

УДК [316.334.3:324]:352(470.331)

ТЕОРЕТИКО-ФИЛОСОФСКИЕ ПОДХОДЫ К КОРПОРАТИВИЗМУ

Л.Е. Мошкова

ФГБОУ ВПО «Тверской государственный университет», г. Тверь.

Рассматриваются историко-культурные и философские основы современного корпоративизма, влияние православных и исламских культур на формирование концепций корпоративизма. Обосновывается тезис, что современный корпоративизм – это форма социальной организации, методологическая стратегия, которые вполне адекватны современному фазису общественного развития.

Ключевые слова: *корпоративизм, корпорация, модернизация, концепция, миссия.*

В современной научной литературе корпоративизм рассматривается много шире, чем просто принадлежность к корпорации, т. е. определенному субъекту экономической деятельности. Все более распространенным является представление, что «корпоративизм выдвинул способ понимания, метод и подход к анализу новых социально-политических и социально-экономических феноменов (роль государства, формальное привлечение групп интересов в процесс принятия решений правительством, новые сферы социального управления), адекватные современному состоянию общественного развития» [1, с. 39]. Из этого не следует, что корпоративизм, как экономическое и социальное явление, является новейшим феноменом.

Идеи корпоративизма и их философское обоснование развивались в Западной Европе параллельно с процессом модернизации, вызвавшим огромные экономические и социальные изменения, которые в науке иногда обозначаются специальным термином культура «модернити». Но еще в середине XVIII столетия, в канун первой промышленной революции, была выдвинута концепция Ж.-Ж. Руссо об «общественном договоре», в которой уже содержались теоретические основы корпоративизма, развитые философами и социологами следующих эпох.

Поворотным пунктом в теоретическом осмыслении нарождающихся идей и практики корпоративизма стала публикация работы М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма». Вебер заложил методологические основы изучения социально-культурных (институциональных) факторов в формировании системы мотиваций предпринимательской деятельности в культурах и цивилизациях различных эпох. Его заслуга заключалась в том, что он теоретически обосновал «снятие» психологического барьера между буржуазным стремлением к

зарабатыванию денег и христианским стремлением к спасению души и описал характеристические черты новой системы ценностей, отличающих культуру «модернити», или модернизирующееся общество.

Рационализм, тяга к материальному богатству, порой преступающая нравственные законы общества, культ технического прогресса и порождаемый им культ комфорта, заместивший традиционное аристократическое стремление к роскоши – все это вполне вписывалось в перечень обвинений буржуазному классу, который был составлен еще в предыдущем столетии философами, революционерами и литераторами начиная с Прудона, Маркса и Энгельса. Но к этому списку Вебер добавил такие обязательные черты модернизации, как эволюционное движение в направлении все большего социального равенства, личной свободы, готовности общества к переменам в производстве и потреблении, в образе жизни, а также к серьезным изменениям в политических институтах, моральных и культурных ценностях. Он показал, что в обществе с углублением модернизации неизбежно появляется все больше людей, способных быть инициаторами и проводниками таких перемен.

Идеи Вебера об устойчивой значимости особых духовно-религиозных и социально-культурных факторов в генезисе развития западного капитализма и экономических отношений в различных типах восточных обществ позволяют современным исследователям не только объяснять происхождение различных экономических моделей, но и теоретически определять векторы постиндустриального производства и предпринимательства с учетом институциональных особенностей. Как полагает современный исследователь теоретического наследия Вебера, «центральной проблемой развития... оказывается поиск конкретного пути традиционных обществ к производящей индустриальной экономике, который предполагает неразделимое единство эндогенных и внешних, экономических и социокультурных факторов, традиционных и современных ценностей и институтов. Само же развитие предполагает синтетическое единство дифференциации и интеграции – это общемировая стратегия успеха» [2, с. 23].

