

Религия и экономика: можем ли мы все еще опираться на Макса Вебера?*

Иван Забаев

Кандидат социологических наук, доцент кафедры философии религии
и религиозных аспектов культуры богословского факультета
Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета
Адрес: Лихов пер., д. 6, стр. 1, Москва, Российская Федерация 127051
E-mail: zabaev-iv@yandex.ru

В статье, в рамках логики, предложенной М. Вебером в «Протестантской этике и духе капитализма», делается попытка выделить ключевую для русского православия этическую категорию; категорию, которая могла бы выполнять ту же роль, что и *Beruf* (профессия/призвание) для анализа протестантизма и его потенциального влияния на формирование экономики. Делается попытка выделить данную категорию, опираясь на работы Вебера, посвященные анализу хозяйственной этики мировых религий. В частности, делается попытка интерпретации веберовской категоризации русского православия как «специфического мистицизма». Для расшифровки веберовского тезиса используются тексты Ф. Ницше и М. Шелера, в рамках заочной полемики которых и появляется веберовский тезис. Анализ текстов Вебера, Ницше и Шелера приводит к предположению, что подобной категорией может являться «смирение». В работах по социологии религии «смирение» используется Вебером для характеристики «мистицизма» в том же ключе, что и призвание для «аскетизма». Вместе с тем для построения типологии хозяйственных этик мировых религий Вебер переинтерпретирует учение Ницше о resentment. Для Ницше смирение часто оказывается синонимом resentment. В веберовской интерпретации тезис о resentment получил форму «теодицей страдания», в типологии которых смирение оказалось связанным с созерцанием, уходом от мира и т. д. — всем тем, что присуще мистицизму, как его понимал М. Вебер. Рецепция и критика тезиса о resentment была также осуществлена М. Шелером, который в своих работах смог противопоставить resentment и основную христианскую добродетель — смирение. Анализ заочной дискуссии Ф. Ницше, М. Вебера и М. Шелера о resentment и этике христианства позволил предложить типологию этик, как кажется, пригодную для построения гипотез о (потенциальном) влиянии православия на экономическую жизнь страны.

Ключевые слова: мистицизм, Вебер, Ницше, Шелер, смирение, призвание, хозяйственная этика, resentment, православие

I

В России начиная с постперестроечных времен активно дискутируется вопрос о модернизации страны, ускорении экономического роста, преобразовании в духе

© Забаев И. В., 2018

© Центр фундаментальной социологии, 2018

DOI: 10.17323/1728-192X-2018-3-107-148

* Статья подготовлена в рамках проекта «Экономика как проблема: теории границ экономического в политической и теологической мысли» при поддержке Фонда Развития ПСТГУ.

вестернизации ее политической и общественной жизни (Ясин, 2001; Ясин, Яковлев, 2004; Щербакова, 2010; Счастливая, 2011; Шмырова, 2010). Наряду с другими факторами анализируется и роль религии в развитии страны (Buss, 2003; Элбакян, Медведко, 2001; Ефремова, 2010; Ефремова, 2014; Сусоколов, Четырчинская, 2008; Савельев, Сусоколов, 2011; Сусоколов, 2009; Габдрахманова, 2010). Одним из важнейших является в этой связи вопрос о значении религии для социального и экономического развития. Поскольку экономика находилась в фокусе научного и общественного интереса, а марксистский, историко-материалистический подход перестал считаться единственно правильным, влияние базисных, производственных отношений на религию совершенно ушло из поля зрения исследователей модернизации, тогда как воздействие религии на общество вызывало значительный интерес. Как в России, так и в мире связи религии с экономикой обсуждаются в социальных науках с трех точек зрения. Во-первых, анализируется *прямое влияние* Церквей и религиозных организаций на экономику страны: сюда относятся, например, церковные доктрины по экономическим вопросам, нравственные правила и кодексы поведения в экономике (Novak, 1993; Hoffman, 2013); предоставление Церковью общественно значимых услуг (Merchel, 2008; Павлючкина, 2012; Орешина, 2016). Исследуется роль Церкви на рынке труда: например, католическая Caritas и лютеранская Diakonie являются крупными работодателями Германии (Schroeder, 2017). Церкви/религиозные организации могут выступать агентами экономического поля, формирующими спрос или предложение, пользующимися теми или иными налоговыми льготами и т. д. и, соответственно, вносящими определенный вклад в экономику общества (Митрохин, Эдельштейн, 2000; Owen, Taira, 2015; Hoge, 1996; Cadge, Wuthnow, 2003; Allahyari, 2000).

