
Е.А. КРИШТАПОВИЧ

**АКСИОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВАНИЯ
ЭКОНОМИЧЕСКОЙ ДЕЯТЕЛЬНОСТИ**

Проблема духовных предпосылок социально-экономического развития для нас, переживающих период радикальных преобразований, является одной из актуальных. Прежде всего это касается моральной мотивации экономической деятельности. В нашей культуре данная проблема актуализируется в связи с неутешительной констатацией, что в начало III тысячелетия мы вошли с проблемой в области трудовой этики.

Другим проблемным узлом является взаимоотношение стран Запада и не-Запада. Приходится иметь дело с социально-культурными структурами, не просто отличающимися друг от друга, но и сталкивающимися в пространстве одновременности, что порождает проблему демократизации исторического процесса.

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

В целом судьба идей Вебера, их интерпретации в современных теориях модернизации подтверждают понимание самого процесса вторичной модернизации как “ответа” отстающих стран на “вызов” процветающих и могущественных стран-лидеров. В отличие от части Европы и Северной Америки, модернизовавшихся на устойчивой внутренней духовной основе протестантской этики, в странах “догоняющей” модернизации развитие оказывается неорганичным, основанным не на внутренних потребностях общества, а на его стремлении самоутвердиться в контексте новых мировых реалий, укрепить обороноспособность перед лицом угрозы извне, получить моральную (или политическую, экономическую) компенсацию за военные поражения в прошлом, поднять уровень благосостояния и международный престиж [1].

Вебер показал неорганичность модернизации для восточных стран и отсутствие в них эндогенных духовных предпосылок модернизации, но за пределами его рассмотрения остались вопросы о возможности и необходимости для этих стран и самобытных цивилизаций “догнать” Запад, а также о том, какие изменения в их социокультурных системах для этого необходимы. Эти проблемы и стали центральными в современных теориях модернизации.

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

Такому подходу способствовала популярность, например, в Индии в первые десятилетия после деколонизации, идеологии вестернизации и заимствований западных политических институтов, экономических структур, научных и технологических достижений. Такая популярность была обусловлена практической значимостью заимствований и императивами независимого развития страны, ее скорейшего равноправного вхождения в мировое сообщество. Из такой установки вытекало стремление обосновать способность страны идти по капиталистическому пути.

Сторонники прозападных либеральных взглядов настаивали на непригодности традиционной социокультурной системы для современного развития и предлагали провести энергичное наступление на его “пагубные институты” с тем, чтобы расчистить место для свободы личности и ее экономической активности, рационализма и опоры на разум, активного использования достижений современной науки в производстве и социально-экономической практике [2, 87]. Традиционное духовное наследие предстает в концепциях такого рода как мало способное к динамике и адаптации.

Однако длительная серия больших и малых срывов модернизации, многочисленные военные перевороты, усиление фундаменталистских течений во всех восточных религиях, кровавая резня в Индонезии и Камбодже и, как кульминация, тотальная исламская революция в Иране, упорное продвижение индусского коммунизма и исламского фундаментализма показали устойчивость традиционных социокультурных отношений и духовных ценностей и их сопротивление вестернизации независимо от ее идеологической (буржуазной или коммунистической) направленности. При этом и такая безусловно успешная страна вторичной модернизации как Япония продемонстрировала устойчивость традиционных отношений и культурных норм и самобытные формы их функционирования в условиях индустриального и постиндустриального развития.

Пересмотр вестернизаторских концепций нарастал на протяжении 60-х гг., а в 70-х гг. он привел к смене парадигм. Произошло осознание того факта, что разрушение старого необязательно способствует возникновению нового и сопровождается им. Часто разрыв традиционных связей и утрата традиционных ценностей ведет к дезинтеграции, дезориентации и хаосу, а не к укоренению новых ценностей и институтов. Как подчеркивает Ш. Эйзенштадт, главной проблемой модернизации и главной причиной ее срыва является не отсутствие обновления само по себе, а отсутствие нового синтеза на месте разрушающихся основ старого общества. Исследователи признали, что традиция не всегда оказывает тормозящее воздействие на процессы модернизации, но часто играет позитивную роль (например, в Англии и в Японии монархические символы и этика государственного служения сыграли мобилизующую роль). Наконец, кризис первоначальной парадигмы модернизации убедил теоретиков в том, что не везде и не всегда ценности “модернити” оказываются пригодными для западных цивилизаций, которым солидарность и справедливость в традиционном понимании органичнее, чем рациональность, свобода конкуренции и права человека.