Уже стало общим местом противопоставление непродуктивной вестернизации, т. е. механического заимствования западных форм, подлинной модернизации, осуществляемой в каждой стране с учетом собственных институциональных особенностей и менталитета населения. Примеры двух вариантов исхода модернизации для незападных стран дали в прошлом веке Индия и Иран. В течение тридцати лет после освобождения от колониальной зависимости Индия упорно копировала западные формы организации экономики и социальной жизни, но лишь начиная с 1980-х гг. добилась первых прорывов в экономике (эффективное внутреннее обеспечение продовольствием, революция в науке и образовании, выход к высоким технологиям), когда были найдены и практически применены собственно индийские варианты экономиче-

ского роста, в том числе через близкие национальной культуре варианты корпоративности. В Иране же вестернизация, проводимая шахом в 1960-1970-е гг., вызвала исламскую антизападную революцию.

Очевидная бесперспективность модернизации в форме вестернизации привела к пересмотру концепций модернизации и смене парадигм. Главным их итогом уже к 1980 г. стало признание значительной частью мирового научного сообщества и политиков институционального разнообразия обществ – не только традиционных и модернизирующихся, но также более развитых и даже высокоиндустриальных.

В России период реформ 1990-х гг., вопреки этому выводу, прошёл под знаком жёсткой вестернизации, но лишь ещё раз подтвердил его объективность. Существующие ныне в стране экономические субъекты формально весьма похожи на западные, только далеко не так эффективны и часто имеют весьма далёкое от образцов социально-этическое содержание.

Осознание этого факта неизбежно возвращает нас к началу прошлого века, когда часть российских мыслителей под влиянием только что ставших достоянием научной общественности идей Вебера пыталась прояснить эндогенные для России основы принципов эффективного хозяйствования.

Религиозный философ С.Н. Булгаков, состоявший с Вебером в переписке и снабжавший его материалами о российских трудовых традициях, уже в 1909 г. выступил в Московском религиозно-философском обществе с докладом, задачей которого было выяснение «экономических потенций православия» и определение «особых черт православного экономического человека» [3, т. 2, с. 343–367].

Булгаков противопоставил протестантскому психологическому укладу с его индивидуализмом, с безличным характером христианской «любви к ближнему», с пониманием практической деятельности как испытания избранничества личности и свидетельства прижизненной заботы человека о будущем спасении православное понимание проблемы. Согласно трудовой этике православия, доказывал он, труд представляет собой не средство, не «инструмент» спасения, а свидетельствует о богоподобии человека, соучастию в акте миротворения: «Хозяйственный труд есть... мирообразующий, космогонический фактор, принципиально отличный притом от всех остальных сил природы» [3, т. 1, с. 133].

Булгаков создавал свой труд в атмосфере полемики с популярными тогда в России марксистским либо сугубо политэкономическим подходами к сущности экономического поведения. В противовес им Булгакова «интересовал не столько социологический анализ влияния православия на реальное поведение, сколько философские представления о творческой личности и ее месте в хозяйственном космосе» [2, с. 177].

Граница между православным и протестантским сознанием особенно четко пролегла, по мнению С.Н. Булгакова, разделяемому многими другими авторами, через отношение к собственности и богатству. Якобы однозначно положительному отношению к богатству, накопительству и увеличению личного потребления, свойственному «западному» сознанию, противостоит более сложное и более близкое к истинному, неискаженному смыслу учения Христа исконно русско-православное понимание богатства. К сожалению, в подобных выводах, на наш взгляд, содержалось больше антизападного пафоса, чем строгой научной доказательности. На протяжении почти всей истории русской философской мысли остро стояла проблема отношения к западному идейному наследию, что породило определенные специфические особенности творчества большинства русских мыслителей.

