

Ігор Кудря

ВЕБЕРІВСЬКА КОНЦЕПЦІЯ ГЕНЕЗИЗУ І ЕВОЛЮЦІЇ КАПІТАЛІЗМУ

У статті досліджується концепція генезису і еволюції капіталізму М. Вебера, в якій підкреслюється критична роль протестантизму в розвитку сучасного капіталізму. Демонструється на прикладі підходу М. Вебера, як культурно-релігійний фактор впливає на суспільно-економічну структуру людського життя і його історичні форми організації.

Ключові слова: раціоналізація, дух капіталізму, протестантизм, порятунки, мирський аскетизм, приречення.

Kudrya I. Weber's concept of the genesis and evolution of capitalism

In article is researched concept of the genesis and evolutions of capitalism Weber, in which is emphasized critical role of the Protestantism in development of modern capitalism. The author has tried to show on example of the Weber's approach, as cultural-religious factor influences upon social-economic structure to human life and its history forms to organizations.

Keywords: rationalization, spirit of capitalism, Protestantism, salvation, this-worldly asceticism, predestination.

Кудря И. Веберовская концепция генезиса и эволюции капитализма

В статье исследуется концепция генезиса и эволюции капитализма Г. Вебера, в которой подчеркивается критическая роль протестантизма в развитии современного капитализма. Показывается на примере подхода Г. Вебера, как культурно-религиозный фактор влияет на общественно-экономическую структуру человеческой жизни и ее исторические формы организации.

Ключевые слова: рационализация, дух капитализма, протестантизм, спасение, мирской аскетизм, преопределение.

Полемізуючи з К. Марксом, який акцентував на матеріалістичних умовах формування капіталізму, М. Вебер наполягав на тому, що для генезису капіталізму вирішальним був етично-релігійний фактор. М. Вебер зауважував, що він не прагнув замінити однобічний матеріал-

ізм ідеалізмом, а тільки доповнив його ідеальними факторами. Т. Парсонс зазначав, що підхід М. Вебера це антимарксистська інтерпретація капіталізму. Демаркація між К. Марксом і М. Вебером проходить по лінії поділу між детермінуючою роллю об'єктивних суспільних структур і суб'єктивною діяльністю індивідів. Т. Парсонс підкреслює відмінність між К. Марксом і М. Вебером з погляду акценту останнього на значенні цінностей, суб'єктивності і вибору [6, с. 5-6].

Таким чином, підхід М. Вебера являє собою поворотний пункт від матеріалізму до поняття нормативно орієнтованої діяльності. В методологічному аспекті М. Вебер створив умови синтезу позитивістського та ідеалістичного напряму дослідження категорії діяльності [2, с. 258].

М. Вебер стверджував, що капіталізм виник на основі кальвінізму, етико-релігійний дух кальвінізму мав особливе значення для виникнення капіталістичного духу [5, с. 135]. Для пояснення причинного зв'язку між релігією і капіталізмом, М. Вебер проаналізував діяльність нового типу особистості – пуританина, який на основі внутрішніх переконань діє раціонально. Центральною тут є ідея професійного покликання (*Beruf*), яка вимагала, щоб пуританин виконував роботу, як завдання Бога. Пуританин характеризувався ціннісно-раціональною діяльністю. Його релігійні цінності, які становили його покликання, здійснювалися раціональними засобами. М. Вебер відрізняв цей мирський аскетизм від простої наживи. Капіталізм, фактично, був раціональним обмеженням наживи.

Фактично, М. Вебер постулював новий тип особистості. Пуританська особистість створила дійсність сучасного капіталізму. Згідно з М. Вебером становлення капіталізму відбулося в результаті формування нових цінних відносин між людиною і світом. Реалізація людського покликання в мирській трудовій діяльності стала релігійним обов'язком.

Дух покликання виступає основою систематичної дисциплінованої праці заради постійного зростання капіталу. Активістська етика, натхненна доктриною приречення, примушує людину постійно перевіряти свою обраність, через раціональну і систематичну працю, що є єдиним засобом досягнення і знаком обраності [5, с. 137].