Главным итогом смены парадигм модернизации стало признание “огромного институционального разнообразия различных современных и осовременяющихся обществ — и не только среди традиционных, но и среди более развитых и даже высокоиндустриальных” [3, 4]. Новая парадигма модернизации стала основываться на следующих положениях: 1) значимость сложившихся социокультурных типов как основ устойчивости и самостоятельности общества; 2) большая вариативность институциональных, символических, идеологических интерпретаций, которые различные общества и цивилизации дают реальным процессам модернизации. Модель мирового процесса развития выглядит уже не однолинейной и моноцентричной, а полицентричной и допускающей значительную вариативность в формах и направлениях своей динамики. Согласно этой модели, современная цивилизация зарождается в Европе и постепенно распространяется по миру, оказывая воздействие на другие регионы, которые, хотя и ориентированы на один источник — западную цивилизацию, но имеют собственную динамику и самобытные формы реакции на “вызов” центра.

Последовавший за изменением парадигмы теории модернизации рост внимания к социокультурной специфике сопровождался пересмотром представлений о соотношении традиционного и современного в общественном развитии. Как известно, Вебер стоял у истоков противопоставления традиции и современности, традиционного и современного типа личности и культуры. Со сменой модели модернизации сменилась и интерпретация этого соотношения. Известный теоретик А. Абдель-Малек подчеркивает, что “Дилемма ”традиция или современность” — это ложная дилемма” [4, 18]. Соотношение традиционного и современного перестало быть жесткой антитезой и превратилось в подвижное соотношение, обусловленное способностью традиционного начала к динамике, приспособлению к современным условиям, диктуемым необходимостью преодоления социально-экономической отсталости и вхождения в систему общемировых связей в качестве независимого экономически и полноправного политически партнера.

Традиционные культурные ценности и нормы, специфические особенности сознания и мировоззрения признаются на новом этапе важным фактором развития, обеспечивающими его стабильность и непрерывность. Использование таких факторов, как клановая лояльность, большая семья, родственные и этнические связи, патернализм при проведении преобразований может обеспечить их устойчивость.

В то же время рассматриваемая парадигма модернизации не выходила за рамки понимания культуры “модернити” как центрального смысла и цели развития западных обществ. Их культура анализировалась прежде всего с целью вычленения “позитивных”, “динамичных” начал, аналогичных ценностям “модернити” или способствующим их восприятию. Общая модель развития представлялась как “универсальный путь с учетом локальной специфики”. Общественным институтам развивающихся стран приписывалась низкая степень рациональности или даже иррациональность, которая должна постепенно изживаться в ходе развития.

К середине 80-х гг. снова намечается смена парадигмы модернизации, выразившаяся в развитии идеи модернизации в обход “модернити”. Появление и разработка этой концепции были связаны с такими именами, как Ш. Эйзенштадт, А. Турен, А. Абдель-Малек и др. Западному экономическому рационализму здесь отводится ограниченное место образа индустриально-технологической “современности”. Развивается критика теории развития как прогресса по западному образцу (“девелопментализм”). Центральной проблемой оказывается поиск конкретного пути традиционных обществ к производящей индустриальной экономике, который предполагает неразделимое единство эндогенных и экзогенных, экономических и социокультурных факторов, традиционных и современных ценностей и институтов. Современные, сложившиеся к началу 90-х гг. представления о развитии, предполагают 2 взаимосвязанных механизма такого синтетического развития: дифференциацию и интеграцию.

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

В то же время дифференциация естественным образом сопровождается разрушением традиционных структур, норм, ценностей, социокультурных ролей и картин мира. Дезорганизация и хаос, к которому она приводит, ставит под угрозу само осуществление модернизации.

Тенденцией общественного развития, уравновешивающей дифференциацию, является интеграция. Она является также атрибутом модернизации, о необходимости которого часто забывают сторонники быстрых изменений. Экономическое развитие, динамика общества определяются процессами дифференциации, а его устойчивость, стабильность политической и социально-культурной сфер — интеграцией.

Реальное соотношение этих тенденций постоянно изменяется в ходе исторического развития любого общества: фазам интенсивного роста, усложнения социокультурного образования соответствует усиление дифференциации, в периоды стабилизации и стагнации сложившихся обществ и цивилизаций преобладает интеграция, но в любом случае жизнеспособность общества сохраняется лишь при наличии обеих тенденций в соответствующей фазе развития.

