



УДК 316.62

МЕНТАЛЬНОСТЬ, КОДИРОВАНИЕ И РАСКРЫТИЕ КОДА: СОЦИОЛОГИЧЕСКИЙ ПОДХОД

С. А. ШАВЕЛЬ¹⁾

¹⁾*Институт социологии Национальной академии наук Беларуси,
ул. Сурганова, д. 1, корп. 2, 220072, г. Минск, Республика Беларусь*

Рассмотрено соотношение феноменов ментальности и социокультурного кодирования. Прослежена характеристика их связей в работах К. Рапая, В. Кириенко, М. Оссовской. Проанализированы методологические основания концепции М. Вебера о роли идей в историческом развитии и содержании идейной мотивации на примере протестантской этики. Выявлены особенности аргументации критических замечаний М. Оссовской по ряду положений М. Вебера, раскрыта специфика понимания кодирования социокультурных программ в теоретико-социологическом анализе В. С. Стёпина.

Ключевые слова: код; кодирование; этос; социальное наследование; аналоговое моделирование; справедливость; идейная мотивация.

MENTALITY, ENCODING AND DISCLOSURE OF CODE: SOCIOLOGICAL APPROACH

S. A. SHAVEL^a

^a*Institute of Sociology of the National Academy of Sciences of Belarus,
Surganova street, 1, building 2, 220072, Minsk, Republic of Belarus*

Considered is the correlation between the phenomena of mentality and sociocultural encoding. The characteristic of their ties in the works by Cl. Rapaille, V. Kirienko, M. Ossovskay is traced. The methodological grounds of M. Weber's conception on the role of ideas in the historic development

Образец цитирования:

Шавель С. А. Ментальность, кодирование и раскрытие кода: социологический подход // Социология. 2016. № 3. С. 39–51.

For citation:

Shavel S. A. Mentality, encoding and disclosure of code: sociological approach. *Sotsiologiya*. 2016. No. 3. P. 39–51 (in Russ.).

Автор:

Сергей Александрович Шавель – доктор социологических наук, профессор; главный научный сотрудник.

Author:

Sergei Shavel, doctor of science (sociology), full professor; principal researcher.
d-v-nazarova@yandex.ru

and content of ideological motivation with the Protestant ethic as a sample are given analysis to. The specificity of understanding the encoding of sociocultural programs in V. S. Stepin's theoretical-sociological analysis is disclosed.

Key words: code; encoding; ethos; social inheritance; analogue simulation; justice; ideal motivation.

Социокультурное кодирование ментальных характеристик

Идея сочетания, коррелятивности феноменов ментальности и социокультурного кодирования прослеживается в большинстве публикаций, посвященных проблематике кодов. Так, Клотер Рапай один из принципов своей методологии формулирует так: «Чтобы понять смысл запечатленного образа в определенной культуре, необходимо узнать его код» [1, с. 31]. Автор использует термин «импринтинг» (запечатление), введенный в науку основателем этологии (науки о поведении животных) лауреатом Нобелевской премии (р. 1973) Конрадом Лоренцем. Импринтинг представляет собой сплав некоторого опыта и сопровождающей его эмоции. Таких запечатлений может быть множество – от прикосновения ребенка к горячей сковородке до наблюдения солнечного затмения или первого полета человека в космос. К. Рапай акцентирует внимание на ментальной стороне предмета, подчеркивая: «Запечатленный образ управляет мышлением и определяет наши действия в будущем. Каждый такой след в памяти добавляет черточку в наш характер, а совокупность таких отпечатков создает личность» [1, с. 17]. Переход от импринтинга к поведению, мышлению осуществляется через эмоции: «Чем сильней эмоция, тем лучше усваивается опыт. Вспомним ребенка и горячую сковороду. Под воздействием эмоций в мозгу устанавливаются ментальные связи (я называю их “ментальные трассы”), и при повторении они закрепляются. Ментальные связи обуславливают предсказуемость нашего мира. Это тропки, ведущие от конкретного события (например, прикосновения к раскаленной сковородке) к оптимальной модели поведения (к осторожности в будущем в отношении всех горячих предметов)» [1, с. 16]. Конечно, схему К. Рапая можно назвать упрощенной: следуя ей, человек как будто бы должен избегать последующих (кроме первой или второй) ошибок, но люди тем не менее их совершают. Заметим, что с учетом многообразия причин ошибок многие из них, если не большинство, можно отнести к попыткам поиска выхода на правильную траекторию, на овладение оптимальной стратегией. С этой позиции логика автора нам представляется оправданной. По мнению К. Рапая, даже случайные поступки корнями уходят к ментальным трассам. Это же касается и повседневных решений: что съесть, куда сходить, что сказать и т. д. Однако многие не знают, что здесь работают коды – шифры, которые открывают запертую дверь. Автор подчеркивает: «У каждого слова, каждого действия и каждого символа – свой код. Наш мозг автоматически подбирает эти коды на бессознательном уровне, но их можно выявить, раскрыть, чтобы понять, почему мы ведем себя так, а не иначе. <...> В ходе анализа ответов, который я и мои помощники проводим по окончании сеансов, обнаруживается общий смысл. Выявив этот смысл, мы раскрываем код. В разных культурах эти смыслы очень сильно расходятся. Поэтому разнятся и коды» [1, с. 31]. Далее К. Рапай указывает на различие кодов сыра во Франции, где он воспринимается как живой (организм), и в Америке, где сыр «убивают» пастеризацией, хранят в холодильнике, т. е. код продукта мертвый. Он замечает, что стремление бюрократов из Брюсселя сделать пастеризацию обязательной во всех странах Евросоюза встретило резкий протест во Франции. «Реакция была бурной, люди выходили на демонстрации протеста. Идея заставить французов подвергать сыр пастеризации решительно шла вразрез с кодом» [1, с. 32].

