

Спиритуалистическая этика и новый дух капитализма*

Михаил Добровольский

Аспирант аспирантской школы по философии

Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»

Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российской Федерации 101000

E-mail: mdobrster@gmail.com

Объектом исследования в настоящей статье являются нетрадиционные спиритуалистические практики (Holistic/New Age Spirituality), которые в условиях (пост)секулярного мира видятся в качестве современного аналога протестантизма в том смысле, в котором его понимал Макс Вебер, а именно как идеологической основы (позднего) капитализма. В работе анализируются типичные проявления модерна как «текущей современности», для которой характерно ощущение тотальной нестабильности, проявляющееся как на уровне индивида (усложнение рынка труда, переход от постоянной занятости к временной), так и бизнеса (обострение конкуренции и борьба за клиента в условиях потребительской экономики). В качестве ответа на подобный вызов модерна выступает спиритуализм, который в условиях сокращающегося пространства публичной активности играет роль новой повседневной идеологии, прославляющей самость (Self). На уровне индивида сакрализация самости и связанный с ней кульп саморазвития не только помогают справиться с экзистенциальной тревогой в условиях неопределенности, но и конструируют новую поведенческую этику, предполагающую понимаемые максимально широко «инвестиции в себя». На уровне современного бизнеса, страдающего от той же неопределенности, спиритуализм способствует решению проблемы адаптации к постоянным переменам и связанному с ними постоянному же движению. Представитель высшего менеджмента превращается в «спиритуалистического лидера» — визионера, думающего не только о прибыли, сколько о развитии и творении нового, и вдохновляющего сотрудников на постоянную креативную активность. Таким образом, если изначальной целью веберовского протестантизма было посмертное спасение души, то основной целью «посюстороннего» спиритуализма является развитие личности, которая в условиях нестабильности оказывается единственным по-настоящему ценным активом.

Ключевые слова: протестантская этика, нью-эйдж, поздний капитализм, самость, неопределенность

Идея «расколдовывания» мира, предложенная Максом Вебером более ста лет назад, во второй половине XX века встречает все больше прямых или косвенных возражений. С одной стороны, это возросшая критика модерна как некоего универсального мирового проекта. С другой — утверждения о новом «заколдовы-

© Добровольский М. В., 2019

© Центр фундаментальной социологии, 2019

DOI: 10.17323/1728-192X-2019-4-231-262

* В данной работе использованы результаты проекта «Между политической теологией и экспрессивным символизмом: дискурсивные формации позднего модерна как вызов социальному порядку», выполняемого в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2019 году.

вании» (re-enchantment) Запада воспринимаются зачастую уже практически словно, как, например, в работе Кристофера Партиджа, посвященной феномену, названному автором «оккультурой» (Partridge, 2007).

Как отмечают многие исследователи, разрушение традиционной социальной организации, которая заменяется новым «множеством» (Вирно, 2015), или созданием трайбалистских структур, приводит к ситуации, когда «для массы, преломляющейся в племена и для племен, сливающихся в массы», наиболее распространенным «ингредиентом» становится разделяемая всеми чувствительность, или эмоция (Maffesoli, 1996: 28), а не логическое и рациональное поведение.

Как минимум частичному пересмотру веберовского наследия может способствовать и крайне популярный в последние десятилетия концепт постсекулярного мира, оказавшийся чрезвычайно востребованным как на Западе, так и в России (Узланер, 2008). Как отмечает в этой связи Питер Бергер, «сама по себе современность (modernity) не порождает секуляризацию... но она обязательно порождает плюрализм» (Berger, 2012: 9). Основные принципы секуляризации подвергаются сомнению в связи с очевидным глобальным ростом религиозности в мире, на который обращают внимание не только религиоведы и социологи религии. Например, по мнению Юргена Хабермаса, постсекулярный мир должен предоставлять больше возможностей для политического и социального диалога между представителями религиозных и секулярных сообществ (Habermas, 2006).

Противники теории секуляризации в качестве одного из контраргументов указывают в том числе и на современный спиритуализм (в иной терминологии — «холистический спиритуализм» (holistic spirituality), «нью-эйджевский спиритуализм» (New Age Spirituality) и т. д.¹). В частности, согласно Полу Хиласу, в случае со спиритуализмом мы наблюдаем лишь замену традиционной европейской религиозности, представляющую собой религию как образ жизни (Life as Religion). «Антисекуляристы» говорят также о специфическом типе внутренней религиозности

1. Термин «спиритуализм» (Spirituality) по отношению к массовой повседневной эклектической нетрадиционной религиозности, проявляющейся в том числе в интересе к ориентальным «духовным» практикам (йога, медитация, реики, боевые искусства и т. д.), европейскому мистицизму, парapsихологии и т. д., начинает активно употребляться в западной академической традиции на рубеже 1990-х и 2000-х годов. В частности, для литературы более раннего периода характерно использование понятий «движение нью-эйдж» или «религия нью-эйдж». Тенденция хорошо прослеживается даже по названиям работ таких признанных авторитетов в этой области, как Воутер Ханеграаф и Пол Хилас. Например, *opus magnum* Ханеграафа назывался «Религия нью-эйдж и западная культура: эзотеризм через призму секулярной мысли» (Hanegraaff, 1996), в то время как уже через несколько лет он выпустил статью под названием «Нью-эйджевский спиритуализм как секулярная религия: историческая перспектива» (Hanegraaff, 1999). Хилас, в свою очередь, сначала издал работу «Движение нью-эйдж» (Heelas, 1996), а через десять лет в совместной книге с Линдой Вудхед уже написал про «холистическую спиритуальность (holistic spirituality), ранее известную как нью-эйдж» (Heelas, Woodhead 2005: 18). Однако термин «нью-эйдж» продолжает использоваться как в текстах, посвященных истории движения (Sutcliffe, 2002), так и в более современных работах (Redden, 2011; Hammer 2010; Zandbergen, 2010). В настоящей статье «нью-эйдж», «спиритуализм» и New Age Spirituality употребляются как синонимы. Следует также упомянуть Адама Помсами, предложившего вместо устаревшего, по его мнению, «нью-эйдж» использовать термин «перенензим» (Possamai, 2001, 2003).

в духе «невидимой религии» Томаса Лукмана, которую называют «субъективной спиритуальностью» (Subjective Life Spirituality) (Heelas, Woodhead, 2005; Heelas, 2007). Сразу отметим иную точку зрения на спиритуализм, упомянув коллегу и давнего оппонента Хиласа — Стива Брюса, автора работ с такими говорящими названиями, как «Бог мертв» (Bruce, 2002) и «Секуляризация: в защиту одной немодной теории» (Bruce, 2011), утверждающего, что спиритуализм — лишь манифестация разрушения традиционной религиозности, а сам современный массовый нью-эйдж — только «культура и среда».

Позицию Брюса прямо или косвенно разделяют и некоторые другие ученые. Так, авторы масштабного британского исследовательского проекта «Понимая неверие» (Understanding the Unbelief), представляя его результаты на сайте университета Кента, говорят, помимо прочего, о том, что количество нетеистов (non-theists) и агностиков в Великобритании больше, чем теистов: «...это „неверие“ объединено с квазирелигиозными убеждениями, такими как теории заговора, а также с распространенной верой в медитацию осознанности (mindfulness) в качестве спиритуалистической техники, направленной на улучшение социальных эмоций (таких как эмпатия и сострадание) и поведения»².

Как минимум, внешне современный спиритуализм довольно сильно отличается как от западных, так и от ориентальных религиозных традиций, и в целом может быть назван проявлением того, что Роберто Киприани (упоминающий именно в этом контексте спиритуализм и новые религиозные движения) назвал современной «диффузной религией» (Cipriani, 2017: 86), а Томас Лукман — «невидимой религией» (Luckmann, 1967).

Вне зависимости от действительной роли спиритуализма в процессе секуляризации (который не является предметом исследования в настоящей статье), он все более становится важным фактором, формирующим культурный ландшафт современного постиндустриального мира, и как массовое культурное явление представляет собой феномен именно позднего модерна (Lyotard, 1993).

Наиболее важной внешней его особенностью можно назвать полное отсутствие каких-либо вертикальных организационных структур, а также бесконечную эклектику. New Age Spirituality — часть сложной и взаимообусловленной, «ризоматичной» повседневности именно позднего модерна (или постмодерна), «текущей современности». Проявляется же он в виде набора неиерархических учений, содержание которых, по признанию Воутера Ханеграафа, «чрезмерно расплывчато» (Hanegraaff, 1996: 1), с трудом поддается какой-либо классификации, так что исследователям часто приходится лишь констатировать, что оно сводится к «огромному количеству идей и практик» (Davie, 1994: 108), или просто долго перечислять их особенности, как это делает Невилл Драри: «Нью-эйдж является спиритуалистическим движением, направляемым западной и восточной спиритуалистической и метафизической традициями, которые вдохновляются мотивационной психо-

2. <https://research.kent.ac.uk/understandingunbelief/research/adac/>

логией, холистической медициной, парапсихологией, исследованиями сознания и квантовой физикой» (Drury, 2004: 10).

Конкретный пример подобной эклектики приводит американский исследователь Уэйд Кларк Роф, описывая высказывания одной из своих респонденток, называвшей себя «секулярной иудейкой»:

...она использовала совершенно разнообразную религиозную терминологию: иудейскую, буддийскую, Стар Трека, нью-эйджевскую. Она передвигалась через конвенциональные религиозные границы с большой легкостью, не особенно пытаясь ни смешать их, ни понять схожесть и различие религий. Она говорила про «внутреннюю силу», «бога внутри», «энергии», «чакры», «архетипы» и даже про «Бога еврейского народа». Не особенно заботясь о том, что это совершенно различные онтологические реальности. (Roof, 2001: 32)

Характерно, что такая эклектика присуща не только людям, не имеющим четкой конфессиональной идентификации, но даже adeptам традиционных христианских деноминаций. Согласно данным опросов, в начале 2000-х годов в США 24% прихожан читали гороскопы каждую неделю, 20% верили в реинкарнацию и 11% — в ченнелинг, то есть коммуникацию с внечеловеческим разумом. Большинство из них в то же время придерживаются «как минимум одного метафизического верования» (Fuller, 2001: 69).

Активные сторонники спиритуализма зачастую описывают традиционную организованную религию как нечто принципиально негативное, сама она периодически называется даже «силой зла» (Bowman, 2000: 9). Отторгаются, по сути, базовые как религиозные, так и традиционно научные правила и законы, тогда как в основу процесса познания ставится индивидуальный опыт практикующего (Hammer, 2010). Типичный нью-эйджер — это «искатель» (seeker), «в отличие от классических для англо-американской религии ролей, таких как член (member), „причащающийся“ (communicant), „прихожанин“ (congregant), „обращенный“ (convert)» (Sutcliffe, 2002: 200). Само словосочетание spiritual seekers часто используется в литературе без какой-либо дальнейшей конкретизации (напр.: Albanese, 2007: 497).

Но проблема не только в отрицании конвенциональной религии, но и в отсутствии четкой самоидентификации. Подавляющее большинство тех, кто так или иначе может быть отнесен к активным сторонникам спиритуалистической идеологии или членам так называемой холистической среды (holistic milieu), в принципе отторгают какие-либо четкие определения, в том числе термины «ню-эйдж» или «ню-эйджер» (Sutcliffe, 2002: 197; Possamai, 2003).