Начало этому положила в 1836 г. публикация первого «Философического письма» П.Я. Чаадаева с его знаменитыми вопросами: «Что такое Россия? В чем ее предназначение?» Для читателей, не знакомых с другими частями его философского цикла, ответ Чаадаева заключался в следующих словах первого из «Философических писем»: «С первой минуты нашего общественного существования мы ничего не сделали для общего блага людей; ни одна полезная мысль не родилась на бесплодной почве нашей родины; ни одна великая истина не вышла из нашей среды; мы не дали себе труда ничего выдумать сами, а из того, что выдумали другие, мы перенимали только обманчивую внешность и бесполезную роскошь» [4, с. 41–42].

Дискуссия, разразившаяся после публикации этого сочинения, разделила российскую общественную мысль на два лагеря – «западников» (к которым безоговорочно относили самого Чаадаева) и «славянофилов».

С того времени нескончаемый спор между философами, стремящимися во чтобы то ни стало, любой ценой найти доказательства равнозначности России Западу (а ещё лучше – её превосходства), превратился в лейтмотив множества книг и статей. С другой стороны, ориентированные на Запад русские интеллектуалы – от либералов середины позапрошлого века до современных публицистов, связанных с «правыми» партиями, – на все лады акцентировали как реальные, так и надуманные пороки и недостатки России, ее якобы тотальную «отсталость».

Сам автор «Философических писем» признавал позже, что его сочинение носило полемически заостренный характер, было, выражаясь современным языком, не чем иным, как интеллектуальной провокацией, предпринятой для привлечения внимания к волновавшим автора вопросам. В результате Чаадаев дождался официального объявления его сумасшедшим и посмертной репутации антипатриота. Много позже не философ, а поэт Осип Мандельштам, вопреки устоявшимся идеологическим штампам, понял Чаадаева как «новое, углублённое понимание на-

родности как высшего расцвета личности и – России как источника абсолютной нравственной свободы» [5, с. 156].

Постславянофильская линия русской общественной мысли была значительно продуктивнее своих оппонентов. В ходе начавшихся в 1990-е годы экономических реформ обострился интерес к творческому наследию философов-евразийцев. Возникло устойчивое мнение об особой актуальности для нашего времени идей, высказанных в 20-30-е гг. прошлого века Н.С. Трубецким, Г.В. Флоровским, Г.В. Вернадским, Л.П. Карсавиным и другими мыслителями-эмигрантами, объединившимися в качестве наследников и продолжателей «евразийского подтекста», который они прочитывали у таких предшественников, как Карамзин и Хомяков, Тютчев и Леонтьев, Данилевский и Волошин. Парадоксальным образом одним из предтеч евразийства является также философ-мистик и поэт В.С. Соловьев, который в своей работе «Три силы» первым пытался представить славянство (читай: Россию, крупнейшее славянское государство) в качестве медиативного фактора всей мировой истории, «снимающего» противоречия между Востоком и Западом.

Евразийцы поставили проблему взаимоотношения различных цивилизационных моделей, убедительно выступили против концепций вестернизации еще до появления этого термина, против колониальной, псевдоцивилизационной агрессии Запада. Они указывали на необходимость изучения и развития национальных, самобытных путей экономического и культурного развития, на неизбежность синтеза различных социокультурных традиций при сохранении плюрализма культур. Они развенчивали идею так называемой «общечеловеческой культуры», считая, что такая культура возможна только через обеднение, упрощение, примитивизацию, через отказ от национальных особенностей и забвение всего действительно ценного, что было создано в прошлые эпохи.

Следует, однако, признать, что при бесспорных достоинствах творческого наследия евразийцев, это направление русской общественной мысли трудно назвать фактом «строгой науки». Недаром Л.П. Карсавин в первых же строках программной статьи «Основы политики» прокламирует «решительный разрыв с «социологией», которая до сих пор без успеха притязает на звание науки и беспомощно путается в приблизительных обобщениях и примитивных попытках определить свой «метод» [6, с. 7].