В приведенном кратком обзоре методологии К. Рапая можно отметить, во-первых, избыточную дань психоанализу – понимание кода как культурного бессознательного, хотя, как ясно из текста, часто кодируются и некоторые

осознаваемые элементы – слова, действия, отношения; во-вторых, указание на общий смысл, что имеет, на наш взгляд, важное эвристическое значение, поскольку связывает кодирование с ментальностью.

В связи с этим приведем слова известного отечественного специалиста по проблематике ментальности доктора социологических наук, профессора Виктора Васильевича Кириенко. В монографии, посвященной выявлению ментальных особенностей белорусского народа, он подчеркивает: «Опыт построения белорусской государственности показал, что процесс разработки и реализации национальной модели общественного устройства в целом и каждого ее фрагмента в отдельности, в особенности на первых этапах, осуществляется под влиянием этнонационального менталитета – своеобразного “зова предков” – сильного, в значительной степени неосознанного, эмоционально насыщенного, идущего от поколения к поколению социокультурного кода. Поведение не только отдельного человека, но и нации в целом наряду с экономическими интересами и политическими пристрастиями в значительной степени определяется сформированными на ментальном уровне культурными нормами, традициями, обычаями, предрассудками и суевериями» [2, с. 2]. Как видим, автор связывает менталитет с социокультурным кодом, избегая при этом однозначной психоаналитической ориентации, свойственной подходу К. Рапая. Он заметно смягчает такую ориентацию, говоря о «значительной степени неосознанного», что не исключает кодирования и осознаваемых элементов. Следует учитывать, что автор провел анализ ментальности белорусов в контексте этнонационального генезиса, с учетом роли «кормящего ландшафта» (по словам Л. Н. Гумилёва), элементов родовой (языческой) культуры, конфессиональных и геополитических условий, социокультурных и хозяйственных особенностей. Безусловно, теоретическую и практическую значимость такого анализа переоценить невозможно, тем более применительно к сложной истории нашей страны и к позиции современного суверенного государства – Республики Беларусь. Вместе с тем необходимо учитывать, что ментальность характерна не только этносам и нациям, но и социальным группам, демографическим категориям, территориальным общностям, профессиональным слоям. Нетрудно заметить, что при множестве общих диспозиций имеются особенности в ментальности горожан и сельчан или, например, врачей, учителей, ученых, инженеров, военнослужащих и др. Для масштабного (социетального) социологического исследования такие различия могут составить собственный предмет анализа, особенно при изучении дифференциации на ментальном уровне.

Заметим, что одним из классиков современной социологии, сделавшим логику различий предметом специального анализа, стал известный немецкий социолог Никлас Луман. Он писал: «В обществах, предшествующих Новому времени, разумеется, тоже наблюдаются различия: горожане там отличались от сельских жителей, дворяне – от крестьян, а представители одной семьи – от представителей другой; но для образования соответствующих *ожиданий* (курсив наш. – С. Ш.) этим обществам было достаточно учитывать различные родовые свойства и формы жизни; то же касается и обращения с вещами» [3, с. 7]. Употребление автором термина «ожидания» (экспектации) позволяет допустить, что он имеет в виду именно ментальные различия, а не классовые, экологические и иные, хотя в его тексте понятие «ментальность» в категоризованной форме не используется. Дело в том, что ожидания – одна из координат ментальности.

Аналогичную ситуацию наблюдаем и в работах известного польского автора Марии Оссовской. Введенный ею термин «этос» вполне годится на роль дубликата ментальности, поскольку выражает в основном ее нравственные аспекты. М. Оссовская пишет: «Этос – это стиль жизни какой-то общественной группы, общая (как полагают некоторые авторы) ориентация какой-то культуры, принятая в ней иерархия ценностей, которая либо выражена *explicite* (ясно, развернуто. – С. Ш.), либо может быть выведена из поведения людей. <...> Мы занимаемся этосом какой-либо группы, когда констатируем, например, что ее членам присуща склонность решать конфликты мирным

путем или, напротив, постоянно утверждать свое превосходство с оружием в руках. Мы интересуемся этосом данной группы, пытаюсь выяснить, что предпочтительнее для ее членов: вести праздную жизнь или же больше работать и больше зарабатывать. Термин “этос” применяется к группам, а не к индивидам» [4, с. 26]. Приведенные М. Оссовской примеры разных диспозиций двух или более групп, действительно, выражают различия этосов, понимаемых как сложившиеся стили жизни, но вместе с тем это и ментальные характеристики этих групп. Скажем, белорусское слово «памяркоўнасць» полисемично, но в глубоком смысле оно конгруэнтно такой ментальной диспозиции белорусов, как стремление мирным путем разрешать возникающие конфликты. Ставить вопрос о трудолюбии народа можно, пожалуй, только в связи с большим числом трудоголиков – не только на дачных участках или в личных подсобных хозяйствах, но и на производстве, в науке, бизнесе, других сферах деятельности. Одним словом, стиль жизни (этос), мышления, поведения – все это передаваемые от поколения к поколению ментальные черты.