Религиозная и идеологическая эклектика, то есть произвольное смешение совершенно различных ингредиентов в дискурсе сторонников нью-эйджа, с одной стороны, заставляла исследователей искать идеологические корни современного спиритуализма в предшествующей интеллектуальной истории, а с другой — сфор-

мировало у части научного сообщества представление о том, что само по себе это явление по сути не представляет собой ничего принципиально нового. Например, редакторы сборника «За пределами нью-эйдж: исследуя альтернативную спиритуальность» британцы Стивен Сатклифф и Мэрион Боуман в предисловии пишут буквально следующее: «В современном спиритуализме есть совсем немного вещей, которые уже не были бы представлены и доступны в 1920-е, 1930-е, в Эдвардианскую эпоху, в период *fin-de-siecle* или даже ранее» (Sutcliffe, Bowman, 2000: 4).

Говоря о корнях современного спиритуализма, американские авторы в основном фокусируются на традиционных для Северной Америки паraphристианских течениях, таких как изобретенное Финеасом Куимби «новое мышление» (New Thought) и возникшая на его основе «христианская наука», в идеологии которых значительную роль играли такие действительно важные для современного спиритуализма идеи, как религиозный эклектизм, позитивное мышление, оккультизм и самоисцеление (Albanese, 2007; Tumber, 2002). Влияние «нового мышления» на становление нью-эйджа отмечают и европейские авторы, например, Вутер Ханеграаф (Hanegraaff, 1996: 518).

Европейские (преимущественно британские) исследователи, в свою очередь, особый акцент делают на локальной романтической традиции, эзотерических и оккультных учениях конца XIX — начала XX века (Heelas, 2007), в первую очередь идеях «теософского общества» (Tingay, 2000: 37) и т. д.

Кроме того, если в континентальной Европе, Великобритании и ее бывших переселенческих колониях нью-эйдж воспринимается в большей степени как транснациональное религиозное и культурное явление, то в США — общество с гораздо меньшим влиянием секуляризации — в качестве лишь одного из проявлений локальной «американской» или «метафизической религии», манифестацией «нецерковной» (unchurched) Америки (Fuller, 2001). Здесь, безусловно, стоит вспомнить такие традиционные для североамериканской мысли идеи, прославляющие ее «религиозную исключительность», как концепция религиозного рынка, в рамках которой спиритуализм может восприниматься, по сути, лишь как одно из проявлений этого рынка, то есть новый, возможно, более привлекательный для публики товар на полках гигантского религиозного супермаркета.

Безусловно, с точки зрения конкретных идеологических и интеллектуальных феноменов можно говорить о различии корней исключительно американского и британского нью-эйджа. Однако в настоящий момент New Age Spirituality скорее превратилось уже в транснациональное, глобализованное движение, имеющее «глобализованную», национальную специфику, которая влияет на формы манифестации спиритуализма в тех или иных регионах планеты, но никак не на его универсальную сущность в качестве феномена позднего модерна, «явно современного в своих общих чертах, возникающего из контркультуры 1960-х» (Redden, 2011: 650).

О широком распространении спиритуализма именно как международного феномена свидетельствуют, например, японское слово *supirichuarity*, впервые употребленное еще в 1944 году знаменитым на Западе популяризатором дзен-

буддизма Дейсетцу Судзуки (Horie, 2009: 2), широко распространенный в Израиле так называемый иудео-эйдж (Jew Age), представляющий собой смесь традиционного западного спиритуализма с иудаизмом (Ruah-Midbar, 2012), или история банкротства российского банка «Уралсиб», ставшая широко известной благодаря увлечению его владельца нью-эйджевскими практиками³. Как отмечал в этой связи Никлас Луман, «эволюционные достижения приобретают характер диффузии в эволюции общества. <...> Поэтому нисколько не исключено, что и открытие первоначальных форм, и чисто историческая литература, и, скажем, поиски первоначальных, автохтонных государственных образований — все это может оказаться малоинформационным, ведь эволюционные достижения получали свою форму лишь в процессе диффузии, в ходе которого эта форма ложилась в основу дальнейшей эволюции» (Луман, 2011: 550).

Помимо прочего, следует обратить внимание, что (несмотря на видимые исторические корни) именно в современном виде New Age Spirituality имеет несколько специфических черт, делающих его непохожим на все существовавшие до этого оккультные и религиозные практики.

Во-первых, это концентрация на саморазвитии, которую различные авторы называли «торжеством» (Heelas, 1996) или «культом» (Tucker, 2002) самости (Self), характерная прежде всего для мироощущения потребительского общества позднего модерна.

Во-вторых, это перенниализм, воплощающийся в принципе «есть одна истина, но много путей к ней».

В-третьих, это бриколаж, то есть способность создавать индивидуальные мифологические реальности из любого подручного материала.

Именно уникальное сочетание этих трех факторов, а также массовый, эгалистарный характер спиритуалистических идеологии и практики, формируют не-повторимый современный образ New Age Spirituality (Aupers, Houtman, 2010: 7; Partridge, 2006: 85). В этом контексте стоит процитировать Лукмана, который, описывая поведение «потребителя» религии в условиях упадка традиционных западных институтов (включая религиозные), отмечает: «„Автономный“ потребитель отбирает конкретные религиозные темы из доступного ассортимента и встраивает их в своего рода неустойчивую частную систему „конечной“ значимости. Индивидуальная религиозность таким образом больше не является репликой или приближением к „официальной“ модели» (Luckmann, 1967: 102).

3. Обозреватель «Ведомостей» Борис Гроздовский писал: «Кажется, прибыльность и риски заботили руководство ФК меньше, чем „развитие человеческого капитала сотрудников“ и повышение „качества социальной среды“. Уже в 2009 г., говорится в отчете за тот год, 45% работников приняли участие в программах здорового образа жизни (ЗОЖ). Тогда же ФК заключила с работниками коллективный договор, по которому они должны были придерживаться ЗОЖ и позитивного мышления, разделять ценности компании. ФК публично заявила, что обязуется „внедрить управление по ценностям, и сотрудники, которые не будут соответствовать принятым нормам, рано или поздно не смогут работать в корпорации“» (<https://www.vedomosti.ru/opinion/articles/2015/05/21/delo-veri-kak-ezotericheskie-praktiki-pomeshali-razvivatsya-fl-uralsib>).

Кроме того, как отмечает Андреа Джейн в работе, посвященной йоге — одному из главных иконических символов современного спиритуализма, — для нью-эйджа вообще и йоги в частности характерно то, что она называет недуалистичной метафизикой, то есть отрицание различия между материальным и сакральным миром (Jain, 2019: 104). Это чрезвычайно важная особенность нью-эйджевского дискурса, проявляющаяся в холистическом видении реальности, неразрывности ее различных полюсов, например, в популярности таких символов, как инь-ян и т. д. (Hanegraaff, 1996: 153). Нью-эйдж, таким образом, превращается в совершенную мирскую идеологию: любые метафизические теории и практики используются в практических целях, для достижения конкретного результата «здесь и сейчас». И результат этот может быть и строго материальным (достижение успеха), и более абстрактным (конструирование самости).

Как пишет Гай Редден, нью-эйдж «представляет собой особенный микс альтернативы и мейнстрима» (Redden, 2011: 651). С одной стороны, это более или менее нонконформистское течение, в котором декларируемое развитие самости вступает в противоречие с идеологией современного общества, что в некоторых случаях приводит к очевидному отторжению активных нью-эйджеров социумом (Heelas, 2007: 6)⁴. С другой стороны, спиритуалистические идеология и практика в последние десятилетия все более проникают в менеджмент и управление персоналом, особенно в крупных компаниях, формируя такое явление, как «њью-эйдж инкорпорейтед» (Aldred, 2002; Aupers, Houtman, 2010). Иными словами, современный спиритуализм в той или иной форме тесно связан не только с социокультурной реальностью вообще, но именно с современным бизнесом. Он одновременно и формирует то, что можно назвать специфической нью-эйджевской экономикой, то есть индустрией по продаже спиритуалистических услуг (Lau, 2000), и используется крупными компаниями в управлеченском контексте.

Таким образом, спиритуализм можно назвать как религиозным/культурным явлением, так и чисто экономическим, и именно эта последняя его ипостась требует особого прояснения.

Безусловно, авторы, анализирующие роль нью-эйджа в экономике, пытаются определить его основную функцию в бизнес-процессах. Эта функция описывается либо как современное проявление кальвинистской трудовой этики (York, 2001), либо, в совершенно марксистском духе, как манифестация новых форм эксплуатации (Carette, King, 2005), либо даже как своего рода проявление неоколониализма (Aldred, 2002). Однако, как представляется, эти и другие подобные объяснения (зачастую достаточно точные в деталях, например, трудно не согласиться с Дж. Кэрретте и Р. Кингом в том, что нью-эйджевские практики применяются работодателями для более эффективного использования персонала), как правило,

4. При том, что такое конструирование самости часто само описывается в более широком контексте консюмеризма, через идентификацию себя не только с потребленными товарами, но и жизненным опытом. Подробнее речь об этом пойдет ниже.

не дают именно общего определения экономических функций нью-эйджевского спиритуализма.

Целью настоящей статьи является определение этих функций по отношению к духу современного капитализма.

Как представляется, в случае нью-эйджа мы имеем дело не просто с неким инструментом, используемым бизнесом в прикладных целях, но с целостной и всеобъемлющей идеологией, направленной на легитимацию современного экономического и социального порядка. И здесь мы, прежде всего, можем вспомнить фразу Вебера: «Вопрос о движущих силах экспансии современного капитализма не сводится к вопросу об источнике используемых капиталистом денежных ресурсов. Это в первую очередь вопрос о развитии капиталистического духа. Там, где он возникает и оказывает свое воздействие, он добывает необходимые ему денежные ресурсы, но не наоборот» (Вебер, 1990: 88).

Говоря о современном капитализме, логично предполагать наличие его собственного уникального «духа», который, может, и должен отличаться от духа капитализма классического. Мы, в данном случае, считаем, что в роли этого духа как раз и может выступать нью-эджевский спиритуализм, который зачастую играет роль современной (квази)религиозной идеологии, формирующей новые, отличающиеся от традиционных ценности.

Фоновая критика самой концепции «избирательного сродства» протестантской (прежде всего кальвинистской) трудовой этики, выступавшей, по мнению Вебера, агентом рационализации, с одной стороны, и капиталистического духа — с другой, появляется практически с момента публикации «Протестантской этики» (Забаев, 2018: 109), в первую очередь со стороны историков, самым известным из которых был Фернан Бродель (Bruhns, 2006: 44), и продолжается до сих пор (напр.: Pellicani, 1988). Однако вместе с тем сама концепция «протестантской этики» как агента рационализации остается востребованной. В данном случае можно упомянуть известную речь Питера Бергера «Макс Вебер жив, здоров и живет в Гватемале», в которой автор, проводя параллели между пятидесятничеством в Латинской Америке в начале XXI века и протестантскими сектами XVII–XVIII веков, отмечает (по нашему мнению, совершенно справедливо), что «есть сродство между протестантизмом и ранним капитализмом. Есть сродство между пятидесятничеством и современным экономическим развитием. Но это не обязательно простая причинно-следственная связь. Это интерактивный процесс между бесконечным количеством экономических факторов, и динамика может периодически меняться» (Berger, 2010: 8–9).

Безусловно, нью-эйдж нельзя назвать прямым аналогом веберовского протестантизма, просто хотя бы потому, что невозможно полное совпадение двух историко-культурных феноменов. Кроме того, новое постиндустриальное общество сформировалось на основе «старого» капиталистического, в котором описанная Вебером рационализация, проявившаяся в том числе в виде «расколдовывания» реальности, уже фактически стала свершившимся фактом. Более того, «проте-

стантская этика» давно превратилась в устойчивое словосочетание, используемое слишком часто — не всегда корректно, по поводу и без повода⁵.