Концепція праці, як покликання, стала нормативною базою капіталізму, відбулася раціоналізація психологічних мотивів (наживи), трансформація пристрасті у цінність, синтез егоїзму і раціональності. М. Вебер наголошував, що нажива не має нічого спільного з капіталізмом, оскільки капіталізм має не психологічну основу, а куль-

турно-цивілізаційну. М. Вебер стверджував, що не можна пояснити економічні інститути або економічну систему лише психологічними чинниками. Замість поняття наживи М. Вебер пропонує поняття духу капіталізму як специфічне моральне ставлення до праці, яке виражається в постійній і старанній роботі в ім'я Бога – своєрідний моральний імператив.

Капіталістичне суспільство може розвинути тільки на підставі формування капіталістичного духу. Основними чинниками формування капіталістичного духу – є раціональність, вільна праця, мирський аскетизм і професійний обов'язок. Тільки на Заході, особливо там, де мирський аскетизм створив специфічний тип особистості, дозріли достатні умови для формування капіталізму. Протестантизм зламав традиціоналізм і спричинив економічний динамізм у Європі. Протестантські країни були першими, де був збудований капіталізм.

М. Вебер відрізняв різні види капіталізму, як наприклад, раціональний капіталізм, політичний капіталізм, авантюрний капіталізм і грабіжницький капіталізм. Авантюрний капіталізм існував у всі періоди історії. Згідно з М. Вебером, він ірраціональний і спекулятивний за своєю природою, часто спрямований на використання можливостей політичної влади. Авантюрний капіталізм звичайно аморальний, традиціоналістський та ірраціональний, тобто діаметрально протилежний етичному, інноваційному і методичному капіталізму. М. Вебер відзначав, що авантюрний капіталізм, за винятком сфери торгівлі і фінансів, мав переважно ірраціонально-спекулятивний характер, оскільки був спрямований на збагачення силою, чи безпосередньо у війні або у формі безперервного пограбування, завдяки експлуатації людей. Всі ці типи капіталізму, що виникли ще в стародавності й у всіх країнах світу, на думку М. Вебера, продовжують існувати поруч із сучасним капіталізмом. Відмітною ознакою авантюрного капіталізму була його непродуктивність, оскільки блага створювалися через інститути або організації некапіталістичного типу. Авантюрний капіталізм ближче всього пов'язаний з політичним капіталізмом.

Політичний капіталізм є видом капіталізму, де прибуток стає можливим через відносини з державою, як наприклад, фінансування війни. Деякі типи домінування відповідають політичному капіталізму, такі як патрімоніалізм.

Крім того, М. Вебер говорить про капіталізм паріїв [1, с. 365]. Це поняття співвідносилось з євреями та парсами і джайнами. Політично обмежені, за етно-релігійною ознакою, ці меншини були соціально сегрегованими і зведеними до статусу парій.

М. Вебер стверджував, що сучасний капіталізм або західний капіталізм – це унікальна форма капіталізму, яка ніде не зустрічалася, бо сутність її становить раціональна організація. Капіталізм – це раціональна форма ірраціональних прагнень, тільки на Заході ірраціональна нажива перетворилась на капіталізм. Оскільки за межами Заходу не було раціональної організації господарства, решта країн світу не знала поняття буржуазії. Трагедія буржуазії в цих країнах полягала в тому, що їй не вдалося перемогти феодалізм в той момент, коли на історичну сцену вийшов пролетаріат. Зокрема в Східній Європі, буржуазія остаточно не сформувалася, а тому не відіграла свою історичну роль.

Причина полягає в специфічному раціоналізмі, притаманному західній цивілізації. Іудаїзм ініціював західний релігійний процес раціоналізації, який досяг кульмінації в розчаклуванні світу протестантизмом. Протестантизм, своєю чергою, просував капіталізм.