Трактуя человечество как «всеединый, всевременный, всепространственный развивающийся субъект», тот же Л.П. Карсавин мыслит социальную группу как «часть индивидуумов, распределенных во времени и пространстве», характеризуемую «особым качеством социального общения субъектов» [7, с. 90–94]. Рассмотрение рода, сословия, класса приводит к высшей, воплощённой в них «симфонической личности» – к Народу. Народ не является суммой социальных групп, но их организованным иерархическим единством. Россия же, в силу своей многона-

циональности, являет собою «собор народных цивилизаций», симфоническую евразийскую сверхцивилизацию.

Евразийцы сходным образом высказывались о роли государства, личности и общества, их взаимозависимости и взаимосвязанности. По канонам евразийства, государство должно объединять все классовые, групповые и личные интересы в целях общей жизни на началах права и само должно, как власть, подчиняться праву. С их точки зрения, социально-политический строй есть воплощение идеи и само государство суть идеократия, т. е. власть *идеи-правительницы*.

Идея-правительница воплощает государственно-общественный идеал и является критерием оценки субъектов хозяйственной, политической, культурной деятельности. Идея-правительница должна быть всесторонней и положительной. Ее вырабатывает сословие интеллектуалов нации, затем она идет в народ, формирует в нем личность, способную к целеполагающей деятельности, и одновременно организует нацию в государство. Главная политическая идея евразийства – максимальное сближение власти и народа, под которым понимается совокупность исторических поколений, выраженная в единстве культуры. Миссия государства состоит в согласовании деятельности всех хозяйствующих субъектов.

За подобными концепциями для человека, знакомого с историей прошлого столетия, неизбежно встают уже имевшие место попытки реализации столь же масштабных политических проектов. То, что все они потерпели крах, ещё не обязательно свидетельствует об ошибках проектантов. Но вот то, что все они в большей или меньшей степени применяли репрессивные методы, зачастую предельно жестокие и бесчеловечные, не может не настораживать.

Психологически евразийство, как и любая другая националистическая концепция, порождена интеллектуальной травмой осознания отставания от Запада и неизбежности «догоняющего развития», которую усугубила трагедия 1917 г. Отсюда – теории равноправия «больших» и «малых» культур, отсюда – смыкающееся с пессимизмом «Заката Европы» О. Шпенглера педализация идеи исчерпанности и тупиковости западной культуры и отсюда же – резкое неприятие идей демократии и либерализма, утопия сильного «народного» государства, мечты об этатистском слиянии общества и государства на основе национальной культуры, теории «идеократии», оправдывающие идеологический монизм и даже диктатуру, управляющую обществом и страной, лишь бы эта диктатура была «идеальной».

Возвращаясь к проблеме историко-культурных оснований современной российской корпоративности, следует обратиться непосредственно к историческому опыту и его преломлению в народном сознании и трудах православных и исламских (поскольку Россия – страна действительно евразийская) мыслителей. В обеих религиозных традициях

труд выступает как одна из основных ценностей. В обеих содержится потенциал корпоративного мышления и чувствования. Осознается дисциплинирующая и воспитывающая роль труда, проявление в трудовом акте творческих сил человека. В православии, например, собственность легитимна лишь в той степени, в какой она выступает функцией труда, «труд никогда не сводился к совокупности действий или навыков, а рассматривался как *проявление* духовной жизни, причем трудолюбие было характерным выражением духовности» [8, с. 25].

Известен исторический спор между последователями двух выдающихся церковных деятелей русского Средневековья – Нила Сорского (т. н. «нестяжатели») и Иосифа Волоцкого («иосифляне»). Для первых идеал трудолюбия заключался в «умном делании» – внутренней, духовной работе прежде всего, в мистическом созерцании и интеллектуальном труде (переписывании книг, переводах святоотческих сочинений, иконописании и пр.), без которых труд «внешний», «делательный» не имеет никакой ценности. Иосифляне переносили центр тяжести на труд материально-продуктивный, направленный, однако, не на обогащение своего монастырского братства (и Иосиф, и Нил стояли во главе монастырей), а на социальное служение церкви, помощь бедным и обездоленным, смягчение мирской несправедливости, основой чего выступала трудническая аскеза монахов (см.: [9]).