Книга М. Оссовской (фактически это сборник, включивший три самостоятельные работы, объединенные общей идеей) приобрела широкую популярность, прежде всего благодаря обилию исторических сведений о моральной жизни не только рыцарей и буржуа, но и многих исторических общностей – от афинского полиса, спартанского социума, древних германцев до современных европейских народов. Автор находит эти сведения в философских, социологических, художественных, религиозных и иных источниках. По признанию М. Оссовской, ее целью было изучение трех групп проблем: теории морали, психологии морали и социологии морали. Мы хотели бы, не вдаваясь в общий анализ, обратить внимание на социологию морали. Действительно, в книге упоминаются многие социологи (Э. Дюркгейм, К. Маркс, Г. Тард и др.), двум из них посвящены критические обзоры, а именно Вернеру Зомбарту и Макс Веберу. На наш взгляд, некоторые критические замечания автора вызывают сомнения в том смысле, что они могли бы быть (не только сегодня, но и во время первой публикации книги М. Оссовской) проинтерпретированы иначе. Так, она упрекает В. Зомбарта в том, что предложенное им определение термина «буржуа» как *homo economicus* (человек экономический, живущий в городе и участвующий в производстве и обмене материальных благ) является «слишком широким для фактического содержания работы» [4, с. 184]. На это можно возразить, что оно все-таки более операционально для эмпирических исследований, чем предложение французского социолога Эдмонда Гобло, которое она поддерживает, выделять буржуа по критериям уровня образования и образа жизни, являющимся еще более расплывчатыми. В. Зомбарт критикуется и за то, что исключает из рассмотрения и живущих там (в странах Западной Европы) евреев. «Тут, следовательно, – отмечает автор, – берутся в расчет какие-то дополнительные, неявно принятые критерии, которые либо исключают национальные меньшинства, либо, скорее, ограничивают объем исследования представителями христианских вероисповеданий. А значит, не каждый *homo economicus*, живущий в городе, входит в круг рассмотрения Зомбарта» [4, с. 184]. Но ведь и представителей ряда христианского вероисповедания в Западной Европе меньшинство, меньше, чем евреев, – скажем, квакеров, православных, меронитов и др. Но дело не в этом, а в том, что В. Зомбарт явно или неявно имеет в виду ментальные различия и оказывается прав, по крайней мере формально. Выходит, что отсутствие термина «ментальность» затруднило анализ самой М. Оссовской.

Концепция идейной мотивации М. Вебера и ее социологическое обсуждение

Что касается М. Вебера, то его работе «Протестантская этика и дух капитализма» М. Оссовская посвятила много страниц. Она положительно оценивает только отдельные тезисы мыслителя, часто прибегая к своего рода

косвенной экспертизе. Так, например, она отмечает: «Сравнительно меньше всего возражений вызывает рассматриваемый тезис Вебера (о роли протестантской этики в формировании духа капитализма. – С. Ш.) в его конкретно-исторической формулировке (курсив наш. – С. Ш.), причем интересное развитие Вебером этого тезиса заслужило признание многих авторов» [4, с. 349]. В другом месте она добавляет следующее: «То, что учения, проповедовавшиеся пуританскими сектами, способствовали обогащению в определенных странах и в определенную эпоху, не вызывает сомнения. Как заметил К. Маркс, протестантизм способствовал развитию капитализма уже потому, что отменил многочисленные праздники» [4, с. 356]. Слова К. Маркса можно принять за шутку, особенно сегодня, когда в ряде стран (Франция и др.) введен 3–4-часовой рабочий день при 5-дневной рабочей неделе; к тому же атеистическая отмена всех религиозных праздников не оказала, судя по всему, заметного влияния на экономическую сферу. Но главное, что М. Оссовская выступает против самой постановки вопроса (как он сформулирован М. Вебером), опираясь при этом на Луйо Brentano и других авторов, упрекавших его в недооценке роли католиков в развитии капитализма, с одной стороны, или в отказе от экономического детерминизма – с другой. Такие оценки и подобные им замечания критиков невольно ставят под сомнение научную значимость и высочайшую ценность этой – одной из самых популярных в истории социологии – работы, которая уже в год издания (1905) была признана классикой, хотя и вызвала, по словам Майкла Новака, «бушующие страсти» [5, с. 47]. Именно такого рода опасения побуждают социологов более внимательно отнестись как к самим замечаниям, так и к мотивам критики, сопоставляя ее с намерениями и аргументацией автора.

Так, описывая приведенные М. Вебером различия в профессиональных ориентациях протестантов и католиков в составе абитуриентов, М. Оссовская замечает: «Предположив, что цифры установлены верно, и принимая их интерпретацию, предложенную автором, который видит здесь свидетельство более практичной, трезвой жизненной установки протестантов по сравнению с католиками, можно считать это доводом в пользу каких-то связей между вероисповеданием и определенной жизненной установкой» [4, с. 340–341]. Эта мысль наполнена скепсисом с первых же слов – «предположив, что цифры установлены верно», – намекающих читателю, что цифры могли быть и не верными. Заметим, что эти данные, сгруппированные в таблицу, М. Вебер приводит в примечаниях, над которыми он продолжал работать еще 15 лет после опубликования текста. Философ ссылается на работу М. Оффенбахера, отмечая: «Один из моих учеников проработал самый обширный статистический материал, которым мы располагаем по этому вопросу, – баденскую вероисповедальную статистику» [6, с. 108]. Зная особенности отнуждений между католиками и протестантами в то время, трудно представить, чтобы эти данные не проверялись многократно, как и то, что, если, например, вероисповедание записывалось со слов абитуриентов, кто-то мог ошибиться в столь важном признаке идентичности. Одним словом, предположение о возможной неточности данных можно считать некорректным. Что же касается связи между вероисповеданием и жизненной установкой, то применительно к католикам и протестантам М. Вебер утверждает: «В этих случаях, несомненно, налицо следующее причинное соотношение: *своеобразный склад психики, привитый воспитанием*, в частности тем направлением воспитания, которое было обусловлено **религиозной атмосферой родины и семьи** (выделено нами. – С. Ш.), определяет выбор профессии и дальнейшее направление профессиональной деятельности» [6, с. 64].