У всіх культурах існували різноманітні форми раціоналізації. Специфічність раціоналізації господарства на Заході, згідно з М. Вебером, зумовлена зв'язком капіталістичного господарського етосу з раціональною етикою протестантизму.

Панування абсолютної наживи специфічна риса слаборозвинених країн. В традиційному суспільстві багатство є самоціллю індивіда, власність означає фізичний зв'язок речей з власником, тобто власність має фізичний, а не символічний зміст. У традиційних суспільствах власність не є одиницею обміну, навпаки, вона виконує функцію статусу власника. М. Вебер підкреслював, що економічна відсталість певних суспільств і регіонів світу пов'язана з їх релігійною приналежністю. У цьому контексті, світові релігії виступають системами регулювання життя, які створюють різні типи особистості і способи життя [6, с. XXII].

М. Вебер стверджував, що сучасне капіталістичне суспільство було обумовлене ідеєю порятунку. Пуританську капіталістичну практику М. Вебер назвав поцейбичним аскетизмом, через виснажливу роботу і самозречення, нагромадження багатства як доказ божественного приречення людини. Поцейбичний порятунок був культурним попередником безособової раціональності й об'єктивізму [7, с. 306]. Західна релігія, на відміну від східної релігійності, сформулювала поняття персонального Бога і пов'язала цю ідею з людиною як його мирським інструментом. Таким чином, порятунок було обумовлено етикою, а не магією.

М. Вебер розробив типологію поцейбичного і потойбичного порятунку як аскетичного і містичного порятунку [3, с. 305]. В індуїзмі

і католицизмі порятунок – матеріалістичний, здійснюється завдяки харизмі – долученню до зовнішніх атрибутів благодаті – церкви. В кальвінізмі матеріалістичний порятунок здобувався в результаті власних зусиль індивіда. Кальвіністська ідея приречення повністю елімінує будь-яку можливість магічними засобами здобути благодать. У лютеранстві порятунок постає в результаті емоційного союзу людини з Богом, у цьому житті. Для буддизму та інших східних релігій притаманне розуміння порятунку як повне знищення індивідуальності. Давній буддизм, як писав М. Вебер, – це форма аскетизму, яка спричиняє відмову від світу.

Брахманізм і буддизм – це традиції втечі від страждання, як головного атрибуту історії. Ці релігійні доктрини порятунку від історії, причому порятунку як індивідуальної відмови від історії і абсолютного звільнення від страждання. Проблематика філософії історії тут не становила окремого структурного розділу філософії, оскільки історія розглядалася як страждання, вписане в циклічний ритм космосу, тобто рефлексія про історію ототожнювалась з космологією. Космічна есхатологія заснована на циклічному понятті часу.

Індуїзм створив етос, який став перешкодою для розвитку капіталізму. Касти перешкоджали професійній мобільності; принцип карми позбавляв людей віри у свою долю; акцент на виконанні свого обов'язку без прагнення до нагороди був слабким стимулом для матеріальної мотивації; сприйняття світу як ілюзії заперечувало мирську діяльність. Зокрема, санкціонована індуїзмом кастова система перешкоджає вільному ринку праці, буддизм спрямовує діяльність людини не на зовнішній світ, а навпаки, на звільнення від зовнішнього світу. Ідея порятунку в індуїзмі і буддизмі не пов'язана з матеріальним світом, економічною діяльністю.

На відміну від індуїстської і буддійської цивілізацій, в китайській традиції було розроблено поцейбічне поняття порятунку, яке акцентувало на значенні соціального і політичного в житті суспільства. Конфуціанство раціонально вирішувало соціальні суперечності. Тут не виникала потреба в дійсній об'єктивній і вирішенні екзистенційно-сотеріологічної кризи характерних для монотеїстичних цивілізацій, а також потойбічної (недійсній) етики індуїстської і буддійської цивілізацій. У Китаї напруженість між трансцендентним і мирським вирішувалася через напівсакралізовану імперську владу. Ш. Айзенштадт стверджує, що Китай в одному істотному відношенні поділяє загальну орієнтацію осьової середньоземноморської цивілізації. Відрізняючись від цивілізацій потойбічного порятунку – індуїзму і буддизму, китай-

ське конфуціанство розвинуло дуже сильну поцейбічну концепцію порятунку, з акцентом на суспільно-політичній сфері.

