской этике, сколько в механизме воздействия неутилитарных идей на утилитарные процессы в экономике и обществе на стадии рутинизации.

Приведу другой пример. Недавно в блистательном докладе о сходстве противоречий Ренессанса и советской эпохи с их пафосом нового мира, человека-демиурга А. Булавка в докладе, сделанном в Институте философии РАН⁹, подчеркнула значимость высоких образцов советской литературы для формирования гуманности, творческого отношения к жизни. Это сделало ее нравственной основой общества, которая сегодня потеряна и ничем не замещена. Соглашаясь с последним, я предлагаю иную трактовку роли советской литературы, основанную на разделении автономных и гетерономных этических и культурных факторов. Сфера гетерономных факторов была настолько во власти идеологии и практического действия, что вторгаться в нее могли только те писатели и художники, которые не обладали талантом к автономному творчеству и, сотрудничая с идеологией, теряли свою значимость как художники. Писатели, ведомые талантом, связью с русской литературой, с критическим реализмом, с русской философией даже в рамках социалистического реализма делали советскую литературу сферой автономной от идеологии и практики формирования идеала, а, следовательно, сферой осо-

бого рода свободы. В ходе рутинизации харизматических идей литературы, и не только советской — мировая литература была широко представлена — люди становились носителями высоких ценностей, разрушение которых не компенсировано гетерономными ценностями и целями. Появился люмпен, внутренний варвар и даже, как говорят, «зоотип».

Приведу еще пример, когда потеря идеальной цели и ее симулирование при господстве частных интересов приостановили позитивный процесс либерализации советского общества. То, что Н. С. Хрущев перешел к десталинизации, имея собственные политические цели обретения иначе недоступного уровня лидерства, навредило десталинизации. Две работы последних лет — статья А. И. Фурсова «Номенклатурные сатурналии» и роман М. Кантора «Учебник рисования» показали, на мой взгляд, как практические цели ломали автономные ценности и способствовали вымыванию ценностей вообще¹⁰.

В статье Фурсова речь идет о том, что пришедшие с войны боевые офицеры считали, что они отстояли страну и могут ждать ее демократизации: «Я хорошо знаю этих людей, — пишет Фурсов. — К ним относится мой отец, закончивший майором Дальней авиации и замкомдивизии, многие его друзья-однополчане, демонстративно называвшие Сталина не иначе как «Еськой» и демонстративно не горевавшие во время его похорон, немало других людей. Именно они сломали хребет гитлеровской машине, многие из них стали антисталинистами, но не антисоветчиками! Они не только «смело входили в чужие столицы», но и без страха возвращались в свою. Эти серьезные мужики, знавшие про себя, что они — победители, что свое главное в жизни дело они сделали как надо, своей жизненной позицией, своим самостоянием поставили власть перед необходимостью выпустить пар... Именно они заложили фундамент десталинизации». Но XX съезд сделал шаг к либерализации, выдвинув вперед «шестидесятников» и за-

блокировав демократизацию, ожидаемую фронтовиками, — пишет Фурсов, — дал ее запоздалое и непродуманное, приведшее к потерям воплощение в период М. С. Горбачева — Б. Н. Ельцина. Как свидетель эпохи, принадлежащий к более позднему, чем шестидесятники, поколению, могу свидетельствовать, что они проигнорировали молодежь 70–80-х годов, сделали следующее поколение пропущенным, невостребованным ни в годы своей юности и молодости, ни в годы своей зрелости, т.к. его пропустили опиравшийся на «шестидесятников» Горбачев и на наивную или карьерную молодежь Ельцин. Гетерономная этика шестидесятничества, связанная с обоснованием этики, привлекательной и полезной этому слою, а не стране в целом, не фронтовикам, равно как гетерономная этика демократизации осуществлялась посредством отбрасывания вопроса о большинстве населения. Это подтверждается тем, что уехавшие за рубеж диссиденты-шестидесятники не вернулись в реформируемую Россию. Конечно, советская система нуждалась в реформировании и прежде всего, реформировании идей, что является ролью интеллектуальных элит, а не боевых офицеров. Если бы не появилось интеллектуальное движение шестидесятничества, а офицеры начали бы проводить в общество движение перемен, вряд ли бы оно было мирным. Офицеры потерпели историческое поражение, как впрочем и пропущенные поколения, но у последних это произошло лишь практически, а не по сути их идеализма, автономности их идеалов, их независимости от перспектив карьеры, экономических успехов и статусных достижений. И, как ни парадоксально, именно следующее за шестидесятниками поколение — пропущенное поколение — несет духовный идеал общенациональных демократических преобразований, не имея возможности сделать их кланово-корпоративными.

М. Кантор в «Учебнике рисования» начинает с описания выставки прежде опальных художников, подъема, восторгов. Он зовет отца, но отец не идет. И дальше рисуется

полная картина поражения партикулярных гетерономных ценностей, поражения интеллигенции на рынке культуры, полного отсутствия критериев оценки и крушения всех институциональных и экономических надежд.

В свете сказанного поиски национальной идеи, согласия, осуществляемые в поле политических намерений и ожиданий, пусть даже добрых, не сулят решения социальных проблем без духовной революции, которую не следует обязательно воспринимать как религиозную. Вспомним, какую реакционную роль сыграл тезис министра народного просвещения С. С. Уварова о православии, соборности и народности в расколе страны, выделении православных в многоконфессиональной стране.

Трудно представить себе, какую форму примет поиск автономной этики и культурных ценностей, хороших сами по себе, а не ввиду своей полезности. С. Э. Кургинян, например, полагает, что они прячутся в катакомбных религиях, культурах или этиках. Некоторые люди возлагают надежду на новое поколение. На мой взгляд, это может быть реанимировано в культуре, литературе, в науке, в незаинтересованной деятельности по призванию. Иначе нас ждет не только реанимация аксиморона шестидесятничества и демократической революции 90-х, где рождались «институциональный» и «экономический человек» и исчезали люди универсальных потенций, но и совсем нешуточные попытки к становлению жесткой власти демагогами, стремящимися только к власти.

¹ Мур Дж. Принципы этики. М., 1984. С. 43.

² Эвдемонизм — учение, ставящее во главу угла достижение счастья; гедонизм — учение, оправдывающее жизнь, направленную на получение удовольствий.

³ См.: Shroeder R. Max Weber and the Sociology of Culture. L.-New Dehli, 1992. P. 8; Turner B. S. For Weber. Essays on the Sociology of Fate. L., Thousand Oaks, New Dehli. 1997. P. 111–114; Schluchter W. The Rise of Western Rationalism. Max Weber's Development History. Berkeley, Los Angeles, L., 1981. P. 121–126;

Roth G. and Schluchter W. Max Weber's Vision of History. Ethics and Methods. Berkeley, Los Angeles, L., 1979. P. 119–124.

⁴ Вебер М. Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира // Вебер М. Избранные произведения. М., 1990. С. 307–343.

⁵ Weber M. Max Weber Gesamtausgabe. Zur Politik im Weltkrieg. 1/15. Tübingen. 1934. Цит. по: Schroeder R. Op. cit. P. 16.

⁶ Turner B. S. Op. cit. P. 239.

⁷ Ibid. P. 279.

⁸ Ibid. P. 280.

⁹ Доклад опубликован в виде статьи в журнале «Вопросы философии». 2006, №12.

¹⁰ Фурсов А. И. Номенклатурные сатурналии // Литературная газета. 2006. 22–28 февраля. С. 3; Кантор М. Уроки рисования. М., 2006. Т. 1–2.