Конечно, вместо понятия «склад психики» более уместен термин «ментальность», тем более что М. Вебер имеет в виду атмосферу родины и семьи, куда можно отнести и то, что Л. Н. Гумилёв называл «кормящим ландшафтом», и многое другое. В связи с этим целесообразно более детально рассмотреть аргументацию М. Оссовской в ее критике М. Вебера – замечаниях, возражениях, переинтерпретациях и т. д. Так, по ее мнению, можно было бы сказать, что развитие пуританской этики *сопутствовало* развитию духа капитализма,

но М. Вебер пришел к более сильному, каузальному выводу: «пуританская этика способствовала (курсив наш. – С. Ш.) развитию духа капитализма» [4, с. 340]. Разница очевидна: к сопутствующим моментам можно отнести все нейтральное, второстепенное, например крестьянское происхождение Лютера; молнию, раздробившую дерево, под которым он спрятался от грозы, что побудило его дать обет монашества; нежелание католических верхов отказаться от выпуска индульгенции по требованию Лютера и широких народных масс; юридическое образование Кальвина, сделавшего его суровым логином, и др. Ни о чем подобном М. Вебер даже не упоминает, его интересует именно причинное объяснение генезиса западного капитализма. Отсюда – его отрицание всех предшествующих исторических форм наживы и предпринимательства с выводом, что рационализм – это судьба Запада. «Ибо без рациональной капиталистической организации труда все особенности капитализма, в том числе тенденция коммерциализации, и в отдаленной степени не получили бы того значения, которое они обрели впоследствии (если они вообще были бы возможны)» [6, с. 52]. М. Оссовская не заметила и недооценила то, что М. Вебер имеет в виду именно западный капитализм, в основе которого рациональная организация труда и всех сфер жизни, дисциплина и ответственность во всех делах, личная независимость работника на рынке труда, научно-технический прогресс, конкурентоспособность, социальная политика и многое другое, что философ включал в идеальный тип капитализма. М. Оссовская считает, что «Вебер уклоняется от его (так называемого “духа капитализма”. – С. Ш.) определения через ближайшее родовое понятие и видовое различие. <...> Духом капитализма, по его мнению, проникся тот, кто каждую минуту использует для обогащения, понимая обогащение как призвание и воспрещая себе наслаждаться жизнью в ущерб приобретенным богатствам» [4, с. 241].

На наш взгляд, М. Оссовская существенно сместила позицию М. Вебера по вопросу дефинирования понятий, в том числе, конечно, и духа капитализма. Мыслитель твердо и последовательно отстаивал следующий подход: «Чем отчетливее должна быть осознана значимость явления культуры (как предмета социологического исследования. – С. Ш.), тем настоятельнее становится потребность пользоваться ясными понятиями, которые определены не только частично, но и всесторонне» [6, с. 292–293]. Собственно, ради этого он так много и кропотливо работал над проблематикой формообразования понятий, особенно над логикой и методологией конструирования «идеального типа». Дело, следовательно, не в «уклонении от определения», а лишь в выборе способа (формы) этого определения. Известно, что вслед за Генрихом Риккертом он отрицал повсеместную применимость генерализирующего (обобщающего) метода естественных наук в «науках о культуре», т. е. социогуманитаристике. «Дефиниция, – писал он, – по схеме *genus proximum, differentia specifica* (общий род, видовые отличия), конечно, просто бессмыслица» [6, с. 293]. Невозможность родо-видовых дефиниций наиболее очевидна как раз в этике: совесть, долг, вера, честь, героизм, достоинство и другие категории вряд ли можно строго определить таким приемом. То же и с духом. Что такое дух вообще – общественное (индивидуальное) сознание, сверхъестественная субстанция, информационный тезаурус, антипод материи, объект веры? И какое понятие может быть для него ближайшим родом? М. Вебер и не пытается вести такой поиск, наоборот, используя компаративный анализ двух типов хозяйства – традиционного и современного капиталистического, – он выделяет и детально сопоставляет их различия относительно внутренних движущих сил, мотивационно-стимулирующих механизмов, ценностных предпочтений, стилей мышления и действия, восприятия мира и воображения, самоконтроля и самоутверждения, призвания и профессии, смысла труда и значения потребления. Характеризуя первый из названных типов, М. Вебер отмечает, что в его предпринимательской основе «лежало стремление сохранить традиционный образ жизни, традиционную прибыль (а не стремление ко все большей прибыли. – С. Ш.), традиционный рабочий день, традиционные отношения с рабочими и традиционный, по существу,

круг клиентов, а также традиционные методы в привлечении покупателей и в сбыте – все это, как мы полагаем, определяло «этос» предпринимателей данного круга» [6, с. 87]. Данный «этос» М. Вебер называет духом традиционализма или духом докапиталистического хозяйства, но если использовать современную терминологию, то точнее всего говорить о ментальности, которая, впрочем, обычно кодируется в ценностных проекциях на жизненное пространство творческой трудовой деятельности.