Кроме того, аскетизм, особенно аскетизм раннего протестантизма, очевидным образом контрастирует с гедонистической реальностью потребительского общества, частью которого является *New Age Spirituality*. Та самая *Auri sacra fames* (стремление к обладанию материальными ценностями), называемая Вебером скорее препятствием для развития рационалистического западного мышления, ставшего основанием для капитализма (Вебер, 1990: 78), во многом является основанием спиритуалистического дискурса, проповедующего позитивный настрой для достижения жизненного успеха. Важно, безусловно, также и то, что в веберовском толковании именно протестантизм сконструировал ту идеологическую среду, в которой сформировался современный для германского социолога капитализм, а в случае с нью-эйджем постиндустриальное общество, скорее, появилось первым.

Однако мы можем наблюдать также и то, как тесно спиритуализм связан и с новой потребительской экономикой, и с поведением новой постиндустриальной буржуазии, а также — и это, возможно, даже более важно, — с распространяющимися последние 30 лет корпоративными практиками, которые часто прямо или косвенно используют спиритуализм нью-эйджевского толка для решения прикладных задач управления бизнесом (Mitroff, Denton, 2013).

Автор настоящей статьи исходит из базового посыла о том, что дискурс современного спиритуализма непосредственно коррелирует с идеей личностного развития и адаптации к неопределенности экономического и социального статуса индивида, которые могут быть названы одними из фундаментальных принципов существования в условиях позднего модерна. Вместе с тем эти же принципы оказываются важнейшими особенностями посткапитализма как формирующейся на наших глазах новой экономической системы.

Таким образом, основным нашим тезисом является утверждение об «избирательном сродстве» *New Age Spirituality* и современного капитализма, которое проявляется в тесном взаимовлиянии чисто экономических и культурных (идеологических или религиозных) факторов. В итоге спиритуалистическое прославление самости (*Self*), равно как и адаптация к неопределенности, оказывается необходимой для современного капитализма идеологией, помогающей как бизнесу в целом, так и отдельным индивидам, максимально эффективно адаптироваться к новым экономическим условиям.

Кроме того, мы также полагаем, что спиритуализм имеет и некоторое чисто внешнее сходство с веберовским протестантизмом в отношении таких важных по-

5. В частности, в последние годы можно отметить рост числа разговоров о «протестантизации» религии как факторе социально-экономического развития, причем такие разговоры идут не только в отношении христианства. Например, в октябре 2005 года на ежегодной встрече германского антропологического общества в Галле индонезийским исследователем Саидом Фаридом Аталаасом был сделан доклад «Протестантизация ислама» (Ramstedt, 2007: 188).

нятий, как рационализм и отношение к традиции. Несмотря на распространенное восприятие нью-эйджа в качестве антирационалистической идеологии, во многом идущее, на наш взгляд, от самого факта неприятия конвенциональной науки и замены объективного опыта субъективным, содержательно он предельно функционален и настроен на получение конкретных результатов от спиритуалистической практики здесь и сейчас.

В отношении же признанных конвенциональных социокультурных практик спиритуализм настроен предельно жестко, отвергая считающиеся обыденными многие институты модерна, включая организованную религию, традиционную науку и т. д. В данном случае, будучи тесно связан с современным капитализмом, он несет такую же революционную функцию опрокидывания традиции, как и протестантизм XVI–XVII веков по отношению к архаическому социуму домодерной Европы.

Консюмеризм и нью-эйдж: спиритуализм как манифестация *Self*

Как отмечает Томас Лукман, «чувство автономии, характеризующее типического индивида в современных индустриальных обществах, тесно связано с широко распространенной потребительской ориентацией» (Luckmann, 1967: 96).

Консюмеристский характер нью-эйджа прослеживается достаточно давно, как минимум с 1980-х годов. Своего рода символом нового отношения к жизни можно назвать книгу британки Сондры Рей «Как быть шикарной, невероятной и жить вечно» (Ray, 1995). Существует множество материалов, посвященных достижению персонального жизненного успеха, например, фильм «Секрет»⁶, техники «транс-серфинга реальности» Вадима Зеланда, основанная на дианетике «свободной зоны»⁷ «Техника модификации опыта» Филиппа Славинского и т. д. На сайте популярного во всем мире метода «тета хилинг» (являющегося официально зарегистрированной в США торговой маркой) можно увидеть следующее утверждение: «Наша философия проявляется в том, чтобы жить, учить, тренировать других тому, как достичь лучшей жизни через чистое ощущение любви»⁸. Исследованиям «ню-эйджевского капитализма» посвящена значительная литература, наиболее известные работы — «Нью-эйджевский капитализм: делая деньги к востоку от Эдема» (Lau, 2000) и «Продавая спиритуальность: незаметное поглощение религии» (Carrette, King, 2005).

Как отмечают многие авторы, такая четкая установка на достижение персонального успеха в нью-эйджевской среде формировалась постепенно. Можно говорить о некой эволюции от строго контркультурного нью-эйджа 1960-х —

6. <https://www.kinopoisk.ru/film/307012/>

7. Отец Филиппа Славинского Живодар считается автором технологии ПЭАТ, во многом основанной на техниках, применяемых в церкви сайентологии и в так называемой свободной зоне — раскольниках, отделившихся от головной организации после смерти Рона Хаббарда в 1983 году (http://www.mosronsorg.ru/index.php?section_ID=12).

8. <https://www.thetahealing.com/about-thetahealing.html>

1970-х годов к спиритуализму как идеологии достижения видимых результатов, возникшему уже в 1980-е годы, что позволило Полу Хиласу назвать нью-эйдж «Постмодернистской религией общества потребления» (Heelas, 1994). Собственно, уже сама организация спиритуалистической индустрии как отлаженной бизнес-структуры позволяет некоторым исследователям проводить параллели как с современным капитализмом, так и с веберовским протестантизмом. Например, по словам Майка Йорка, «њю-эйдж смоделирован на основе либерального западного капитализма. Это часть все той же самой „культурной логики позднего капитализма“, утвердившего право свободной и лишенной ограничений глобальной торговли. <...> он представляет современное продолжение кальвинистских принципов, которые превозносят материальный успех как знак, отражение или последствие достижения кем-то спиритуалистической благодати» (York, 2001: 367).

Однако, как уже было отмечено, столь прямолинейное (если не сказать вульгарное) восприятие нью-эйджа как строго экономической идеологии, проповедующей финансовый успех, вряд ли может быть продуктивным. Скорее мы можем солидаризироваться с Гаем Редденом, по мнению которого рыночные принципы свидетельствуют о социальной значимости нью-эйджа (Redden, 2016: 2). Подобное утверждение станет еще более актуальным, если мы учтем, что современный западный спиритуализм существует в консюмеристском обществе, обществе потребления, весь дискурс которого, собственно, и построен на идеологии успеха. Иными словами, сам факт коммерциализации нью-эйджа, возможно, не имеет серьезного самостоятельного значения, а скорее является отражением духа времени.

На наш взгляд, характер нью-эйджевского консюмеризма достаточно точно описан Адамом Пассами, который, следуя за такими классиками современной социологии, как Зигмунт Бауман и Майкл Физерстоун, расширяет понимание потребления, рассматривая его в спиритуалистической среде впечатлений, знаков, текстов, истории и культуры. В частности, по его словам, «популярная культура предлагает библиотеку мифов или нарративов для того, чтобы их употребляли и реконструировали на свой собственный манер в субъективные мифы...» (Possamai, 2003: 32).

Исследователи выделяют различные аспекты того, что можно назвать потребительским духом нью-эйджа. Это, во-первых, само стремление к жизненному успеху (напр.: Heelas, 1994). Во-вторых, «спиритуалистическая экономика», подробно описанная Кимберли Лай. На примере ароматерапии, макробиотической диеты, а также йоги и тай чи американская исследовательница рисует картину много-миллионного бизнеса, продающего своего рода новый образ жизни, который достаточно точно совпадает с современными культурными символами успеха: «От глянцевых страниц женских журналов до специальных видеозаписей, практикующие йогу или тай чи преимущественно белые (при этом часто загорелые), их тела всегда подходят под западные культурные идеалы — высокие, длинноногие, стройные женщины и такие же высокие мускулистые мужчины» (Lau, 2000: 116).

Говоря о консюмеризме, следует обратить внимание на одну его принципиальную особенность, тесно связанную со спиритуалистическим дискурсом: потребление как способ самовыражения или манифестации человеческой самости (Self). Как отмечает Энтони Гидденс, в реальности позднего модерна распространение нарциссизма является следствием сокращения значения публичной сферы, в результате чего люди начинают искать в своей собственной жизни то, чего им не хватает вовне. В результате «капитализм создает потребителей, которые имеют различные (и культивируемые) потребности» (Giddens, 1991: 171–172). Кроме того, «мы можем говорить о специфической жажде „полезных предметов“, разжигаемой нашим обществом потребления, как о желании желать, а не быть удовлетворенным» (Бауман, 2005: 128). Как отмечают Паси Фальк и Колин Кэмпбелл, консюмеристская реальность в случае конструирования самости не может и не должна сводиться исключительно к акту купли-продажи. Шоппинг имеет множество измерений, и

...«взаимодействие» с товарами варьируется от разнообразия чувственных экспериментов до актов воображения, в которых самость отражается в потенциальном объекте приобретения вопросами, которые редко формулируются и почти никогда не произносятся: «Это для меня? Я такой же, как это? Может ли это быть частью меня? Могу ли я быть таким же? Хочу ли я быть таким же, как это?» и так далее. Бесконечная серия вопросов, которые являются актами самоформирования (self-formation) самими по себе, вне зависимости от того, ведут ли они к решению купить, или нет. (Falk; Campbell, 1997: 4)

В то же время именно концентрация на Self является одной из ключевых особенностей нью-эйджа. Здесь можно вспомнить Воутера Ханеграафа, который дает трактовку спиритуализма, отстраивающую это явление от религии. Ханеграаф использует определение Клиффорда Гирца, согласно которому религия представляет собой символическую систему, подкрепляющую человеческую активность через ритуально поддерживаемый контакт повседневного мира с более общей метаэмигрантической смысловой рамкой. Определение spirituality Ханеграафа практически совпадает с определением религии, с единственным уточнением: «через индивидуальное [выделено мной — М. Д.] манипулирование символической системой» (Hanegraaff, 1999: 147).

Но ситуация не сводится исключительно к индивидуальному «манипулированию символической системой». Спецификой именно современного спиритуализма является развитие, культивирование самости. Одним из наиболее ярких проявлений этого культа можно считать фразу американской актрисы и одного из наиболее известных проповедников нью-эйджа Ширли Маклейн: «Я бог, я бог, я бог!». Как отмечает Джеймс Такер, для практикующих нью-эйджеров изучение себя есть центральная миссия их жизни, а сами «продавцы» спиритуалистических услуг говорят, что они не должны являться авторитетами для клиентов. Например,

один из практикующих холистических медиков заявляет: «Я пытаюсь донести до людей, что быть гуру не является моей жизненной ролью. Люди не должны отказываться от ответственности за свои собственные жизненные выборы» (Tucker, 2002: 48).

Большинство из опрошенных Поссамай нью-эйджеров (57%) заявили, что главным для них выступает самопознание, в то время как неким «высшим» знанием интересовались лишь 11% респондентов (Possamai, 2001: 89). Согласно другим исследованиям, нью-эйджеры, по сравнению с представителями традиционных религий (католицизм), придают большую ценность таким понятиям, как гедонизм, самодисциплина, поощрение и в целом проявляют значительно большую «моральную индивидуалистичность» (Farias; Lalljee, 2008: 287).