Теоцентрична християнська концепція історії здійснила історизацію світу через категорію універсального есхатологічного майбутнього. Без апокаліптичної есхатології історія була б етичною історією або екзистенціальною історією особистості. Юдейсько-християнська віра в історичний прогрес ґрунтувалася на розумінні історії як історії порятунку. Бог Ізраїлю – не Бог минулого, а майбутнього. У християнській традиції, Бог виступав суб'єктом історії. У такий спосіб історія мала певний початок (творіння), певний курс (промисел Бога) і певну мету (спокуту через Христа). Так виникло лінійне розуміння часу.

Інші релігії, за винятком, можливо, зороастризму, обмежені циклічним розумінням часу. Такий сезонний ритм не забезпечує стимулів для перспективного планування, оскільки людина відчуває залежність від природи. Індійські релігії буддизм і індуїзм визначаються циклічним світоглядом, а основною метою життя виступає негативація умов життя для того, щоб перебороти фатальну сансару (колесо життя) народження, смерті і перевтілення. Остаточною метою людського духу є розрив безперервного циклу народження, смерті, відродження і розчинення в абсолютному.

М. Вебер стверджував, що патримоніальна природа мусульманських політичних інститутів перешкодила появі капіталістичних умов розвитку, а саме раціонального права, ринку вільної праці, автономних міст, монетарної економіки і буржуазного класу. Крім того, на думку М. Вебера, іслам як релігія воїнів створила етику, несумісну з духом капіталізму [7, с. 2]. Етика Корану не налаштовує на порятунк і мирський аскетизм, який блокують дві важливі соціальні групи: воїни, соціальні носії ісламу і суфії-містики. М. Вебер доводив, що в умовах східного патримоніалізму, раціональний капіталізм не міг з'явитися. Соціальні і економічні умови мусульманського суспільства були невідповідними для розвитку капіталізму. Іслам несумісний з будь-яким принциповим розподілом сакральної і секулярної сфер. Як відзначав М. Вебер, східний релігійний світогляд заперечує дуалізм, суперечність. Відмінність між природним і духовним, яка характеризує західну релігію відкидається, тут природне і духовне єдине ціле, у цьому фундаментальна відмінність між Сходом і Заходом [4, с. 20]. Поряд з цим, Е. Гелнер описує поняття спорідненості між капіталізмом і релігійним аскетизмом М. Вебера, як юдейсько-протестантський етноцентризм.

У цілому, М. Вебер, пояснюючи причини відсутності капіталізму

в східних суспільствах, виходив з теорії співвідношення протестантської етики і капіталістичної раціоналізації економічного життя. Він стверджував, оскільки східні культу ірраціональні та потойбічні, то вони не сприяють становленню капіталізму, заснованого на раціональній і секулярній економічній етиці.

Усюди, де сучасний капіталізм намагався підвищити продуктивність праці, він натрапляв на опір докапіталістичного відношення до праці, цей опір капіталізму тим сильніший, чим більш відсталіми (з раціональної точки зору) є працівники.

М. Вебер розвиває теорію західно-східної цивілізаційної полярності, яка була характерна для філософів XVIII-XIX ст. Гегель, А. Сміт, Дж. С. Міль, К. Маркс наголошували на значній відмінності між європейським феодализмом і азійським деспотизмом, який дав початок застійним економічним умовам, які не дали розвинути капіталізму.

Гегель чітко розділяє Схід і Захід. Головна відмінність у тому, що на Заході розвинулася вільна індивідуальна самосвідомість, в той же час Китай був патріархальною імперією, де почуття індивідуальності було надзвичайно обмежено. В Індії повністю бракувало усвідомлення власної індивідуальності.