Во-вторых, изучается *непрямое влияние религии на экономику* различных стран. Здесь рассматриваются *социальные институты*, явные и неявные правила, которые возникают в тех или иных религиях и потом приживаются в более широкой социальной среде: например, создание трастовых фондов (Kuran, 2001; Salarzehi, Armesh, Nikbin, 2010), выдача беспроцентных кредитов для членов общин (Юдин, Орешина, 2016), развитие сетей дарообмена среди прихожан (Врублевская, 2016), вклад религиозных организаций в социальный капитал своих последователей (Putnam, 2000; Knack, Keefer, 1997; Greeley, 1997; Забаев, Орешина, Пруцкова, 2014), оценка деловой репутации членов религиозных организаций (Вебер, 1990б; Расков, 2012), формирование навыков, необходимых в тех или иных экономиках, борьба религиозных организаций с пороками, которые прямо влияют на уменьшение благосостояния семей и целых территорий (Martin, 1998; Martin, 1995), участие в религиозных общинах для сохранения семей и приумножения капитала (Gooren, 2001). Сюда же можно отнести и анализ деятельности религиозных организаций по формированию доверия людей друг к другу, к тем или иным институтам (Porta et al., 1996; Sosis, 2005; Welch et al., 2004) и т. д.

В-третьих, в рамках анализа *непрямого влияния* исследователи также разбирают воздействие религии на общество посредством формирования у последовате-

лей той или иной религии этики, ценностей, трудовой или хозяйственной мотивации. Классической работой этого третьего направления, повлиявшей вместе с тем и на развитие других направлений осмысления связи «религия — экономика», является исследование Макса Вебера «Протестантская этика и дух капитализма»¹.

II

Значение «Протестантской этики» трудно переоценить. За прошедшие сто лет по поводу «Протестантской этики» было написано очень много текстов по следующим основным направлениям:

- *Исторические опровержения.* Вебера много критиковали специалисты по истории религии и экономической истории (Fischer, 1978; Rachfahl, 1978). В таких работах проводится межстрановой анализ или разбираются отдельные «критические» случаи. Часто приводят в пример ситуацию в Шотландии, где кальвинизм был, а развитой капитализм не сложился (Samuelsson, 1961; Robertson, 1933; Fanfani, 1935; Delacroix, Nielsen, 2001; Mackinnon, 1988a; Mackinnon, 1988b; Marshal, 1979; Marshal, 1980b; Marshall, 1980a; Mutch, 2009; Mutch, 2012).
- *Прояснение, защита, комментирование тезиса Вебера* (Schluchter, 1988a; Schluchter, 1988b; Schluchter, 1995; Schluchter, 2009; Swatos, Boulder, 2005; Schluchter, Graf, 2005; Lehmann, Roth, 1995; Trevor-Roper, 1967; Tawney, 1926; Zafirovski, 2016; Zafirovski, 2013; Eisenstadt, 1968). Указанные выше авторы пытаются защитить методологию, использованную в «Протестантской этике», отделить теоретическую часть аргумента от исторической либо восстановить исторический и идейный контекст, в котором писалась работа.
- *Приложение веберовской логики* (с большей, но чаще с меньшей точностью) к разным странам. Авторы пытаются найти ответ на вопрос, какие религии порождали тот или иной экономический «дух» и способствовал ли он, в свою очередь, возникновению определенной экономической или общественно-политической практики (Collins, 1997; Нума, 1938; Stokes, 1975; Tamari, 1987;

1. Под «Протестантской этикой и духом капитализма» могут пониматься разные публикации. Основу известного сегодня текста составили статьи 1904–1905 годов. Несколько позже — в 1907–1910 годах — М. Вебер выпустил несколько текстов, отвечающих на критические замечания Ф. Рахфала и К. Фишера. Позже, переработав исходные статьи 1904–1905 годов и ответы на критические замечания 1907–1910-х («антикритику»), в первом томе «Собрания сочинений по социологии религии» (1920) Вебер выпустил следующий вариант «Протестантской этики и духа капитализма». В этот же том вошли еще два текста: «Предварительные замечания» (относящиеся ко всему трехтомнику) и написанные в 1906 году «Протестантские секты и дух капитализма». Иногда под «Протестантской этикой и духом капитализма» понимают собственно текст двух первых статей, иногда имеют в виду текст 1920 года вместе с «Предварительными замечаниями» и «Протестантскими сектами». Есть еще одна трактовка, весьма распространенная в наши дни: рассматривать вместе «Протестантскую этику и дух капитализма» 1920 года и «Предварительные замечания» к трехтомнику 1920-го. Именно эти тексты были объединены под одной обложкой в 1930 году в первом англоязычном издании «Протестантской этики», хотя, строго говоря, сам Вебер не компоновал текст подобным образом.