Итак, можно сделать вывод, что и в случае с консюмеризмом как ключевой чертой современности, и в отношении нью-эйджа мы можем говорить о большом значении *Self*. Манифестация самости становится чрезвычайно значимой для человека позднего модерна вообще и, в случае спиритуализма эта манифестация превращается едва ли не в основу всего дискурсивного поля. Важно также и то, что сам спиритуалистический бизнес в буквальном понимании зачастую является прямым способом манифестации *Self*, а точнее, того, что можно назвать преодолением личностного кризиса, поисками себя. Значительная (а возможно, и явно преобладающая) часть представителей «холистической среды» (*holistic milieu*) отмечает, что поиски себя в основном приводят к ощущению отчуждения от привычной бизнес-среды. В результате люди, строившие до этого успешные бизнес-карьеры, внезапно меняют офисное кресло на позицию тренера «духовного роста», инструктора йоги и т. д. (Aupers; Houtman, 2010: 143).

Таким образом, нью-эйджевский бизнес может быть не только и не столько способом заработка, то есть собственно индустрией, сколько, напротив, способом избегания прямолинейной реальности позднего капитализма. Джордж Ритцер, автор концепции «макдоナルдизации» (ошибочно понимаемой, в том числе и некоторыми исследователями спиритуализма, в качестве метафоры массового, примитивного консюмеризма), обратил внимание на то, что мир позднего капитализма, опять-таки в веберовском духе, становится все более и более рационалистическим и механистическим, а знаменитая американская сеть ресторанов быстрого питания выступает его идеальным символом — безупречно работающим механизмом по продаже стандартных товаров. По его мнению, единственным способом сопротивления макдоナルдизации может быть «вырезание немакдоナルдизированных ниш в макдоナルдизированных сообществах» (Ритцер, 2011: 478). Эта метафора достаточно точно соответствует духу нью-эйджевского бизнеса: избегание корпоративной реальности, создание собственного «немакдоナルдизированного» мира.

Процесс принятия нового мира людьми, перешедшими из конвенциональной реальности в спиритуалистический бизнес, делится на три стадии: 1) приобретение новой когнитивной рамки интерпретаций, 2) новый жизненный опыт и 3) легитимация вновь приобретенного видения мира (Aupers, Houtman, 2010: 143–144).

Многие нью-эйджеры настроены резко критически по отношению к социуму, который видится «индоctrинированным мейнстримом и культурой» (Heelas, 1996: 18). Причина такого положения в том, что «спиритуалистическая сакрализация самости идет рука об руку с демонизацией социальных институтов, что приводит к формированию однозначно дуалистического взгляда на мир» (Aupers, Houtman, 2010: 140).

В данном случае было бы чрезвычайно заманчивым предположить, что нью-эйдж играет роль некой идеологии сопротивления «системе», но это было бы таким же грубым упрощением, как и упоминавшаяся ранее идея о спиритуализме как апологии капитализма. Скорее всего, истина, как и в большинстве случаев, находится где-то посередине. Ж. Бодрийяр указывает на то, что интенсификация экономики и связанное с этим ускорение темпа жизни приводит к усилению давления на индивида, порождающего усталость («астению»), которая оказывается естественным «психосоматическим» ответом на условия жизни. На начальном этапе усталость является своего рода формой пассивной агрессии: «Усталость гражданина постиндустриального общества недалека от скрытой забастовки, от торможения, от „slowing down“ рабочих на заводе или от школьной „скучи“» (Бодрийяр, 2006: 231). Однако затем, по мере развития современной экономики, «усталость как невроз» может трансформироваться в культурное явление, стать естественной частью культуры потребления. Эта усталость превращается в «потребленную усталость» и «возвращается в общественный ритуал обмена или уровня жизни» (Там же: 234). Именно эта «потребленная усталость», скорее всего, и является движущей силой, позволяющей активным участникам «спиритуалистической среды» отвергать социум, защищая «астеническую» самость.

Таким образом, в описанном контексте спиритуализм, несмотря на проповедь идей персонального успеха, скорее всего, не будет простой апологией приобретательства. И сам нью-эйдж, и тесно связанный с ним консюмеризм, безусловно, являются манифестацией Self. Однако можем ли мы, используя приведенные примеры, говорить, что спиритуализм есть своего рода новая идеология, отражающая дух позднекапиталистической эпохи? Сама по себе самость, при всей ее важности в обществе позднего модерна, вряд ли может стать неким идейным основанием новой экономики. И здесь, как представляется, на помощь приходит второе измерение спиритуализма, а именно — его востребованность современной корпоративной средой.

Корпоративный спиритуализм

Останавливаясь на автобиографии Бенджамина Франклина, в том числе на его пассаже о функциональности добродетельной жизни, Вебер отмечает, что «представление о профессиональном долге, об обязательствах, которые каждый человек должен ощущать и ощущает по отношению к своей „профессиональной“ деятельности, в чем бы она ни заключалась и независимо от того, воспринимается ли она

индивидуом как использование его рабочей силы или его имущества (в качестве „капитала“), — это представление характерно для „социальной этики“ капиталистической культуры, а в известном смысле имеет для нее и конститутивное значение» (Вебер, 1990: 74). Это утверждение, безусловно, применимо и к современному капитализму, однако, как представляется, место божественного призыва, при котором «труд становится абсолютной самоцелью» (Там же: 83), в экономике позднего модерна занимают «креативность», «творчество», «гибкость», «саморазвитие», являющиеся необходимым условием в ситуации постоянных перемен. И именно они в полной мере воплощаются в том, что называется «нью-эйдж инкорпорейтед».

В нью-эйджевской индустрии (по крайней мере, в отношении ядра, занимающегося ее организацией) мы наблюдаем достаточно узкую и даже изолированную группу людей, в основном воспринимаемую социумом резко негативно, в качестве «мечтателей» или даже «людей с проблемами» (Aupers, Houtman, 2010: 145). По сути, это то, что Воутер Ханеграаф назвал нью-эйджем *sensu stricto*, или собственно «религией нью-эйдж». И здесь важно отметить, что этому феномену автор противопоставляет нью-эйдж *sensu lato*. Последний является продолжением калифорнийской субкультуры, традиций американского «позитивного мышления» и т. д. (Hanegraaff, 1996: 97). Используя терминологию Ханеграафа, можно говорить о том, что если приверженцы нью-эйджа *sensu stricti* конструируют собственную (в том числе социальную) реальность, воплощающуюся в своего рода манифестации внутреннего я (Inner Self), то нью-эйдж *sensu lato* представляет собой гораздо более конформное и массовое явление⁹. И корпоративный спиритуализм в гораздо большей мере может быть отнесен как раз к нью-эйджу *sensu lato*.

Уже в 1990-е годы корпоративная спиритуальность стала заметным явлением, а к концу десятилетия траты на различные мероприятия и консультантов в этой сфере только в американской корпоративной среде составили до 4 млрд долл. (Carrette, King, 2005: 133). В частности, Хилас приводит примеры большого числа учебных курсов по работе со спиритуальностью в корпорациях. Эти курсы были организованы, в том числе, ведущими британскими университетами (включая его родной университет Ланкастера) и бизнес-школами. Параллельно подобные мероприятия проводились традиционными центрами нью-эйджа: шотландским Финдхорном и калифорнийским Эсаленом (Heelas, 1999: 55).

9. Масштабы распространения повседневного массового спиритуализма, названного Ханеграафом нью-эйджем *sensu lato*, были продемонстрированы, в частности, в ходе так называемого «Проекта Кендалл». Группа исследователей из Ланкастерского университета во главе с Полом Хиласом, Брониславом Сзержинским и Линдой Вудхед создавала «карту» распространения религиозности и спиритуализма в североанглийском городе Кендалл. Были изучены как организованные структуры, от буддийских групп до врачей-гомеопатов, так и торговые предприятия. В частности, выяснено, что до 40% магазинов на центральной торговой улице Кендалла торговали продукцией, в той или иной мере относящейся к спиритуалистической реальности, от головы Будды до карт таро (Heelas, Woodhead, 2005).

Своего рода фоновый характер корпоративного спиритуализма хорошо виден на примере описанного Труде Фоннеланд гестхауса «Полмакмоен» в северной Норвегии (Fonneland, 2012). Сооруженный на месте бывшей фермы гестхаус является центром спиритуалистического туризма, построенного вокруг культуры коренных жителей Скандинавии — саамов. Гости гестхауса могут погрузиться во «внутреннее путешествие с увлекательными приключениями, медитацией, традиционной медициной, саамским шаманизмом, курсами саморазвития» (Ibid.: 162). Гестхаус используется для индивидуального и группового туризма, а также выездных мероприятий. В частности, здесь проводят конференции такие крупные фирмы, как «Вольво» или «Статойл»¹⁰, отдельные представители правительства Норвегии и Норвежского Саамского парламента. И даже если сотрудники подобных организаций не принимают участия в специально организованных нью-эйджевых курсах, они все оказываются вовлечены в обычные мероприятия, включающие «стандартный спиритуалистический репертуар» гестхауса (ibid: 167).

Популярность спиритуальности в корпоративной среде позволяет некоторым исследователям делать на первый взгляд очевидный, но в то же время чрезвычайно прямолинейный вывод о том, что нью-эйдж является своего рода новой идеологией, навязываемой менеджментом сотрудникам для более эффективной их эксплуатации (Carette, King, 2005: 178). Как и в случае с нью-эйджевским бизнесом, финансовые вопросы, безусловно, крайне важны. Однако мы солидаризуемся здесь с Мэри Дуглас и Бэрроном Айшервудом. Рассуждая о веберовском анализе религии, они пишут: «Никогда и никому не следует объяснять социоэкономическое поведение, говоря: „Они ведут себя таким образом потому, что они католики, индуисты, конфуцианцы и т. д.“. Доктрины не могут объяснить ничего без объяснения того, почему люди к ним привязаны. <...> Социологи должны думать о том, почему журавль в небе (a pie-in-the-sky) в виде доктрины о посмертной компенсации за отказ от прижизненных благ становится приемлемым» (Douglas, Isherwood, 1996: 16).

В случае же корпоративного спиритуализма вопрос может быть задан следующим образом: какие именно его особенности корреспондируют с мироощущением позднего капитализма? Или, перефразируя Дуглас и Айшервуда: что представляет собой этот самый «журавль в небе» для человека, внедряющего нью-эйджевые практики в управление предприятием, и для рядовых сотрудников этого предприятия? Ответом на этот вопрос служит, на наш взгляд, выделение таких ключевых особенностей позднего модерна вообще и его экономической модели в частности, как текучесть и неопределенность, требующие кардинально нового вида деятельности и нового вида мышления.

Образы неопределенности и движения заложены в уже ставших классическими определения модерна как «рефлексирующего» или как «текучей» современности.

10. С 2018 года Equinor — крупнейшая норвежская энергетическая и нефтегазовая компания, занимающаяся в том числе добычей углеводородов на шельфе Северного моря. Владеет крупной сетью автозаправок.

В экономической области можно наблюдать значительное усиление конкуренции и растущую переменчивость самого рынка. В первую очередь эта ситуация касается непосредственно работников. Как отмечает Питер Друкер, «сегодня работник уже не может рассчитывать, что организация, в которой он служит с 30 лет, благополучно просуществует до того дня, когда ему исполнится 60. Вместе с тем заниматься одним и тем же делом на протяжении 40–50 лет для большинства из нас, наверное, тоже не самый подходящий вариант» (Друкер, 2004: 339). В конечном счете именно эта ситуация порождает то, что Бодрийяр назвал «усталостью».