Одним из существенных факторов мобилизации сил общества для успешного обновления является политическая интеграция. В Англии и ее белых колониях, в первую очередь в США, политическая интеграция предшествовала современному индустриальному развитию. В континентальной Европе эти процессы шли одновременно, чем объясняют их кризисный характер, частые срывы как в политическом, так и экономическом развитии. Значение политической интеграции состоит в том, что в условиях нарастающей дифференциации общества она обеспечивает минимальный уровень массовой поддержки индустриального развития, примирение с ним традиционных групп и классов.

Другим принципиально важным компонентом социокультурной интеграции является укрепление и развитие срединного уровня культуры и соответствующих ему социальных институтов — семьи, общины. Именно на этом уровне такие признанные традиционными ценности, как лояльность, солидарность, коллективизм,

взаимопомощь обеспечивают устойчивость общества в периоды самых радикальных преобразований. Подрыв срединной культуры или ее изначальная слабость делает общество менее стабильным и соответственно более уязвимым в периоды интенсивных социокультурных сдвигов.

Необходимость формулирования принципов социокультурной интеграции, ценностных оснований нового общества стимулирует общественную мысль к интенсивной разработке новых теоретических подходов. Именно в ходе поисков социокультурной самобытности и адекватных ей путей экономического развития возникает вопрос о пригодности западного пути к современности для незападных обществ и о характере современности вообще как универсального состояния человечества, характеризующегося прежде всего наукоемкой высокотехнологической экономикой, демократическими свободами и плюрализмом в общественно-политической системе, секуляризацией в сфере образования и плюрализмом в области культуры.

В рамках новейшей, формирующейся с конца 80-х — начала 90-х гг. парадигмы модернизации речь идет уже не просто о необходимости учета социокультурных особенностей незападных обществ, а об “антимодернизации”, т.е. о поиске принципиально новых, самобытных путей на основе собственных духовных ценностей, норм и стереотипов деятельности, социальных отношений и т.д.

Можно согласиться с утверждением А. Турена, что “антимодернизация” как противодействие развитию по универсальному пути, стремление привнести собственные, противостоящие западной цивилизации цели и образцы — подобно китайской “культурной революции” или наиболее резким вариантам “исламской экономики”, — является идеологической реакцией традиционных интеллектуальных и духовных элит на социокультурную экспансию Запада [5, 449–450]. Однако идеи альтернативного пути развития на основе эндогенных духовных ценностей подпитываются и некоторыми западными интеллектуалами, разочарованными в современной цивилизации и критикующими ее с гуманистических и экологических позиций [6, 47–50].

Сущность нового общественного состояния составляют тенденции, связанные с нарастающей несовместимостью экономико-технологических и социокультурных реалий конца XX — начала XXI в. с моделью “модерна”. Культура новейшей эпохи осознается как отказ от “модернити” или даже ее отрицание, вызванное невозможностью принять в новых условиях безличное, оторванное от человеческих потребностей производство и бытие “экономического человека”, основанное на рационализме и ценностном универсализме. Внимание обращается на растущую гетерогенность и мозаичность социума, деидеологизацию в смысле утраты центральных и базовых ценностей и смыслов.

Современное общество имеет противоречие между основными структурными составляющими: с одной стороны, высокотехнологическое наукоемкое производство ориентировано на рациональность и эффективность, рост производительности труда, который обретает новый смысл как форма творческого самовыражения личности, с другой — ориентация на гедонизм, приходящий на смену аскетическим ценностям протестантской этики и рационализму “модернити”.

Последнее время именно от Запада исходит сомнительная инициатива. Пущены в оборот такие версии, как “конфликт цивилизаций”, “золотой миллиард человечества” и т.д. В основе этих концепций лежит осознание того, что даров прогресса не хватит на всех. “Пределы роста” знаменуют собой кризис европейского исторического сознания. Если истории впредь не суждено совершать формационные чудеса, связанные с переходом всего человечества из более узкой экологической ниши в более широкую, в которой новая перспектива открывается всем, то его уделом становится ожесточенная борьба за ресурсы. Ален Турен, размышляющий над противоречиями и конфликтами периода новейшей модернизации, пришел к выводу, что классовая борьба нового типа — это борьба за право направлять исторический процесс.