Bellah, 1963; Забаев, 2012; Martin, 1995). В более широкой перспективе сюда же можно отнести исследования, посвященные влиянию идей на формирование тех или иных социальных практик (Campbell, 1987; Bellah, 1957; Overman, 2011; Quinn, Crocker, 1999; Paretskaya, 2010; Parsons, 2014; Zafirovski, 2007; Gorski, 1993).

Веберовский текст содержит в себе две неравные по объему части: одна посвящена капитализму и его духу, другая — протестантской этике. Гораздо больше внимания исследователи, особенно желающие опровергнуть «веберовский тезис», уделяли первой части, существенно меньше — второй, этической (см.: Капелюшников, 2018; Samuelson, 1961). Остановимся подробно на второй части.

По мнению Вебера, протестантская этика и дух западного капитализма имеют общий элемент — идею призвания (*Beruf*) человека как жизненную задачу, поставленную ему Богом. Немецкий ученый писал, что в своем переводе Библии Лютер ввел новое этическое понятие «призвания/профессии», в то время как в романских языках, находящимся под преимущественным влиянием католической традиции, не было эквивалента протестантским *Beruf*, *beroeep*, *calling* и т. д. Вебер полагал, что именно разработка протестантами разных деноминаций специфической доктрины призвания содействовала выработке некоторых важных компонентов духа современного капитализма: «Один из конституционных компонентов современного капиталистического духа... рациональное ведение жизни [*Lebensführung*] на основе идеи профессионального призвания — возник из духа христианской аскезы» (Вебер, 1990а: 205; перевод исправлен).

Поствеберовский анализ категории *Beruf* в социальных науках, как правило, строился вокруг вопроса о том, была ли эта этика присуща той или иной конфессии (Trevor-Rouper, 1967; Robertson, 1933; Brodrick, 1934), где она зародилась, была ли она связана с проблемой неопределенности (Mackinnon, 1988а; Mackinnon, 1988b; Zaret, 1992; Zaret, 1993), описывала ли беспокойство типичного протестанта, каковы ее аналоги в других конфессиях (Bellah, 1957) и т. д. Существует значительное количество и богословских работ, анализирующих проблематику *Beruf* (обзор см., например, в: Lanczkowski, Schrey, Wingren, 1980).

Одновременно этическая часть «Протестантской этики» породила относительно самостоятельную линию исследований, а именно поиск ответов на вопросы, каким образом та или иная религиозная организация влияет на своих последователей, даже если в явном виде не указывает им голосовать на выборах, платить налоги в таком-то размере, не заниматься микрокредитованием и т. д. Помимо явного — через доктрины и институты — существует другое, невидимое, непреднамеренное, но в ряде случаев гораздо более значимое влияние Церкви на жизнь человека. Оно осуществляется через формирование определенного этоса, который связан с теми или иными способами действия человека ради достижения спасения.

Как писал П. Бурдьё: «Наибольшая заслуга Макса Вебера заключалась в том, что он показал, что урбанизация (и сопутствующие ей преобразования) способ-

ствуется „рационализации“ и „морализации“ религии лишь постольку, поскольку она благоприятствует развитию корпуса специалистов, распоряжающихся *ценностями спасения* [курсив мой. — И. З.]» (Бурдые, 2005: 15). Анализируя тексты классиков социологии религии, он замечает: «...религия способствует (скрытому) утверждению тех или иных принципов структурирования, восприятия и понимания мира — в частности, социального, навязывая систему практик и представлений, чья структура, объективно основанная на принципе политического разделения, предстает как естественная-сверхъестественная структура космоса» (Там же: 13). Таким образом, интерпретируя Вебера, Бурдые подчеркивает, что религиозные специалисты, обслуживая ценности спасения, способствуют утверждению у последователей религии принципов видения мира и связанных с ним практик и представлений. Ядром этих ценностей спасения в каждой конфессии, по мнению Вебера, являются те, которые отвечают на вопрос «что верующему нужно сделать в миру, чтобы спастись» (в случае протестантизма — это этос призвания). Соответственно, поняв, как устроена этическая категория, лежащая в основе проповеди той или иной Церкви, исследователь может сформулировать гипотезу о характере фундаментального влияния этой Церкви на ее последователей.