Однако неопределенность оказывается вызовом не только для конкретных служащих, но и для компании как структуры, тем более что в условиях потребительской экономики и потребительской культуры для бизнеса критически важно понимание, что именно необходимо сделать, чтобы не уйти с рынка раньше времени. А в условиях внешней неопределенности, как мы уже отмечали ранее, именно самость становится наиболее важным «активом» конкретного индивида. И здесь мы можем вспомнить фразу Энтона Гидденса о том, что в обществе позднего модерна самоидентификация «становится рефлексивно организованным усилием» (Giddens, 1991: 5). Принципиальным оказывается выбор стиля поведения, «лайфстайла», который, с одной стороны, служит фактором самоидентификации индивида, а с другой — конструирует ее (Ibid.: 81). По сути, эти принципы можно приложить и к потребителю товаров, и к производителю, то есть конкретной компании. Если индивид конструирует идентичность на основе потребления, то компания — на основе произведенного товара/услуги.

Поиск и удержание клиента, а также технологические инновации, постоянно меняющие рынок, как раз и формируют ту самую ситуацию неопределенности, в которой существует современный бизнес. В результате «его девиз — гибкость, креативность, реактивность» (Болтански, Кьяпелло, 2011: 177). Взаимодействие с потребителем и конкурентами все более превращается в искусство, которое требует от руководителя не просто навыков управления и организации: он должен иметь глубокое понимание ситуации, быть визионером. В результате, на передний план часто выходят навыки предвидения, то есть предвосхищения новых трендов на рынке, новых потребностей клиентов. Так, автор книги о Стиве Джобсе Уолтер Айзексон писал: «„Наша задача — читать то, что еще не написано“, — объяснял Джобс. Вместо того чтобы полагаться на маркетинговые исследования, он оттацивал эмпатию, учился понимать чужие желания. Интуицию, основанную на мудрости накопленного опыта, он по-настоящему оценил, когда, бросив учебу в университете, постигал буддизм»¹¹.

Далее, предприятие, подстраиваясь под клиента, должно не просто создавать некую мифологию, «миссию» и т. д. — оно все более вынуждено становиться живым организмом, который, в свою очередь, ищет экзистенциальный смысл собственного существования. Можно говорить также и о том, что осмысление по-

11. <https://hbr-russia.ru/karrera/lichnye-kachestva-i-navyki/a11261>

требностей клиента приводит предпринимателей к пониманию необходимости формирования новой корпоративной культуры. В результате компания постепенно трансформируется в организацию, внутренняя среда которой требует от персонала дополнительной мотивации, часто выходящей за пределы собственно экономической деятельности. Болтански и Кьяпелло обращают отдельное внимание на переход к проектной экономике, который приводит к формированию новой поведенческой стратегии менеджеров и рядовых сотрудников, где есть «перспектива участия в интересном, „стоящем“ проекте компании, направляемом „исключительной личностью“, чью „мечту“ может разделить каждый из участников проекта» (Болтански, Кьяпелло, 2011: 178).

Один из современных теоретиков менеджмента профессор бизнес-школы университета Южной Калифорнии Йен Митрофф делает особый упор на том, что изменения коснулись и самого характера занятости, которая из стабильной все более становится временной. Если ранее работа была «постоянной семьей», то теперь «семья заменена холодной и безличной виртуальной системой управления в киберпространстве» (Mitroff, Mitroff, 2012: 14). Задачей менеджмента в такой ситуации становится самостоятельное создание новой «дружественной» для работников среды, в которой они бы чувствовали себя комфортнее (*Ibid.*: 56).

Пришло время суммировать интересующие нас особенности нового бизнеса: ощущение постоянных изменений, вызванных необходимостью реагирования на меняющееся поведение потребителей и активность конкурентов; изменение взаимоотношения с сотрудниками, которые, с одной стороны, теряют ощущение стабильности, а с другой — вместе с разрушением жестких управлеченческих структур приобретают возможность бесконечного (само)развития. В новых условиях менеджмент в отношении персонала вынужден апеллировать к его внутреннему развитию, а не к банальному инстинкту приобретательства. В связи с этим даже такие основополагающие доктрины, как «пирамида Маслоу», теряют авторитет. Имеется в виду популярная в 1950–1960-е годы идея о том, что для эффективного функционирования работника компания должна сначала удовлетворить его базовые потребности, включая потребность в стабильном заработке, а затем уже он сможет думать о самореализации (Болтански, Кьяпелло, 2011: 181). В условиях неопределенности, когда «риски и неуверенность входят в правило» (Там же: 183), менеджер или руководитель проекта создает принципиально новую среду. «В своей работе он руководствуется любовью, жертвенностью: он создает долговременные привязанности, его сотрудники — постоянно развивающиеся люди» (Там же: 185).

Эти задачи привели к появлению такого понятия, как «трансформационное лидерство» (руководство). Как подчеркивает Манфред Кетс де Врис в книге «Мистика лидерства», если традиционное руководство основано на иерархических принципах и «своекорыстии», то «трансформационное руководство» базируется в большей степени на вовлечении подчиненных в творческий процесс взаимного обмена идеями, «в результате чего последователи преобразуют свои собственные интересы на пользу компании» (Кэтс де Врис, 2007: 206).

Другая чрезвычайно популярная в современном бизнесе модель — концепция эмоционального (социального) интеллекта, подразумевающая расширение базового интеллекта за счет таких навыков, как понимание, эмпатия, самоактуализация, оптимизм и т. д. Концепт чрезвычайно популярен в литературе по менеджменту, например, в работах Дениэла Гоулмана (Гоулман, 2013).

На этом этапе уже появляется фигура «спиритуалистического лидера», развивающего и углубляющего все те принципы, к которым призывают сторонники концепции эмоционального интеллекта и трансформационного лидерства: «Спиритуалистический лидер не просто вовлечен в трансформацию организации, но также постоянно дает пример собственного самоусовершенствования. <...> Спиритуалистический лидер выходит за рамки обычного трансформационного лидера, используя время для того, чтобы конструировать свое собственное „внутреннее я“ через вовлечение в молитву, медитацию, чтение духовной литературы и воркшопы»¹².

Спиритуализм оказывается в данном случае очень важным инструментом адаптации к ситуации неопределенности. Эта адаптация может проявляться как минимум в трех важных сюжетах:

1) В уже упоминавшемся восприятии духовной деятельности как постоянного поиска, который проявляется в том числе в именовании представителей спиритуалистического комьюнити искателями (seekers). Это восприятие неопределенности, безусловно, тесно увязывается с концентрацией на саморазвитии и сводится к открытию потенциала самости.

2) В чрезвычайно популярных в нью-эйджевской литературе образах «движения», «энергии», «потока». Например, одним из ключевых понятий учения «Абрахам-Хикс»¹³ является идея «вихря» (vortex), который служит своего рода метафорой мировой гармонии. Таким образом, «войти в вихрь» (или «найти вихрь») означает найти баланс с космической мудростью (Hicks, Hicks, 2010: 20).

3) В концентрации на проживании настоящего момента, на жизни «здесь и сейчас», свойственной в том числе для экзистенциально-гуманистической психологии¹⁴. Чрезвычайно характерно название книги одного из наиболее влиятельных представителей идеологии нью-эйджа Эркхарда Толле, развивающего идеи осоз-

12. <https://gbr.pepperdine.edu/2017/12/spiritual-leadership-learning-organization/>

13. Учение, развиваемое канадской парой Джерри и Эстер Хикс, полученное от внеземного существа Абрахама. Классический случай чаннелинга: <https://www.abraham-hicks.com/>.

14. Идейная перекличка психотерапии и спиритуализма наблюдается достаточно часто. Например, для самоописания нью-эйджеры часто прибегают к языку гуманистической психологии (Aupers, Houltman, 2010: 144). Что касается самой экзистенциально-гуманистической психологии, то для нее характерна ярко выраженная концепция поиска себя. Джеймс Бюдженталь так описывает одного из своих пациентов: в результате терапии он «должен был пережить свою природу как процесс, а не как содержание или материю» (Бюдженталь, 1988: 72). По мнению Виктора Франкла, важным является восприятие невротика «как человека, бытие которого, всегда являющееся возможностью «всегда-стать-иным», он переосмыслил как необходимость «быть-только-так-и-никак-иначе» (Франкл, 1990: 115).

нанности и концентрации на настоящем моменте, — «Сила настоящего» (Толле, 2018).

В начале этого раздела мы поставили вопрос о том, что представляет собой «журавль в небе», ради которого современная бизнес-среда может быть готова использовать спиритуалистические практики. Как мы можем видеть, New Age Spirituality с его культом Self, проявляющимся прежде всего в стремлении к саморазвитию и самопознанию, полностью соответствует тому состоянию мышления, той бизнес-культуре, которая характерна для позднего капитализма.

Эта культура уже не предполагает прямого стремления к прибыли, так как в условиях тотальной неопределенности на первый план выходит стратегия адаптации к ней, что просто необходимо для долгосрочного выживания. Только адаптация к «текучести» и «изменчивости», способность находить внутренние резервы, постоянно развивающаяся становятся гарантией выживания в будущем. И этот подход формирует тот идеальный образ сотрудника, который совпадает с описанием менеджера, прошедшего спиритуалистический тренинг: «Нью-эйджевский менеджер (после соответствующего тренинга) пропитан „новыми“ качествами и добродетелями, новыми в том смысле, что они отличаются от тех, которые были у него на прошлом, не просветленном рабочем месте. Он должен обладать внутренней мудростью, аутентичной креативностью, ответственностью, подлинной энергией, любовью и так далее. Более того, сама по себе работа обычно видится как служение или как „среда для роста“» (Heelas, 1999: 65).

Новая спиритуалистическая рациональность и опрокидывание традиции

Помимо культа самости и оправдания неопределенности как замены концепции призвания мы можем провести и достаточно прямые аналогии нью-эйджа и протестантской этики в таких аспектах, как рационализм и критика традиционных, прежде всего социальных и экономических, практик. И именно в последнем случае достаточно четко проявляется прямое родство позднекапиталистического духа и современного спиритуализма.

Критика модерна — именно в качестве современности, вне зависимости от того, какие конкретно термины используются для ее наименования, — строится в значительной степени на признании факта разрушения традиционных иерархических структур в культурной и научной сфере. В этой связи характерно, например, использование Хабермасом термина «антимодерн» (Habermas, Ben-Habib, 1981: 3).

Не вдаваясь в подробности относительно того, насколько рационален в своих основаниях именно поздний модерн, мы, однако, можем утверждать, что непосредственно нью-эйдж как неотъемлемая часть повседневной культуры современности по сути своей крайне рационалистичен в своих базовых установках. В данном случае можно вспомнить употребленный Гербертом Маркузе (Маркузе, 2003) термин «операциональная рациональность». Феномен «операциональной рацио-

нальности» проявляется прежде всего в том, что при достаточно большом внимании, которое может оказываться конкретным «духовным» практикам (наиболее известны йога и различные формы медитации), сами материнские религиозные системы, из которых подобные практики взяты, часто даже не упоминаются. Йога потеряла для массового потребителя какие-либо религиозные коннотации и превратилась в разновидность модного фитнеса, используемого даже в армейской среде¹⁵ и представленного на рынке группой брендов (Jain, 2019: 73). Подобным же образом развивается индустрия буддийской медитации, фактически редуцировавшая древнюю религиозную практику, ранее доступную в основном монахам (Braun, 2014), до формата упражнений для релаксации и концентрации внимания, практиковать которые можно даже с помощью мобильных приложений.