Что касается второго типа, который автор называет современным капитализмом (для того времени), то, хотя его черты духа и диспозиции описаны всесторонне, они не сведены в единый когнитивный кластер, что можно назвать недостатком. Однако предположение М. Оссовской о том, что М. Вебер понимал дух капитализма как стремление к обогащению, излишне огрубляет аналитику последнего. Этот вывод есть лишь частичная правда. М. Вебер много раз подчеркивает: *Auri sacra fames* (с лат. – проклятая страсть к золоту), фетишизация денег, богатства, роскоши существовали с древнейших времен. Но вклад ориентированных на обогащение людей – авантюристов, спекулянтов, пиратов и т. п. – в генезис духа капитализма минимальный, если не отрицательный. Этот дух заложили те, кто выдвинул идеи профессионального призвания, аскетического самоограничения, рационализации труда и всех сторон повседневной (посюсторонней) жизни, спасения не только верой *Sola Fide*, но мирскими делами, следованием долгу. М. Вебер особое внимание уделяет таким параметрам духа капитализма, как дисциплина, с одной стороны, и вознаграждение – с другой. Они выступают важнейшими критериями организации жизненного уклада и одновременно самосознания индивида, надежными скрепами единства мотива и стимула. Несомненно, что протестантизм своими религиозными приемами в полной мере легитимировал эти идеи, а капитализм стремился все более изобретательно их реализовать, утилизировать. М. Вебер пишет: «Для капитализма недисциплинированные представители *liberum arbitrium* (свободной воли), выступающие в сфере практической деятельности, столь же неприемлемы в качестве рабочих, как и откровенно беззащитные в своем поведении – это мы знаем уже из сочинений Франклина – дельцы» [6, с. 78–79]. Конечно, о дисциплине история знает, можно сказать, *ab ovo* (с лат. – с самого начала), но это была в основном иная дисциплина – внешнего, насильственного принуждения. Протестанты же создали логику рациональности, добровольного самоконтроля и подчинения. Столь же радикально пересмотрено и вознаграждение. «За утверждение своей избранности перед Богом, – подчеркивает М. Вебер, – воздавались награды в виде гарантии спасения во всех пуританских деноминациях; за утверждение избранности перед людьми – награда в виде социального самоутверждения внутри пуританских сект» [6, с. 290].

Характерно, что родо-видовой дефиниции не смог представить и М. Новак, автор книги «Дух демократического капитализма» (Минск, 1997). Продолжая идеи М. Вебера, он называет в составе духа капитализма такие элементы, как свободный труд, разум, системный учет результатов, отделение места работы от места жительства, правовые условия деятельности [5, с. 51–54]. Он упрекает М. Вебера в том, что, во-первых, тот не отметил обязательность связи между экономикой и политикой (его концепция была бы ближе к истине, если бы он писал о духе демократического капитализма); а во-вторых, что мыслитель «охарактеризовал практический разум в условиях демократического капитализма как рационально-легальный» [5, с. 55]. При таком подходе крайне сложно избежать опасности осовременивания: ведь современный капитализм во многом отличен от того, о котором писал М. Вебер.

Возвращаясь к критическим замечаниям М. Оссовской в адрес М. Вебера, обратим внимание еще на два момента. Во-первых, следует отметить некое чуть ли не нарочитое игнорирование ею, как и теми, кого она цитирует (В. Зомбарт, Л. Брентано и др.), сотериологической подосновы протестантизма. Это отмечал уже сам М. Вебер, когда писал в примечаниях: «Ни Зомбарт, ни Брентано ни разу не задались вопросом, какие из этих правил

были связаны с единственной в психологическом плане наградой, *со спасением души*» [6, с. 209]. Философ изучал мотив спасения с особой тщательностью, сравнивал его формулировки в Ветхом Завете, католицизме, лютеранстве, кальвинизме, чтобы понять, как такая жесткая аскетическая регламентация жизненного поведения была добровольно принята большим числом людей и строго соблюдалась (если иметь в виду кальвинизм и некоторые секты). Без этого невозможно понять глубинный смысл, т. е. раскрыть код, протестантской этики и ее роль в генезисе духа капитализма.

Во-вторых, М. Оссовская часто апеллирует к методологии исторического материализма и, соответственно, упрекает М. Вебера в том, что он не учел (или недооценил) детерминирующую роль экономики, элементы надстройки поставил выше базиса. Понимая, что в то время – 1970-е гг. – такая позиция была во многом обязательной даже для таких историко-этических работ, как книга автора, хотелось бы обратить внимание на некоторые нюансы, имеющие и современное значение.

М. Вебер, как известно, не принимал материалистическое понимание истории, видя в нем абсолютизацию одного – экономического – фактора. Однако его позиция гораздо более взвешенная и конструктивная, чем у многих нигилистов, в том числе и современных. Он подчеркивает: «Отказываясь от устаревшего мнения, будто всю совокупность явлений культуры можно *дедуцировать* из констелляций “материальных” интересов в качестве их продукта или функции, мы тем не менее полагаем, что анализ социальных явлений и культурных процессов под углом зрения их экономической обусловленности и их влияния был и – при осторожном свободном от догматизма применении – останется на все обозримое время творческим и плодотворным научным принципом» [6, с. 365]. Расхождение по поводу «дедукции из материальных интересов» носит методологический характер, о чем М. Вебер упомянул лишь мимоходом. «Наше исследование, – заметил он, – могло бы послужить скромным вкладом для пояснения того, в какой форме “идеи” вообще оказывают воздействие на ход исторического развития» [6, с. 105]. На первый взгляд может показаться, что выявление роли идей – не только в истории, но и в любых социокультурных процессах – является альтернативой тем многочисленным учениям – от утилитаризма до прагматизма, – в которых ставка делается на интересы как движущие силы исторического развития, поведения и действия индивидов и социальных групп. Такой альтернативный подход имел – и кое-где имеет и сегодня – свое представительство в общественной мысли: у Платона идеи альтернативны вещам, т. е. исключают друг друга, в географическом детерминизме идеи (понятия) среды противостоят всем иным факторам и условиям, аналогично в экономическом детерминизме, во французской школе «идеологов» во главе с Антуаном Дестютом де Траси, создавшим термин «идеология», идеи гипостазировались и в такой оторванной от реальности форме должны были служить основой социальных наук.