Иными словами, анализ влияния той или иной религии на модернизацию страны будет неполным, а то и вовсе неадекватным, если принимать во внимание только экономические доктрины Церквей, их участие в хозяйственной деятельности или разработанные ими те или иные институциональные правила. Дело в том, что религия, помимо всего вышеперечисленного, создает определенный этос, определенный характер, определенный тип человека, утверждая ценности спасения. И человек будет действовать в экономике так, как религия его сформировала, часто не оглядываясь на доктрины и институты. Вся эта асинхронность доктрин, институтов и этоса не будет способствовать ни ускорению модернизации, ни ее безболезненному протеканию.

III

Вернемся к проблеме модернизации России и роли религии в этом процессе. В работах по этой теме на Вебера ссылаются довольно часто (Зарубина, 1997; Савченко, 2006; Шкаратан, Карачаровский, 2002; Кулинченко, Кулинченко, 2003; Малкина, 2011; Чимириш, Донцев, 2010; Федотова, Кросс, 2006; Федотова, 2007). Однако влияние религии на хозяйственную жизнь социологами и даже экономистами нередко понимается как частный случай влияния культуры на экономику, что, строго говоря, не совсем правильно. Хотя в современном мире ситуация зачастую выглядит именно так, однако следует признать, что русская культура, в значительной степени определяющая современную хозяйственную и политическую жизнь страны, укоренена в православии и, более того, продолжает испытывать влияние не некоего абстрактного православия, но вполне конкретной Русской православной церкви с ее патриархом, епископами, священниками и т. д. За этой очевидностью кро-

ется проблема. С одной стороны, часто утверждают, что православие стало чуть ли не единственным символом позитивной самоидентификации людей в стране, но с другой — остается неясным, каким образом оно может способствовать модернизации страны. Некоторые авторы (Харрисон, Ясин, 2001) считают, что православие, скорее, тормозит развитие. Отсюда вопрос: реформировать ли в таком случае, и если да, то как реформировать (заменять, убирать) Церковь и православную культуру, с которой ассоциируют себя более 80% населения страны? Что в них менять? Это болезненный вопрос, в особенности если ставить его в такой жесткой форме: либо модернизация и эффективность экономики, либо сохранение православия в его целостности.

В разрешении этого вопроса может помочь веберовский анализ, представленный в «Протестантской этике». Вебер предположил, что если посмотреть на протестантизм (западную религиозность) через призму *Beruf* (профессии/призвания), можно обнаружить новый тип человека, эффективный в капиталистической экономике². Вебер использовал этот идеальный тип как средство агрегирования и выделения определенных сторон религиозной жизни: фактически он указал на то, что для построения определенных гипотез можно пренебречь всем многообразием протестантской и католической догматики, а сосредоточиться на ключевой ценности в христианстве — на средствах к достижению спасения. Чтобы понять, как конфессия выстраивает свое отношение к миру, как она «окормляет» мирян, нужно выяснить, каким образом священнослужители направляют мирян к спасению.

В то же время предложенный Вебером подход вызывает определенные сложности применительно к русскому православию, которое в целом индифферентно по отношению к *Beruf* (призванию/профессии). *Как же, оставаясь в рамках веберовского подхода, выявить подобный Beruf (призванию/профессии) этос русского православия?* Можно предложить два пути. Первый — провести эмпирические исследования того, как ценности спасения обслуживаются в современном православии. Но тут возникает следующая проблема: возможно, в современном мире, который организован в рамке *immanent frame* (Тэйлор, 2017) или ухода больших трансценденций (Лукман, 2014), ценности спасения уже не так важны даже для религиозных людей, хотя этосы, закрепленные в культурах и Церквях сохраняются. Иными словами, *Beruf* (призвание/профессия) остается в активном словаре представителей конфессий, а спасение — нет. То же и с современным православием. Другой путь: отталкиваясь от «Протестантской этики», *выяснить, чему Вебер противопоставлял Beruf и с какими еще этосами сопоставлял; как он сам харак-*

2. Это не означает, что протестантизм может быть редуцирован к доктрине призвания, а показывает, что можно провести различие между «призванием» и «чем-то еще» (позже аналогичную функцию будет выполнять различие «аскетизма» и «мистицизма»). При таком различии можно обнаружить, что в протестантизме проявлялся этос призвания, который (вкуче с другими факторами) мог приводить к таким-то и таким-то последствиям.

теризовал русскую религиозность и как эта характеристика соотносится с призванием/профессией.