Нью-эйджевская сакрализация самости ведет, по сути, к «сакрализации повседневности» как таковой (Redden, 2011), когда вся активность человека подчинена задаче достижения успеха. Нью-эйдж переключает внимание с внешней, социальной проблематики на самость, внутренний мир индивида, предпочитая индивидуальное переживание конвенциальному знанию (Hammer, 2010). Как отмечает Ханеграаф, «основополагающий миф нью-эйджевской религии — неограниченная спиритуалистическая эволюция, в которой самость обучается на основе собственного опыта в созданных ей самой реальностях, — должен быть понят как абсолютно рационалистический» (Hanegraaff, 1999: 158). Иными словами, весь нарратив, так или иначе связанный с достижением успеха, несмотря на часто внешне иррациональную форму, предельно рационален именно с операциональной точки зрения. И здесь нельзя не вспомнить утилитарные основания жизненных правил Франклина, описанные Вебером (1990: 74).

Далее. Крайне важен еще один аспект спиритуалистической идеологии, тесно перекликающийся как с раннекапиталистическим духом, так и с особенностями современного капитализма, а именно: опрокидывание традиции. Согласно Веберу, «первым противником, с которым пришлось столкнуться „духу“ капитализма и который являл собой определенный стиль жизни, нормативно обусловленный и выступающий в „этическом“ обличье, был тип восприятия и поведения, который может быть назван традиционализмом» (Вебер, 1990: 80). В случае же духа нового капитализма и нью-эйджа как отражения этого духа мы можем наблюдать очень похожее сопротивление традиционализму, но только в качестве этого самого традиционализма выступает уже привычный, «традиционный» промышленный капитализм. И здесь зачастую можно встретить прямое обращение к идеям немецкого социолога, содержащее чрезвычайно вольные трактовки его теоретических построений. Например, авторы статьи в журнале «Harvard Business Review» утверждают, что, по Веберу, техническая рациональность имела свое идеальное воплощение в бюрократии, чьим символом стал «гитлеровский лейтенант»

15. В частности, в материале на сайте телеканала Министерства обороны «Звезда», посвященном российско-индийским учениям «Индра-2018», упоминаются занятия «традиционной индийской гимнастикой»: <https://tvzvezda.ru/news/forces/content/201811241022-rhz9.htm>

Адольф Эйхман — просто «хороший бюрократ». И «единственной силой, которая, как верил Вебер, могла противостоять бюрократизации, было харизматическое лидерство» (Goffee, Jones, 2000: 64).

Примечательно здесь то, что речь в процитированной статье идет не о политических или социальных процессах, а о корпоративном лидерстве, о новом типе руководителя компании. Как мы видели ранее, в литературе по менеджменту присутствует не просто противопоставление хороших и плохих методов управления: постоянно выделяются резко отрицательное старое и сугубо позитивное новое. Если традиционно управляемый, вертикально выстроенный бизнес предполагает наличие строгой иерархии и системы поощрений и наказаний, то современный капитализм претендует на создание горизонтальной, сетевой структуры, когда «новые методы организации ведут к разрушению бюрократической тюрьмы» (Болтански; Кяпелло, 2011: 177).

В случае нью-эйджа на противостояние старого и нового указывает уже сам этот термин, отсылающий к концепции наступления новой справедливой и прогрессивной «Эры Водолея», противостоящей старой, жесткой «эрэ Рыб», ассоциирующейся с уходящим христианством (Ferguson, 1981). Для спиритуализма характерно противопоставление «нового знания», «новой науки» и старой, отжившей реальности, проявляющееся в том числе в упоминавшихся ранее представлениях об обществе, «индоктринированном», испорченном истеблишментом. «Новое знание» нью-эйджа открыто сталкивается со стандартизированной наукой модерна, не учитывающей потребностей индивида. Представители «новой науки» предполагают сравнивать «новое» или «позитивное» знание и «старое», в котором человек воспринимается как своего рода машина (Lucas, 1996: 87).

Это может быть антиптививочное движение с его идеей о том, что конвенциональная медицина инвалидизирует пациента, превращая его в хронического потребителя продукции фармацевтических компаний (Коток, 2008). Это может быть холистическая педагогика, полная жестких инвектив в адрес массового образования, якобы превращающего детей в послушных невротизированных винтиков (Hunt; Hunt, 2008), и т. д. В некоторых случаях противопоставление рационализма Нового времени и более прогрессивной новой науки проговаривается открыто, например, в работах признанного гуру нью-эйджа Фритьофа Капры:

Картезианское разделение духовного и материального, а также механистическое мировоззрение оказали одновременно и позитивное, и негативное влияние на человечество. Они были полезны для развития классической механики и техники, но отрицательно воздействовали на цивилизацию. Поэтому так интересно наблюдать, как наука XX в., появившаяся на свет в результате картезианского разделения и доминирования механистического подхода, преодолевает их ограниченность и возвращается к идее единства материального и идеального, высказанной древними философами Греции и Востока. (Капра, 1995: 2)

Дискурс отрицания традиций и выстраивания новой системы ценностей со стороны как бизнеса, так и нью-эйджа соединяется, в частности, в корпоративной культуре высокотехнологичных компаний, в том числе расположенных в Калифорнийской Кремниевой долине. Одним из проявлений этого объединения является дигитализация нью-эйджа, проявляющаяся в так называемой кибер-спиритуальности, которую Ханеграаф называет *New Edge* (Hanegraaff, 1996: 11). В частности, сторонники этого направления считают киберпространство «новым платоновским домом для ума и сердца», «новым Иерусалимом» или даже «раем» (Zandbergen, 2010: 163).

Таким образом, в качестве феноменов позднего модерна и нью-эйджа, и современный капитализм очевидным образом несут достаточно четкий месседж со-противления предшествующим им культурным формам. К данной ситуации применимо замечание Скотта Лэша о том, что «новый постиндустриальный средний класс» таким образом может быть вовлечен в своего рода борьбу со старыми доминирующими группами, а в качестве средства в этой борьбе он использует постмодернистские культурные ценности (Lash, 1990: 21).

Заключение

Как уже было отмечено ранее, наивно предполагать, что спиритуализм может быть прямым аналогом веберовской протестантской этики, конструирующей ми-роощущение, позволяющее впоследствии появиться капиталистической экономике. Нью-эйдж даже не предшествует, а соприсутствует с новым капитализмом, являясь, как и он в целом, порождением позднего модерна.

Однако можно утверждать, что тесно связанные друг с другом внутри спиритуалистического дискурса представления о необходимости развития *Self* и адаптации к ситуации неопределенности являются концепциями, прямо отражающими дух времени и важные особенности современного капитализма. Саморазвитие и креативность, столь поощряемые современной экономикой, могут выступать в качестве аналога веберовской идеи призыва как важного фактора развития капиталистического духа. Вместо труда как самоцели, «хорошо исполненного долга» появляется труд как экспрессия самости и внутреннего развития. Это не просто работа ради работы, это спонтанное внутреннее творчество, направленное на реализацию креативных идей.

Кроме того, и нью-эйджевский и позднекапиталистический дискурсы во многом повторяют революционный дух раннего протестантизма. В случае нью-эйджевского спиритуализма это проявляется в апелляции к необходимости слома прежнего социального и экономического порядка, который видится ригидным, сдерживающим развитие личности и спонтанное проявление творчества. Как отмечает Ханеграаф, для нью-эйджа характерен последовательный критицизм в отношении того, что «воспринимается в качестве доминирующих ценностей

западной культуры вообще, и современного западного общества, в частности» (Hanegraaff, 1996: 515)

Немаловажно также и то, что за декларируемым стремлением к достижению успеха не всегда стоит желание приобретения богатства: ключевым в спиритуалистическом дискурсе скорее является стремление к достижению самореализации, которая часто видится таковой именно через призму материального успеха.

Сакрализация внутреннего мира — способ адаптации к неустойчивой, «текучей» природе модерна, в которой как отдельные люди, так и целые организации уже не могут (как минимум, полностью) полагаться на какие бы то ни было устойчивые структуры (в первую очередь в экономической сфере, но не только в ней)¹⁶. Спиритуалистическое мировоззрение позволяет, погрузившись во внутренний мир, сконцентрироваться на важнейшей задаче сохранения и приумножении внутренних ресурсов, в первую очередь за счет развития таких качеств, как самодисциплина, эмпатия, стремление к постоянному саморазвитию и расширению границ понимания.

Таким образом, нью-эйдж если и не является единственным источником духа позднего капитализма, то совершенно точно отражает этот дух и способствует развитию специфической трудовой этики, направленной на постоянное самосовершенствование, необходимое как отдельным индивидам, так и целым компаниям в условиях все усиливающейся конкуренции на рынке. В этом смысле спиритуалистическая трудовая этика напоминает протестантскую этику. Как отмечает Вебер, говоря о деятелях раннего протестантизма, таких как С. Менно, Дж. Фокс и Дж. Уэсли: «Спасение души, и только оно, было основной целью их жизни и деятельности. В нем и следует искать корни этических целей и практических воздействий их учений» (Вебер, 1990: 105). В случае же спиритуализма раскрытие потенциала, самости, полное развитие личности можно определить в качестве некой идеальной цели. Дух предпринимателей позднего капитализма все менее связан с простым зарабатыванием денег, но все более — с осознанием собственной уникальности, поиском миссии, цели и т. д. Как подчеркивал Пол Хилас, для «뉴-에이джevского менеджера» работа видится как «служение или средство для роста», то есть деятельность воспринимается прежде всего как инвестиция в себя.

И последнее. Как отмечают Болтански и Кьяпелло (Болтански, Кьяпелло, 2011: 205), новая экономическая реальность, воплощающаяся в том, что они называют «проектным градом»¹⁷, создается непосредственно на наших глазах, по крайней мере, в развитых индустриальных странах. Последствия этих изменений можно наблюдать уже сейчас. В этом смысле спиритуалистическая этика, равно как и этика протестантская в XVI–XVII веках, лишь формирует будущее капитализма или той экономической системы, которая может прийти ему на смену.

16. На самом деле описанные в статье принципы управления, в том числе так называемое «спиритуалистическое лидерство», предлагаются применять не только и не столько в бизнесе, но и по отношению к любым организациям, например, школам: <https://www.iispiritualleadership.com/wp-content/uploads/docs/SLTAOMPeggy0106.pdf>.

17. Подробнее о «социологии градов»: Наумова, 2014.

Литература

- Бауман З. (2005). Индивидуализированное общество / Пер. с англ. под ред. В. Л. Иноzemцева. М.: Логос.
- Бергер П. (2012). Фальсифицированная секуляризация. Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 2. С. 8–20.
- Бодрийяр Ж. (2006). Общество потребления: его мифы и структуры / Пер. с франц. Е. А. Самарской. М.: Республика.
- Болтански Л., Кьянелло Э. (2011). Новый дух капитализма / Пер. с франц. под общ. ред. С. Фокина. М.: Новое литературное обозрение.
- Бюдженталь Д. (1998). Наука быть живым: диалоги между терапевтом и пациентами в гуманистической терапии / Пер. с англ. А. Б. Фенько. М.: Класс.
- Вебер М. (1990). Протестантская этика и дух капитализма / Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 44–344.
- Вирно П. (2015). Грамматика множества: к анализу форм современной жизни / Пер. с ит. А. Петровой. М.: Ад Маргинем.
- Гоулман Д. (2013). Эмоциональный интеллект в бизнесе / Пер. с англ. А. П. Исаевой. М.: Манн, Иванов и Фарбер.
- Друкер П. (2004). Энциклопедия менеджмента / Пер. с англ. О. Л. Пелявского. М.: Вильямс.
- Забаев И. (2018). Религия и экономика: можем ли мы все еще опираться на Макса Вебера? // Социологическое обозрение. Т. 17. № 3. С. 107–148.
- Канпа Ф. (1994). Дао физики / Пер. с англ. П. Л. Гроховского. М.: Орис.
- Коток А. (2008). Беспощадная иммунизация: правда о прививках. Новосибирск: Гомеопатическая книга.
- Кэтс де Врис М. (2007). Мистика лидерства: развитие эмоционального интеллекта / Пер. с англ. М. Шалуновой. М: Альпина бизнес букс.
- Луман Н. (2011). Общество общества: Общество как социальная система. Медиа коммуникации. Эволюция / Пер. с нем. А. Антоновского, А. Глухова, О. Никифорова. М: Логос.
- Маркузе Г. (2003). Одномерный человек // Маркузе Г. Эрос и цивилизация. Одномерный человек / Пер. с англ. А. А. Юдина. М.: АСТ. С. 251–515.
- Наумова Е. (2014). Социология «градов» Л. Болтански и Л. Тевено и «режимы вовлеченности» в капитализм // Социологическое обозрение. Т. 13. № 3. С. 246–251.
- Толле Э. (2017). Сила настоящего: руководство к духовному пробуждению / Пер. с англ. И. Е. Мелдрис. М.: София.
- Узланер Д. (2008). Расколдовывание дискурса: «религиозное» и «светское» в языке нового времени // Логос. № 4. С. 140–159.
- Франкл В. (1990). Человек в поисках смысла / Пер. с англ. и нем. Л. Я. Гозмана и Д. А. Леонтьева. М.: Прогресс.
- Albanese C. (2006). A Republic of Mind and Spirit. A Cultural History of American Metaphysical Religion. New Heaven: Yale University Press.