Вебер мыслит по-другому, не случайно он обратился к истории Реформации, к протестантской этике: подобный идейный поиск в истории был характерен только для периода введения монотеизма и становления христианства.

Принципиальное значение имеет то, что он говорит о *«воздействии чисто идейных мотивов»*, тем самым завершая и социологически операционализируя известную мысль К. Маркса о том, что идея становится материальной силой, когда овладевает массами.

Действительно, лишь те идеи способны оказывать влияние на человека – его поведение, ценностное сознание, стратегический выбор и т. д., – которые становятся мотивами, входят в кредо (убежденность), формируют ментальные черты личности. М. Вебер не противопоставляет идеи (религиозные в его контексте) интересам, он скорее объединяет их в рамках единой для анализируемой ситуации исторической констелляции, т. е. совокупности существующих (мыслимых) условий и обстоятельств. Для социолога особый интерес представляют методические предложения автора. Во-первых, необходимо, по его мнению, найти «избирательное средство» между религией

и профессиональной этикой (у него это выбор профессии, с анализа которого он начинает свою работу). Во-вторых, следует выяснить и доказать общую направленность влияния данного сродства (что он и сделал относительно выбора профессии абитуриентами – католиками и протестантами, хотя в этом усомнилась М. Оссовская и другие критики). В-третьих, только после этого «можно попытаться выяснить, в какой мере содержание современной культуры в его историческом развитии следует сводить к религиозным мотивам, а в какой мере – к мотивам другого рода» [6, с. 107], скажем к экономическим, национальным и другим интересам.

Понятно, что намеченная логика исследования не позволяет М. Веберу согласиться с теми, кто выводит Реформацию из экономических сдвигов, что ставит ему в упрек М. Оссовская, заявляя, что эволюция пуританизма шла все-таки «под давлением экономического развития» [4, с. 358]. Здесь можно и нужно добавить: в том числе. Социологи неоднократно проводили сравнительный анализ экономического потенциала католических и протестантских стран. Данные о результатах компаратива Дэвида МакКлелланда и Д. Фрея приведены Хайнцем Хекхаузенем [7, с. 390–391]. Вывод такой: первоначальное отставание католических стран постепенно сгладилось, но, как мы считаем, происходит это по двум основным причинам: 1) общее ослабление религиозности, в том числе среди протестантов; 2) ассимиляция идей и построение мотивационно-стимулирующих механизмов протестантского типа, чем занимаются не только католики, но с еще большей оригинальностью «азиатские тигры», а также втягивающиеся в этот процесс страны СНГ.

М. Вебер вопреки многим интерпретаторам – как критикам, так и сторонникам его концепции – категорически против «нелепого доктринерского тезиса» о том, что капиталистический дух мог возникнуть только в результате Реформации, что капитализм как *хозяйственная система* – продукт Реформации: «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» [6, с. 106]. Думается, более грамотно и корректно поставить проблему было бы весьма затруднительно. Надо учесть, что М. Вебер сформировал и ввел в социологию один из важнейших методологических принципов – свободу от оценок. Суть его заключается в освобождении исследователя от «оценочных суждений» по шкалам этической («хорошо – плохо») или гносеологической («истинно – ложно») модальности результатов проведенного исследования – при их интерпретации и построении обобщенных выводов. Как М. Вебер пришел к необходимости такого принципа? Напомним, первым методологическим принципом «наук о культуре» он назвал «отнесение к ценности», который, по его мнению, должен использоваться при выборе объекта исследования и формулировании его предмета. Но во времена М. Вебера (как, впрочем, часто и в наши дни) от ученого-исследователя требовали личной оценки: «А каково ваше мнение?» Конечно, такая оценка может быть, но исследователь не должен ее популяризировать, чтобы не сделать доминантой всей аналитики, а главное, выдавать ее как объективное суждение от имени науки («наука доказала», «наука утверждает» и т. п.). Философ видел здесь не просто проблему ангажированности отдельных ученых, но и онтологическое перемещение фактов из сферы бытия в сферу нормативных оценок. Он отмечал: «Между тем не только историки искусства, но и историки вообще утверждают, что они не могут отказаться от политической, культурной, этической и эстетической оценки; более того, что без таких оценок они вообще не могут работать» [8, с. 582]. Сторонники так называемой «чистой теории» в социогуманитаристике утверждали, что «свободной от оценки экономической *политики* как науки вообще быть не может. Данный тезис, безусловно, полностью неверен, более того, верно обратное: только “свобода от оценки” <...> являет собой предпосылку *каждого* чисто научного исследования политики, особенно социальной и экономической» [8, с. 597]. Далее М. Вебер показывает, как,

избегая оценок, должен строиться научный вывод: «Для осуществления (в экономической политике) цели X единственное надежное средство Y , а в условиях B_1, B_2, B_3 единственными или наиболее эффективными средствами являются Y_1, Y_2, Y_3 » [8, с. 597].

К сожалению, этот принцип так и не стал общепризнанным постулатом морального кодекса социогуманитариев. На Западе его называют *ценностной свободой* (англ. *value freedom*), что не вполне соответствует свободе от оценочных суждений в понимании М. Вебера. Более определенное возражение доктрине Вебера о ценностной свободе разработали Говард Пол Беккер и Алвим Уорд Гоулднер. Ее принятие позволяет социологам, если они того пожелают, просто выполнить заказ богатого и влиятельного, стремящегося внести в повестку дня заслуживающие внимания социальные проблемы [9, с. 433]. Похоже, однако, что эта мысль из другого контекста: ведь очевидно, что и заказы могут иметь разные цели, и выполнять их можно по-разному – как с доминированием личностных оценок, так и свободно от них. К чести М. Вебера, он строго соблюдал данный принцип. Будучи выходцем из протестантской семьи (мать его была преданной кальвинисткой), он избежал личностных оценок, не затронув достоинство представителей тех или иных вероисповеданий или цитируемых им авторов.