А. Сміт досліджував докапіталістичний етап розвитку китайської та індійської економік. Сільське господарство, а не індустріальне виробництво було основним джерелом багатства в Азії. Крім того, держава як основний власник землі, була зацікавлена саме в розвитку сільського господарства.

Дж. Ст. Міль визначав головним атрибутом східного суспільства сільське господарство. Пасторалізм досяг свого розквіту на Сході, де відбулося зрощення власності на землю, як основного засобу виробництва і держави, тобто злиття власності і влади. Традиційна природа базового принципу влада-власність деформує і владу, і власність, а також відносини між ними. Соціальні суб'єкти не мають належних соціальних інститутів для своєї реалізації у традиційному суспільстві, в якому економічні, політичні та соціальні інститути через їх нерозвиненість ще не відокремилися один від одного і не утворили окремі сфери буття.

К. Маркс розвинув ці ідеї в поняття азійського способу виробництва. К. Маркс аргументував, що клімат і територіальні умови зробили необхідним зрошувальне господарство, яке підтримувати в змозі була тільки держава, що унеможливило появу добровільних асоціацій. Азійські суспільства відрізнялися від європейських тим,

що там держава була єдиним реальним землевласником. М. Маркс робить наголос на економічній самостійності азіатського села і відсутності будь-якого диференціювання між містом і селом, як умови стабільності азіатського способу виробництва.

Навпаки, на Заході інституціональною умовою виникнення капіталізму було європейське середньовічне місто. Європейське середньовічне місто представляло собою спільноту бюргерів, у якій соціальні та релігійні бар'єри (кастові і кланові відмінності), подібні до східного суспільства, були відсутні. Європейське середньовічне місто було організоване як універсальна спільнота, заснована на функціональній інтеграції, у формі гільдій і братств, які сполучали релігійні цілі з економічним розрахунком. Міста пізнього середньовіччя були відносно незалежними від церковної і світської влади. На відміну від політично орієнтованих міст античності, середньовічні міста Європи, були економічно орієнтовані на систематичну працю з метою отримання постійного прибутку. Міське середовище стало інституціональною структурою, в якій здійснювалась продуктивна економічна діяльність.

К. Маркс у контексті ідеї соціальної стагнації азіатського способу виробництва визначив Росію як напівазіатське суспільство. Справді, так само, як модель західного капіталізму виникла на ґрунті реформованого християнства – протестантизму, так і російська модель капіталізму не може бути зрозуміла поза її культурно-цивілізаційною основою – православ'ям, з його особливим ставленням до власності і держави. Основною перешкодою російської модернізації завжди виступає православ'я (ортодоксія), яке в усі часи було опозицією будь-якій модернізації. Єдиним інструментом модернізації в Росії залишається держава, а зразком модернізації виступає Західна Європа.

Така модель модернізації навздогін є тільки імітацією капіталізму західного зразка. Охопивши пострадянський простір, капіталізм виявився заснованим на локальних традиціях і створив безліч квазі-капіталістичних форм. Виник автохтонний капіталізм, у якому реанімувалися найбільш архаїчні шари суспільної свідомості.

Причина того, що пострадянські суспільства в результаті трансформації опинилися в псевдокапіталістичній (навіть неофеодальній) ситуації, полягає у природі їх культурно-релігійної традиції, бо поза релігійною основою, поза метафізикою і етикою, цивілізація не може відбутися [5, с. 185]

Хоча попередня радянська модернізація була рухом проти патріархальної східно-православної і деспотичної традиції, але вона вини-

кла в руслі цієї ж традиції (своєрідного синтезу реформаторства і просвітництва на основі східної православної традиції), що й визначило суперечливий характер радянської соціальної моделі. Запозичена з православ'я ідеологія “людини без власності” стала однією з базових ідей радянської модернізації.