- Aldred L.* (2002). «Money is Just Spiritual Energy»: Incorporating the New Age // *Journal of Popular Culture*. Vol. 35. № 4. P. 61–74.
- Aupers S., Houtman D.* (2010). Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality // *Aupers S., Houtman D.* (eds.). *Religions of Modernity Relocating the Sacred to the Self and the Digital*. Leiden: Brill. P. 135–160.
- Berger P. L.* (2010). Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today // *The Review of Faith and International Affairs*. Vol. 8. № 4. P. 3–9.
- Braun E.* (2014). Meditation en Masse: How Colonialism Sparked the Global Vipassana Movement // *Tricycle*. Spring. P. 56–62.
- Bruce S.* (2002). *God is Dead: Secularization in the West*. Oxford: Blackwell.
- Bruce S.* (2011). *Secularization: In Defence of an Unfashionable Theory*. Oxford: Oxford University Press.
- Bruhns H.* (2006). Max Weber's «Basic Concepts» in the Context of His Studies in Economic History // *Max Weber Studies*. Beiheft 1. P. 39–69.
- Carrette J., King R.* (2005). *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*. L.: Routledge.
- Cipriani R.* (2017). *Diffused Religion: Beyond Secularization*. Cham: Palgrave Macmillan.
- Davie G.* (1995). *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*. Oxford: Blackwell.
- Douglas M., Isherwood B.* (1996). *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*. L.: Routledge.
- Drury N.* (2004). *The New Age: Searching for the Spiritual Self*. L.: Thames & Hudson.
- Falk P., Campbell C.* (1997). Introduction // *Falk P., Campbell C.* (eds.). *The Shopping Experience*. L.: SAGE. P. 1–14.
- Farias M., Lalljee M.* (2008). Holistic Individualism in the Age of Aquarius: Measuring Individualism/Collectivism in New Age, Catholic, and Atheist/Agnostic Groups // *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 47. № 2. P. 277–289.
- Ferguson M.* (1981). *The Aquarian Conspiracy: Personal and Social Transformation in the 80s*. L.: Routledge & Keagan Paul.
- Fonneland T.* (2012). Spiritual Entrepreneurship in a Northern Landscape: Spirituality, Tourism and Politics // *Temenos*. Vol. 48. № 2. P. 155–178.
- Fuller R. C.* (2001). Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America. Oxford: Oxford University Press.
- Giddens A.* (1991). *Modernity and Self-Identity*. Cambridge: Polity Press.
- Goffee R., Jones G.* (2000). Why Should Anyone Led by You? // *Harvard Business Review*. September-October. P. 63–70.
- Habermas J.* (2006). Religion in the Public Sphere // *European Journal of Philosophy*. Vol. 14. № 1. P. 1–25.
- Habermas J., Ben-Habib S.* (1981). Modernity versus Postmodernity // *New German Critique*. № 22. P. 3–14.

- Hammer O.* (2010). *I Did it My Way?: Individual Choice and Social Conformity in New Age Religion* // *Aupers S., Houtman D.* (eds.). *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*. Leiden: Brill. P. 49–68.
- Hanegraaff W. J.* (1996). *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*. Leiden: Brill.
- Hanegraaff W. J.* (1999). *New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective* // *Social Compass*. Vol. 46. № 2. P. 145–160.
- Heelas P.* (1994). *The Limits of Consumption and the Post-Modern «Religion» of the New Age* // *Abercrombie N., Keat R., Whiteley N.* (eds.). *The Authority of the Consumer*. L.: Routledge. P. 94–108.
- Heelas P.* (1996). *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas P.* (1999). *Prosperity and the New Age Movement: The Efficacy of Spiritual Economics* // *Wilson B., Cresswell J.* (eds.). *New Religious Movements: Challenge and Response*. L.: Routledge. P. 51–77.
- Heelas P.* (2007). *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*. Oxford: Blackwell.
- Heelas P., Woodhead L.* (2005). *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell.
- Hicks E., Hicks J.* (2010). *Getting into the Vortex*. Calsbad: Hay House.
- Horie N.* (2009–2011). *Spirituality and the Spiritual in Japan: Translation and Transformation* // *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies*. Vol. 5. P. 66–81.
- Hunt J., Hunt J.* (2008). *The Unschooling Unmanual*. Salt Spring Island: Natural Child Project.
- Jain A.* (2019). *Selling Yoga: From Counterculture to Pop Culture*. Oxford: Oxford University Press.
- Lash S.* (1990). *Sociology of Postmodernism*. L.: Routledge.
- Lau K.* (2000). *New Age Capitalism: Making Money East of Eden*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lucas E.* (1996). *Science and the New Age Challenge*. Leicester: IPV.
- Luckmann T.* (1967). *The Invisible Religion: The Problem of Modern Society*. N. Y.: Macmillan.
- Lyon D.* (1993). *A Bit of a Circus: Notes on Postmodernity and New Age* // *Religion*. Vol. 23. № 2. P. 117–126.
- Maffesoli M.* (1996). *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*. L.: SAGE.
- Mitroff D., Mitroff I.* (2012). *Fables and the Art of Leadership Applying the Wisdom of Mister Rogers to the Workplace*. L.: Palgrave Macmillan.
- Mitroff I., Denton E.* (2013). *A Spiritual Audit of Corporate America: A Hard Look at Spirituality, Religion, and Values in the Workplace*. San Francisco: Jossey-Bass.
- Partridge C.* (2007). *The Re-enchantment of the West: Alternative Spiritualties, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*. L.: T&T Clark.

- Pellicani L.* (1988). Weber and the Myth of Calvinism // *Telos*. № 75. P. 57–85.
- Possamai A.* (2001). Not the New Age: Perennism and Spiritual Knowledges // *Australian Religion Studies Review*. Vol. 14. № 1. P. 82–96.
- Possamai A.* (2003). Alternative Spiritualities and the Cultural Logic of Late Capitalism // *Culture and Religion*. Vol. 4. № 1. P. 31–45.
- Ramstedt M.* (2007). New Age and Business // *Kemp D., Lewis J. R.* (eds.). *Handbook of New Age*. Leiden: Brill. P. 185–205.
- Ray S.* (1990). *How to Be Chic, Fabulous, and Live Forever*. Berkeley: Celestial Arts.
- Redden G.* (2011). Religion, Cultural Studies and New Age Sacralization of Everyday Life // *European Journal of Cultural Studies*. Vol. 14. № 6. P. 649–663.
- Redden G.* (2016). Revisiting the Spiritual Supermarket: Does the Commodification of Spirituality Necessarily Devalue It? // *Culture and Religion*. Vol. 17. № 2. P. 231–249.
- Roof W. C.* (2001). *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*. Princeton: Princeton University Press.
- Ruah-Midbar M.* (2012). Current Jewish Spiritualities in Israel: A New Age // *Modern Judaism*. Vol. 32. № 1. P. 102–124.
- Sutcliffe S.* (2003). *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. L.: Routledge.
- Sutcliffe S., Bowman M.* (2000). Introduction // *Sutcliffe S., Bowman M.* (eds.). *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press. P. 1–13.
- Tingay K.* (2000). Madame Blavatsky's Children: Theosophy and Its Heirs Tingay. // *Sutcliffe S., Bowman M.* (eds.). *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press. P. 37–50.
- Tucker J.* (2002). New Age Religion and the Cult of the Self // *Society*. Vol. 39. № 2. P. 46–51.
- Tumber C.* (2002). American Feminism and the Birth of New Age Spirituality: Searching for the Higher Self, 1875–1915. Lanham: Rowman & Littlefield.
- York M.* (2001). New Age Commodification and Appropriation of Spirituality // *Journal of Contemporary Religion*. Vol. 16. № 3. P. 361–372.
- Zandbergen D.* (2010). Silicon Valley New Age: The Co-consumption of the Digital and the Sacred // *Aupers S., Houtman D.* (eds.). *Religions of Modernity: Relocating the Sacred to the Self and the Digital*. Leiden: Brill. P. 161–186.

The Spiritual Ethic and the Spirit of Late Capitalism

Mikhail Dobrovolskiy

Graduate Student, Graduate School of Philosophy, National Research University — Higher School of Economics

Address: Myasnitskaya str., 20. Moscow, Russian Federation 101000

E-mail: mdobrster@gmail.com

The classical Weberian concept of disenchantment with the world has been criticized during the last several decades. However, this paper proceeds from the assumption that today it is possible to find a modern analogue of the protestant ethic, which helps to create a new version of capitalism. It is typical for late, or "liquid", modernity to create an atmosphere of total uncertainty, which affects both individuals and organizations, in particular in the business sphere. The modern sacralization of the self, embodied in the discourse of New Age spirituality, takes place along with the shrinking of the public space and the expansion of the consumer society. On the one hand, the celebration of self-development helps individuals to deal with the condition of existential insecurity created by late modernity, and to construct a new behavioral ethic, implying an investment in their own personal growth. On the other hand, such an ideology allows business to adapt to the new, chaotic market reality. A "spiritual manager" inspires their staff to be more creative and pro-active. He or she is a visionary who acts not only for profit, but also for the sake of a mission. Thus, if the initial goal of Weberian Protestantism was salvation, modern spirituality concentrates on self-development in a profane reality because the self becomes the only valuable commodity.