Своей работой «Протестантская этика и дух капитализма» мыслитель вошел в историю социологии вовсе не потому (как иногда считают), что сделал доступным для широких масс понимание духа капитализма и протестантской этики, а потому, что открыл в протестантизме то, чего не видели и не проектировали его основатели – Лютер, Цвингли, Кальвин и др. – и их первые верные последователи, больше всего озабоченные тем, как освободиться от несправедливостей *Curia romana* (папской курии) – сборов, налогов, индульгенции, от угроз инквизиции, от распутства духовенства и монашества, от земельных захватов духовных князей и пр. Он открыл идейную мотивацию, скрытую (закодированную) в протестантском каноне, раскрыл ее генезис, способы воздействия на мирскую повседневную жизнь, на формирование ментальных черт, стиля мышления и поведения, благодаря чему создавалось новое отношение к уже «расколдованному» миру, к труду как призванию, утверждалось и интериоризировалось позитивное восприятие долга, ответственности и дисциплины, принятие рационализма как наиболее эффективной формы всех видов деятельности (от воспитания, потребления, брака и семьи до принятия рискованных решений в экстремальных ситуациях). Особое внимание в плане методологии М. Вебер обращал на человеческий фактор в современной терминологии. Он подчеркивал: «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*. Там, где определенные психологические факторы служат ему препятствием, развитие хозяйственно-рационального жизненного поведения также наталкивается на серьезное внутреннее противодействие» [6, с. 55–56].

Кодирование социокультурных программ: концептуализация В. С. Стёпина

Научные идеи Вячеслава Семеновича Стёпина имеют важное значение и широкое поле применения в современной социогуманитаристике. Им разработаны многие общеполитологические понятия и концепты: «историческая реконструкция», «техногенная цивилизация», «мировоззренческие универсалии», «основания культуры», «типы рациональности», «аналоговые модели», «смыслообразы» и др. Недавно вышла в свет новая книга В. Э. Смирнова «Социальные механизмы общественного развития: социологическая и историко-культурная реконструкция» (Минск, 2016), в которой автор на примере реконструкции теории К. Маркса, можно сказать, реализует призыв В. С. Стёпина к социологической науке: более широко использовать названный метод. В книге «Синтез философии, науки и культуры. К 80-летию академика

В. С. Стёпина» (Минск, 2014) представлены размышления многих белорусских ученых, развивающих выдвинутые им идеи. Мы хотим привлечь внимание к тому вкладу В. С. Стёпина в теоретическую социологию, который касается роли кодирования в социальном наследовании.

К анализу оснований культуры ученый приступил в конце 1970-х гг. Толчком послужило высказывание Мераба Константиновича Мамардашвили о том, что философия есть рефлексия над предельными основаниями культуры. Это было довольно расплывчатое определение, не указывающее, о каких предельных основаниях можно вести речь. На примере справедливости автор убедился, что такие категории широко используются в повседневной жизни, люди понимают их смысл, хотя определить чаще всего не могут. В. С. Стёпин подчеркивает: «Эти осознанные и неосознанные смыслы составляют содержание мировоззренческих универсалий культуры. Они фиксируют шкалу ценностей, обеспечивают понимание мира, его осмысление и переживание. Для человека вопрос о справедливости или несправедливости всегда эмоционально переживается. Это оценка, а значит, предполагает ценность» [10, с. 419]. Следовательно, основания культуры – мировоззренческие универсалии, которые осуществляют селекцию опыта, как бы отбирают то, что достойно культурной трансляции, а также образуют категориальный строй сознания людей той или иной эпохи. Они же создают целостный образ жизненного мира человека, выражающий отношение к природе, обществу и духу (сознанию). «В своих функциях в социальной жизни система универсалий культуры предельно обобщенной программой, обеспечивающей воспроизводство определенного типа общества, своего рода геномом социальной жизни. Все сложные саморазвивающиеся системы (биологические объекты, социальные объекты) должны содержать внутри себя особые структуры, которые *кодируют* (курсив наш. – С. Ш.) опыт предшествующего взаимодействия системы со средой и управляют реакциями системы на новые воздействия» [10, с. 429]. В. С. Стёпин проводит аналогию между биологическими организмами, опыт приспособления которых фиксируется в их наследственных генетических кодах, в совокупности представляющих генофонд жизни, и общественной жизнью, где таким генофондом является культура. Причем ее основания, т. е. мировоззренческие универсалии, выступают как своеобразные базисные *гены* того или иного типа социальности.

Из генетики известно, что новые виды организмов возникают благодаря мутациям генов. Так же и в обществе: новые типы социальности предполагают изменение жизненных смыслов, закодированных в универсалиях культуры. Что же представляют собой эти универсалии в структурном плане? В. С. Стёпин отмечает, что программа социального наследования – «это система нравов, традиций, привычек, образцов деятельности, предписаний, знаний, которые хранит культура. Весь этот сложно организованный набор программ существует благодаря особой структуре, которая выступает и функционирует как своего рода геном социальной жизни. Эта структура представлена мировоззренческими универсалиями, пониманием того, что есть человек, общество, личность, природа, пространство и время, что есть свобода, справедливость, совесть, честь, труд и т. д.» [10, с. 429]. Как видим, под кодом автор понимает своего рода геном социальной жизни, закрепленный в культуре, а значит, и в ментальности, проекцию базовых ценностей (свобода, справедливость и др.) на все поле человеческой деятельности, отношений и диспозиций. Такое понимание отлочно от позиции К. Рапая, сводящего код лишь к неосознаваемым феноменам психики в духе психоанализа З. Фрейда. По В. С. Стёпину, социальные мутации изменяют жизненные смыслы поведения и деятельности людей подобно тому, как в биологии они меняют геном организма. Социальные мутации – это новые идеи, которые меняют ценностное сознание масс определенной исторической эпохи. Это и есть та духовная революция, как правило, предшествующая политическому и экономическому преобразованию общества. М. Вебер на