Сегодня религиозная мысль и в православии, и в исламе не отрицает предпринимательства современного типа, если оно не противоречит базовым духовным и нравственным ценностям обеих конфессий. Тем более что исторический спор «нестяжателей» и «иосифлян» разрешён тем, что и Нил, и Иосиф причтены Русской Православной церковью к лику святых.

Понятно, что возврат трудовой православной аскезы в том виде, в каком он существовал когда-то, может быть, желателен, но слишком уж маловероятен после десятилетий принудительного атеизма и при том месте, которое занимает церковная жизнь в современном секуляризованном обществе. Во всяком случае, ее симптомы не проявятся, прежде чем в общество не вернуться понятия прежней социальной этики. Те понятия, о которых писал в своих мемуарах «Москва купеческая» П.А. Бурыйшкин: «Само 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 дал его 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» [10, с. 100].

Как отмечает современный исследователь, «мотивации и нормы, дающие хозяйственной деятельности высшую легитимность, были органично встроены в систему дореволюционной российской культуры. Утилитарные, прагматические ориентации, материальная заинтересованность в результатах труда и рациональное и комфортное обустройство повседневной жизни не были самодостаточными, но занимали подчинённое, периферийное место в общей системе ценностей» [2, с. 180–181].

Обращение к традиции в условиях выработки эффективного модернизационного проекта для России означает прежде всего поиск в прошлом и наличном российской культуры, социальных традиций, менталитета – возможностей возрождения в новом качестве и смысле «работающих» на модернизацию ценностей. То есть «наложение цивилизационных универсалий современного мира на унаследованные “коды” сложившихся культур и цивилизаций» [11, с. 49].

Список литературы

1. Кривошеев В.Т. Социальное партнерство и корпоративизм: российская специфика // Социологические исследования. 2004. № 6. С. 38–44.
2. Зарубина Н.Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. СПб., 1998.
3. Булгаков С.Н. Народное хозяйство и религиозная личность // Булгаков С.Н. Соч.: в 2 т. М., 1993.
4. Чаадаев П.Я. Статьи и письма. М., 1987.
5. Мандельштам О. Соч.: в 2 т. М., 1990. Т. 2.
6. Карсавин Л.П. Мысли о России. Тверь, 1992.
7. Карсавин Л.П. Философия истории. СПб., 1993.
8. Русская идея и современность. М., 1992.
9. Коваль Т.Б. Православная этика труда // Мир России. 1994. № 2. С. 54–96.
10. Бурешкин П.А. Москва купеческая. М., 1990.
11. Панарин А.С. Выбор России: между атлантизмом и евразийством. // Цивилизации и культуры: науч. альманах. М., 1995. Вып. 2. С. 30–34.

THEORETICAL APPROACHES TO CORPORATIVISM IN PHILOSOPHICAL PERSPECTIVE

L.E. Moshkova

Tver State University, Tver

The article examines historical, cultural, and philosophical foundations of contemporary corporativism, the influence of the Islamic and Christian Orthodox cultures on the theoretical doctrines of corporativism. As a result, the conclusion is reached that contemporary corporativism should be understood as a form of social organization and a methodological strategy adequate to contemporary stage of social development.

Keywords: corporativism, corporation, modernization, concept, mission.

Об авторе:

МОШКОВА Лариса Евгеньевна – канд. экон. наук, доцент кафедры менеджмента, декан факультета управления и социологии ФГБОУ ВПО «Тверской государственной университет», e-mail: moshkova@tversu.ru

MOSHKOVA Larisa Evgenievna – Ph.D. (economics), Assoc. Prof. of management, dean of the Dept. sociology and management, Tver State University, e-mail: moshkova@tversu.ru