Keywords: Protestant ethic, spirituality, New Age, late capitalism, self, uncertainty

References

- Albanese C. (2006) *A Republic of Mind and Spirit: A Cultural History of American Meta-physical Religion*, New Heaven: Yale University Press.
- Aldred L. (2002) "Money is Just Spiritual Energy": Incorporating the New Age. *Journal of Popular Culture*, vol. 35, no 4, pp. 61–74.
- Aupers S., Houtman D. (2010) Beyond the Spiritual Supermarket: The Social and Public Significance of New Age Spirituality. *Religions of Modernity Relocating the Sacred to the Self and the Digital* (eds. S. Aupers, D. Houtman), Leiden: Brill, pp. 135–160.
- Baudrillard J. (2006) *Obshhestvo potrebleniya: ego mify i struktury* [Consumer Society], Moscow: Respublika.
- Bauman Z. (2005) *Individualizirovannoe obshhestvo* [The Individualized Society], Moscow: Logos.
- Berger P. (2012) Fal'sificirovannaja sekuljarizacija [Secularization Falsified]. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, no 2, pp. 8–20.
- Berger P. (2010) Max Weber is Alive and Well, and Living in Guatemala: The Protestant Ethic Today. *The Review of Faith & International Affairs*, vol. 8, no 4, pp. 3–9.
- Boltanski L., Chiapello E. (2011) *Novyj duh kapitalizma* [The New Spirit of Capitalism], Moscow: New Literary Observer.
- Braun E. (2014) Meditation en Masse: How Colonialism Sparked the Global Vipassana Movement. *Tricycle*, Spring, pp. 56–62.
- Bruce S. (2002) *God is Dead: Secularization in the West*, Oxford: Blackwell.
- Bruce S. (2011) *Secularization: In Defense of an Unfashionable Theory*, Oxford: Oxford University Press.
- Bruhns H. (2006) Max Weber's "Basic Concepts" in the Context of His Studies in Economic History. *Max Weber Studies*, Beiheft 1, pp. 39–69.
- Bugental J. (1998) *Nauka byt' zhivym: dialogi mezhdu terapeutom i pacientami v gumanisticheskoy terapii* [The Search for Existential Identity: Patient–Therapist Dialogues in Humanistic Psychotherapy], Moscow: Klass.
- Capra F. (1994) *Dao fiziki* [The Tao of the Physics], Moscow: Oris.
- Carrette J., King R. (2005) *Selling Spirituality: The Silent Takeover of Religion*, London: Routledge.
- Cipriani R. (2017) *Diffused Religion: Beyond Secularization*, Cham: Palgrave Macmillan.
- Davie G. (1994) *Religion in Britain since 1945: Believing without Belonging*, Oxford: Blackwell.
- Douglas M., Isherwood B. (1996) *The World of Goods: Towards an Anthropology of Consumption*, London: Routledge.
- Drucker P. (2004) *Jenciklopedija menedzhmenta* [The Essential Drucker: The Best of Sixty Years of Peter Drucker's Essential Writings on Management], Moscow: Wiliams.
- Drury N. (2004) *The New Age: Searching for the Spiritual Self*, London: Thames and Hudson.

- Falk P., Campbell C. (1997) Introduction. *The Shopping Experience* (eds. S. Aupers, D. Houtman), London: SAGE, pp. 1–14.
- Farias, M., Lalljee, M. (2008) Holistic Individualism in the Age of Aquarius: Measuring Individualism/Collectivism in New Age, Catholic, and Atheist/Agnostic Groups. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 47, no 2, pp. 277–289.
- Ferguson M. (1981) *The Aquarian Conspiracy. Personal and Social Transformation in the 80s*, London: Routledge & Keagan Paul.
- Fonneland, T. (2012) Spiritual Entrepreneurship in a Northern Landscape: Spirituality, Tourism and Politics. *Temenos*, vol. 48, no 2, pp. 155–178.
- Frankl V. (1990) *Chelovek v poiskah smysla* [Man's Search for Meaning], Moscow: Progress.
- Fuller R. C. (2001) *Spiritual, But Not Religious: Understanding Unchurched America*, Oxford: Oxford University Press.
- Giddens A. (1991) *Modernity and Self-Identity*, Cambridge: Polity Press.
- Goffee R., Jones G. (2000) Why Should Anyone Led by You?. *Harvard Business Review*, September–October, pp. 63–70.
- Goleman D. (2013) *Jemocional'nyj intellekt v biznese* [Emotional Intelligence in Business], Moscow: Mann, Ivanov i Farber.
- Habermas J. (2006) Religion in the Public Sphere. *European Journal of Philosophy*, vol. 14, no 1, pp. 1–25.
- Habermas J., Ben-Habib S. (1981) Modernity versus Postmodernity. *New German Critique*, no 22, pp. 3–14.
- Hammer O. (2010) I Did it my Way? Individual Choice and Social Conformity in New Age Religion. *Religions of Modernity Relocating the Sacred to the Self and the Digital* (eds. S. Aupers, D. Houtman), Leiden: Brill, pp. 49–68.
- Hanegraaff W. J. (1996) *New Age Religion and Western Culture: Esotericism in the Mirror of Secular Thought*, Leiden: Brill.
- Hanegraaff W. (1999) New Age Spiritualities as Secular Religion: A Historian's Perspective. *Social Compass*, vol. 46, no 2, pp. 145–160.
- Heelas P. (1994) The Limits of Consumption and the Post-Modern "Religion" of the New Age. *The Authority of the Consumer* (eds. N. Abercrombie, R. Keat, N. Whiteley), London: Routledge, pp. 94–108.
- Heelas P. (1996) *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*, Oxford: Blackwell.
- Heelas P. (1999) Prosperity and the New Age Movement: The Efficacy of Spiritual Economics. *New Religious Movements: Challenge and Response* (eds. B. Wilson, J. Cresswell), London: Routledge, pp. 51–77.
- Heelas P. (2007) *Spiritualities of Life: New Age Romanticism and Consumptive Capitalism*, Oxford: Blackwell.
- Heelas P., Woodhead L. (2005) *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*, Oxford: Blackwell.
- Hicks E., Hicks, J. (2010) *Getting into the Vortex*, Calsbad: Hay House.
- Horie N. (2009–2011) Spirituality and the Spiritual in Japan: Translation and Transformation. *Journal of Alternative Spiritualities and New Age Studies*, vol. 5, pp. 66–81.
- Hunt J., Hunt J., (2008) *The Unschooling Unmanual*, Salt Spring Island: Natural Child Project.
- Jain A. (2019) *Selling Yoga: From Counterculture to Pop Culture*, Oxford: Oxford University Press.
- Kets de Vries M. (2007) *Mistika liderstva: razvitiye jemocional'nogo intellekta* [The Leadership Mystique: A User's Manual for the Human Enterprise], Moscow: Alpina Business Books.
- Kotok A. (2008) *Besposhhadnaja immunizacija: pravda o privivkah* [Ruthless Immunization: The Truth about Vaccinations], Novosibirsk: Gomeopaticheskaya kniga.
- Lash S. (1990) *Sociology of Postmodernism*, London: Routledge.
- Lau K. (2000) *New Age Capitalism: Making Money East of Eden*, Philadelphia: University of Pennsylvania Press.
- Lucas E. (1996) *Science and the New Age Challenge*, Leicester: IPV.
- Luckmann T. (1967) *The Invisible Religion: The Problem of Modern Society*, New York: Macmillan.

- Luhman N. (2011) *Obshhestvo obshhestva: Obshhestvo kak social'naja sistema. Media kommunikacii. Jevoljucija* [Society of Society: Society as Social System. Media Communications. Evolution], Moscow: Logos.
- Lyon D. (1993) A Bit of a Circus: Notes on Postmodernity and New Age. *Religion*, vol. 23, no 2, pp. 117–126.
- Maffesoli M. (1996) *The Time of the Tribes: The Decline of Individualism in Mass Society*, London: SAGE.
- Marcuse G. (2003) *Odnomernyj chelovek* [One-Dimensional Man]. *Eros i civilizacija. Odnomernyj chelovek* [Eros and Civilization. One-Dimensional Man], Moscow: AST, pp. 251–515.
- Mitroff D., Mitroff I. (2012) *Fables and the Art of Leadership Applying the Wisdom of Mister Rogers to the Workplace*, New York: Palgrave Macmillan.
- Mitroff I., Denton E. (2013) *A Spiritual Audit of Corporate America: A Hard Look at Spirituality, Religion, and Values in the Workplace*, San Francisco: Jossey-Bass Publishers.
- Naumova E. (2014) Sociologija "gradov" L. Boltanski i L. Teveno i "rezhimy vovlechennosti" v kapitalizm [Luc Boltanski and Laurent Thévenot's Sociology of "Worlds" and "Regimes of Engagement" with Capitalism]. *Russian Sociological Review*, vol. 13, no 3, pp. 246–251.
- Partridge C. (2007) *The Re-enchantment of the West: Alternative Spiritualties, Sacralization, Popular Culture, and Occulture*, London: T&T Clark.
- Pellicani, L. (1988) Weber and the Myth of Calvinism. *Telos*, no 75, pp. 57–85.
- Possamai A. (2001) Not the New Age: Perennialism and Spiritual Knowledges. *Australian Religion Studies Review*, vol. 14, no 1, pp. 82–96.
- Possamai A. (2003) Alternative Spiritualties and the Cultural Logic of Late Capitalism. *Culture and Religion*, vol. 4, no 1, pp. 31–45.
- Ramstedt M. (2007) New Age and Business. *Handbook of New Age* (eds. D. Kemp, J. R. Lewis), Leiden: Brill, pp. 185–205.
- Ray S. (1990) *How to Be Chic, Fabulous, and Live Forever*, Berkeley: Celestial Arts.
- Redden G. (2011) Religion, Cultural Studies and New Age Sacralization of Everyday Life. *European Journal of Cultural Studies*, vol. 14, no 6, pp. 649–663.
- Redden G. (2016). Revisiting the Spiritual Supermarket: Does the Commodification of Spirituality Necessarily Devalue It?. *Culture and Religion*, vol. 17, no 2, pp. 231–249.
- Roof W. C. (2001) *Spiritual Marketplace: Baby Boomers and the Remaking of American Religion*, Princeton: Princeton University Press.
- Ruah-Midbar M. (2012) Current Jewish Spiritualties in Israel: A New Age. *Modern Judaism*, vol. 32, no 1, pp. 102–124.
- Sutcliffe S. (2003) *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*, London: Routledge.
- Sutcliffe S., Bowman M. (2000). Introduction. *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* (eds. S. Sutcliffe, M. Bowman), Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 1–13.
- Tingay K. (2000) Madame Blavatsky's Children: Theosophy and Its Heirs. *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality* (eds. S. Sutcliffe, M. Bowman), Edinburgh: Edinburgh University Press, pp. 37–50.
- Tolle E. (2017) *Sila nastojashhego: rukovodstvo k duhovnomu probuzhdeniju* [The Power of Now: A Guide to Spiritual Enlightenment], Moscow: Sophia.
- Tucker J. (2002) New Age Religion and the Cult of the Self. *Society*, vol. 39, no 2, pp. 46–51.
- Tumber C. (2002) *American Feminism and the Birth of New Age Spirituality. Searching for the Higher Self, 1875–1915*, Lanham: Rowman & Littlefield.
- Uzlaner D. (2008) Raskoldovyanie diskursa: "religioznoe" i "svetskoe" v jazyke novogo vremeni [Disenchantment Discourse: "Religious" and "Secular" in the Language of the New Time]. *Logos*, no 4, pp. 140–159.
- Virno P. (2015) *Grammatika mnozhestva: k analizu form sovremennoj zhizni* [A Grammar of the Multitude: For an Analysis of Contemporary Forms of Life], Moscow: Ad Marginem.
- Weber M. (1990) Protestantskaja jetika i duh kapitalizma [The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism]. *Izbrannye proizvedenija* [Collected Works], Moscow: Progress, pp. 44–344.
- York M. (2001) New Age Commodification and Appropriation of Spirituality. *Journal of Contemporary Religion*, vol. 16, no 3, pp. 361–372.

- Zabaev I. (2018) Religija i jekonomika: mozhem li my vse eshhe opirat'sja na Maksa Vebera? [Religion and Economics: Can We Still Rely on Max Weber?] *Russian Sociological Review*, vol. 17, no 3, pp. 107–148.
- Zandbergen D. (2010) Silicon Valley New Age: The Co-Consumption of the Digital and the Sacred. *Religions of Modernity Relocating the Sacred to the Self and the Digital* (eds. S. Aupers, D. Houtman), Leiden: Brill, pp. 161–186.