Такая догматизация мышления представляет собой неожиданный отход от принципов классического европеизма, связанных со способностью к решительной самокритике. Запад впервые отказывается брать “историю” в союзники и ставит ее под подозрение. Если такой подход окончательно возобладает, то это будет свидетельствовать о кризисе данной цивилизации.

Сказанное выше касается высокоразвитых стран Запада, однако осмысление этих процессов имеет первостепенное значение как раз для стран догоняющего

развития, которые оказались перед пределом теорий модернизации и самой стратегии развития, ориентированной на индустриально-капиталистический Запад.

Если предположить, что каждая из цивилизаций обладает собственным типом времени и соответствующей исторической программой, то исторический процесс чрезвычайно усложняется: не должно быть “современных” и “традиционных” обществ. Человечеству требуется обретение качественно новой парадигмы развития.

Китайская, российская и индубуддийская цивилизации вместе, возможно, образуют систему того не-Запада, от которого будет исходить новая формационная инициатива. Этот формационный сдвиг будет, по всей видимости, осуществляться совсем в другом контексте и по другим критериям, нежели те, что предложены европейскими теориями. Отныне речь идет не о радикализации потребительской установки, а о преобразовании нашей внутренней среды, наших ценностей, мотиваций, приоритетов.

Свое место в этом альтернативном универсуме грядущего принадлежит и восточно-славянскому миру. Здесь находятся стяжки не только мирового западно-восточного пространства, но и формационного времени. В этом пространстве эпохи формационных переходов раскалывают население на две практически равносильные части. Этим объясняется ожесточенность происходящих реформационно-революционных процессов. Восточно-славянская цивилизация — восточная по своей структуре, в ней преобладает соборное начало. Но в мотивационном отношении она приобщена к западной культуре, ее увлекают вселенские проекты. Таким образом, в ней заложен механизм восстановления единства мировой истории. “Равноправное устойчивое сосуществование множественности полюсов-цивилизаций и следует рассматривать, как ”мировую цивилизацию”. Так же как утрата биологического разнообразия означала бы гибель природы, так и утрата разнообразия культур была бы губительной для человечества” [7, 401].

Несмотря на негативное отношение к Западу (иссякание морально-мотивационных источников и навязывание собственных ценностей иным культурам), проблематика модернизации (связанная с переходом к индустриальному обществу) должна дополниться императивом постмодернизации. В противном случае она теряет смысл, поскольку не решает на современном уровне ни одной из возникших перед реформирующимися странами проблем. Стратегия обновления должна ориентироваться на то, чтобы сработать на опережение, учитывая не сегодняшний, а завтрашний день мировой науки и техники, социокультурного прогресса и политических структур. При этом различия региональных культур должны оцениваться с позиций непреходящего самоценного многообразия, что предполагает наложение цивилизационных универсалий современного мира на унаследованные “коды” сложившихся культур и цивилизаций.

Актуальной задачей является демократизация исторического процесса. Именно сегодня в контексте перехода к открытой истории должен сформироваться новый тип знания: историсофское сознание, предостерегающее от социальных издержек. Оно озвучит проблемы до недавнего времени безгласного объекта, унижаемого в ходе модернизации — социокультурной среды — маргинального большинства мира.

Открытая история — многоаспектная характеристика. Это не только плюрализм ментальных структур, но и возможность их активного взаимодействия. Это не только экономическая свобода, но и историческая ответственность. Это открытость культур, когда ценности каждой из них утверждаются не в противопоставлении, а в сопоставлении. Это открытость людей навстречу друг другу, суверенитет личностного начала, реализуемого только в свободном общении, в форме сотворчества.

Литература

1. Рябов А. Интегративная идеология и модернизация в современной России // Свобод. мысль. 1992. № 15.
2. Зарубина Н.Н. Самобытный вариант модернизации // Социолог. исслед. 1995. № 3.
3. Patterns of Modernity. V.II Beyond the West. N.Y., 1987.
4. Ахиезер А.С. Социально-культурные проблемы развития России. М., 1992.
5. Белл Д. Грядущее постиндустриальное общество. М., 1993.
6. Гор Э. Земля на чаше весов. М., 1999.
7. Коптюг В.А. Устойчивое развитие цивилизации и место в ней России // Глоб. кризис Западной цивилизации и Россия. М., 2000.