примере Реформации показал, как новые ценностные идеи, выдвинутые Лютером и Кальвином, такие как призвание, предопределение, бытовой аскетизм, лютеранское *Sola Fide* (спасение только верой), кальвиновское спасение богоугодными делами, рационализация и др., сформировали дух капитализма и вызвали тем самым грандиозные изменения общественной жизни. К сожалению, М. Вебер не затронул историю старообрядчества в России, возникшего в связи с церковной реформой патриарха Никона. Это было вполне самостоятельное движение, никак не связанное с протестантизмом, но формирующее похожую мотивацию в бытовой сфере, в отношении к труду, предпринимательству и т. д. Но и этот опыт оказался невостребованным, хотя столицей западной ветви старообрядчества долгое время был г. Ветка (Гомельская обл.).

Конечно, проблематика культурно-генетических кодов не была периферийной в творчестве В. С. Стёпина. К ней он обращается в таких важных концептуализациях, как характеристика марксизма, выявление типов цивилизаций, оценка перспектив потребительского общества. Свое понимание ограниченности подхода немецкого философа он формулирует следующим образом: «Маркс прошел мимо идеи программирующей роли культуры в жизни человечества. Упрекать его за это бессмысленно. Проблематика культуры под этим углом зрения стала разрабатываться только после смерти Маркса» [10, с. 429]. О справедливости этих слов можно судить по мыслям Ф. Энгельса, высказанным в письмах Й. Блоху: «Маркс и я отчасти сами виноваты, что молодёжь иногда придает больше значения экономической стороне, чем это следует. Нам приходилось, возражая нашим противникам, подчеркивать главный принцип, который они отвергали, и не всегда находилось время, место и возможность отдавать должное остальным элементам, участвующим во взаимодействии. <...> В историческом процессе определяющим моментом *в конечном счете* (курсив наш. – С. Ш.) является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали» [11, с. 397, 394]. Очевидно, что «воспроизводство действительной жизни» невозможно без программ социального наследования и никак не сводится к экономике. В связи с этим возникает мысль о том, что предложение В. С. Стёпина дополнить марксизм «идеей культурно-генетического кода как особой подструктуры социального организма» [10, с. 411] вполне уместно и логично.

Что касается типов цивилизации, то В. С. Стёпин выделил, во-первых, традиционалистический тип, включив в него большинство из 21 типа цивилизаций, определенных Арнольдом Джозефом Тойнби, а во-вторых, тип, названный им техногенной цивилизацией. В качестве критерия он принял особенности их генетических кодов. «Иначе говоря, для выделения типовых черт цивилизаций следует проанализировать фундаментальные универсалии их культур, выявить их общее и различное в понимании человека, деятельности, природы, пространства и времени, традиций и новаций, личности и власти» [10, с. 411]. Техногенная цивилизация, в основе которой лежит постоянный поиск и применение новых технологий во всех видах производства, социального управления и коммуникации, преобразует традиционные культуры и порождает новый образ мышления, поведения и жизни в целом.

«В конце XX века, – констатирует В. С. Стёпин, – социализм проиграл капитализму на почве борьбы за рост потребления. Однако отсюда не следует, что сами идеалы потребительского общества будут определять на долгосрочную перспективу путь развития человечества. <...> Сегодня рост вещественно-энергетического потребления уже подошел к критическим границам, резко обостряющим экологический кризис» [10, с. 434]. Конечно, обостряются и многие другие проблемы: политические, демографические, социальные, миграционные и т. д. Потребительское общество – тот же «золотой миллиард» – вольно или невольно усугубляет их, превращая потребление в самоцельную и самоценную жизненную установку. Все это свидетельствует о необходимости пересмотра идеологии потребления.

БИБЛИОГРАФИЧЕСКИЙ СПИСОК (REFERENCES)

1. Рапай К. Культурный код: как мы живем, что покупаем и почему / пер. с англ. У. Саламатова. М., 2008.
2. Кириенко В. В. Белорусская ментальность: истоки, современность, перспективы. Гомель, 2009.
3. Луман Н. Дифференциация / пер. с нем. Б. Скуратова. М., 2006.
4. Оссовская М. Рыцарь и буржуа. Исследования по истории морали / под ред. А. А. Гусейнова. М., 1987.
5. Новак М. Дух демократического капитализма. Минск, 1997.
6. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // М. Вебер. Избранные произведения : пер. с нем. ; под ред. Ю. Н. Давыдова. М., 1990.
7. Хекхаузен Х. Мотивация и деятельность. 2-е изд. Минск, 2003.
8. Вебер М. Смысл «свободы от оценок» в социологической и экономической науке // М. Вебер. Избранные произведения : пер. с нем. ; под ред. Ю. Н. Давыдова. М., 1990.
9. Джери Д. Большой толковый социологический словарь : в 2 т. М., 1999. Т. 2.
10. Стёпин В. С. Важно, чтобы работа не прекращалась // Синтез философии, науки, культуры. К 80-летию академика В. С. Стёпина / редкол.: А. Н. Данилов [и др.]. Минск, 2014.
11. Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения : в 50 т. М., 1965. Т. 37.

Статья поступила в редакцию 05.10.2016.
Received by editorial board 05.10.2016.