М. Вебер пов'язував соціалізм із превалюванням ірраціональної державної бюрократії над раціональною капіталістичною. На думку М. Вебера, перемога соціалістичної державної бюрократії означала встановлення авторитарної диктатури, що і підтвердив досвід Росії. Боротьба з державною бюрократією безперспективна, тому вона встановлює монопольне панування. Державна бюрократія, знищивши капіталізм, панує одноосібно. Якби капіталізм і державна бюрократія не боролися постійно між собою, вони злилися б тоді в єдину ієрархію. Подібно тому, як це відбулося в суспільствах Стародавнього Сходу, тільки в більш раціональній, а тому невідворотній формі.

Варто зазначити, що східно-християнські культури не пережили внутрішніх змін подібних Ренесансу і Реформації, навіть Просвітництво тут мало запозичений характер.

К. Маркс характеризував східне господарство як економіку споживчої вартості або натуральне господарство, а не як економіку мінової вартості або ринкове господарство, вбачаючи в цьому причину специфічної стабільності азійських суспільств. Ф. Енгельс підкреслював особливу непевність власності й особистості в азійському суспільстві. Ф. Енгельс відзначив несумісність деспотизму і капіталізму [7, с. 14-15]. М. Вебер був обізнаний з поняттям азійського деспотизму К. Маркса і погоджувався з ним.

Щодо подальшої еволюції капіталізму, то М. Вебер прогнозував його неминучу універсальну раціоналізацію. На зміну капіталізму мала прийти бюрократична держава.

Хоча М. Вебер акцентував на безперервності капіталістичної раціоналізації, він не пророкував однозначного розвитку історії. Важливо відзначити, що для М. Вебера трансформація капіталізму була обумовлена раціоналізацією, це видно на прикладі асоціації індустріального суспільства з бюрократичними формами домінування, а не із власне капіталізмом. Очевидно, що таке розуміння капіталізму більш системне, ніж поняття капіталізму як просто вільного ринку або системи вільного підприємництва. М. Вебер продовжив свій підхід, започаткований у “Протестантській етиці і дусі капіталізму”, у подальшому дослідженні економічної етики світових релігій.

Через порівняльне вивчення світових релігій, М. Вебер сформу-

лював свою теорію генезису і еволюції капіталізму. У цьому аналізі М. Вебер продемонстрував вибіркову спорідненість між певними видами релігійних систем і специфічними видами господарської діяльності. Він побудував гіпотезу щодо зв'язку між протестантизмом і розвитком сучасного капіталізму, використавши порівняння релігій, щоб показати, чому сучасний капіталізм не міг з'явитися в інших суспільствах.

У цілому, ця гіпотеза була надзвичайно плідною і стимулювала дискусію про альтернативні інтерпретації начал сучасного капіталізму.

Література:

1. Вебер М. Аскетичний протестантизм і капіталістичний дух / М. Вебер; пер. з нім. // Вебер М. Соціологія. Загальноісторичні аналізи. Політика. – К. : Основи, 1988. – С. 355-380.
2. Парсонс Т. О структурі соціального дійства / Т. Парсонс. – Изд. 2-е. – М. : Академический Проект, 2002. – 880 с.
3. Alexander J. C. The promise of a cultural sociology: technological discourse and the sacred and profane information machine / J. C. Alexander // In: Munch R., Smelser N. J. (eds.) Theory culture. – Berkeley: University of California Press, 1992. – P. 293-323.
4. Campbell C. Weber, rationalisation, and religious evolution in the modern era / C. Campbell // In: Beckford J., Wallis J. (eds.) Theorising religion: classical and contemporary debates. – Burlington, VT: Ashgate Publ., 2005. – P. 19-31.
5. Troeltsch E. Protestantism and progress: a historical study of the relation of Protestantism to the modern world. – Boston: Beacon Press, 1958. – 210 p.
6. Turner B. S. For Weber: essays on the sociology of fate. – London: SAGE, 1996. – 408 p.
7. Turner B. S. Weber and Islam. – London: Routledge, 1998. – 212 p.

Стаття рекомендована до друку ухвалою засідання кафедри гуманітарних дисциплін Київського університету права НАН України, протокол № 5 від 22.12.2010 року