Логика аргументации «Протестантской этики»

В нескольких текстах Вебер анализирует, как складывался современный хозяйственный космос, какие факторы повлияли на возникновение современного капитализма. В «Истории хозяйства», «Протестантских сектах», даже в «Предварительных замечаниях» к «Хозяйственной этике мировых религий» Вебер описывает эти факторы, практически не касаясь роли этики в современном обществе. Однако «Протестантская этика» — это работа о том, как этическая составляющая могла бы повлиять на становление современного Веберу общества. Собственно, вся книга — это повествование о том, как появилось и развивалось такое понимание профессии, при котором речь идет не просто о выполнении определенной работы, а об отклике на зов Божий. Немецкое слово *Beruf* содержит в себе оба класса коннотаций — и профессии, и призвания. Наиболее часто воспроизводимая в учебниках и критической литературе часть веберовской аргументации связана именно с тем, как идея призвания возникла в лютеранско-кальвинистских кругах и как это понятие оказалось связанным с деятельностью в миру. Нет нужды подробно цитировать Вебера здесь, обозначим лишь основной ход его мысли и подчеркнем ряд мест, на которые часто не обращают внимания.

Анализируя общий ход рассуждений о *Beruf* в веберовском тексте, обозначим символами А1–А9 основную линию аргументации, символами Б1, В1 — развилки и дополнительные линии. (А1) Вебер приводит документ, в котором схвачен дух капитализма, — отрывок из автобиографии Франклина. Модальность отношения к жизни в этом документе, по мнению Вебера, лучше всего может быть описана как призвание (Вебер, 1990а: 71–74). Далее (А2) он ставит вопрос: «Каким же образом эта деятельность, которую в лучшем случае признавали этически допустимой, могла превратиться в призвание» — в понимании Бенджамина Франклина? (Там же: 93)³. (А3) Вебер указывает, что идея призвания, похожая на то, что можно увидеть в автобиографии Франклина, окончательно оформилась у Лютера (в лютеранских кругах) (Там же: 97). Здесь появляется важное ответвление от «веберовского тезиса», сформулированного поколениями толкователей и критиков. (Б1) Вебер говорит, что идея призвания у Лютера созвучна идеям такого мистика, как И. Таулер. Приведем здесь развернутую цитату:

Почва для лютеровской концепции профессионального призвания была (как мы увидим из последующего анализа средневековой религиозной этики) уже в значительной степени подготовлена немецкими мистиками, в част-

3. Там же есть важное дополнение: модальность отношения к жизни не присутствовала в центрах тогдашнего капитализма, что, помимо прочего, подвергает сомнению все попытки критики веберовского текста через анализ связи протестантизма с экономическим ростом, ростом ВВП и т. д. (Вебер, 1990а: 93).

ности Таулером с его отношением к духовным и мирским профессиям, как к равноценным, и сравнительно невысокой оценкой традиционных форм аскетического усердия, поскольку для мистиков единственно существенным являются созерцание и экстатический порыв, сопровождающий слияние души с Богом. Более того, лютеранство в некотором отношении даже делает шаг назад по сравнению с мистиками, поскольку у Лютера — а еще больше в лютеранской церкви — психологические основы профессиональной рациональной этики становятся более шаткими, чем у мистиков (чьи воззрения в этой области во многом близки отчасти пиетистской, отчасти квакерской религиозной психологии)⁴. (Там же: 101–102)

Мы видим, что здесь Вебер вводит дихотомию «аскетизм–мистицизм» и на данном этапе *Beruf* не оказывается в жесткой связке именно с аскетизмом.

После этого (А4) описывается понимание идеи *Beruf* в кальвинизме и у пуритан. Анализируется доктрина предопределения: Вебер говорит, что вопрос о том, к чему предызбран каждый человек — к жизни или к смерти, должен быть самой важной проблемой для верующих данных деноминаций. Он описывает способы решения верующим этой проблемы:

Речь может идти о двух взаимосвязанных типах душеспасительных назиданий. В одном случае верующему вменяется в прямую обязанность считать себя избранником Божиим и прогонять сомнения как дьявольское искушение, ибо недостаточная уверенность в своем избранничестве свидетельствует о неполноте веры и, следовательно, о неполноте благодати. Увещевания апостола об «упрочении» своего призвания здесь толкуются, следовательно, как обязанность завоевать в повседневной борьбе субъективную уверенность в своем избранничестве и в своем оправдании. На смену смиренным грешникам, которым Лютер сулил Божью милость, если они, преисполненные веры и раскаяния, вверят себя Богу, теперь в лице непреклонных купцов героической эпохи капитализма приходят выпестованные пуританизмом «святые»; отдельные представители их сохранились вплоть до наших дней. Второй способ состоит в том, что в качестве наилучшего средства для обретения внутренней уверенности в спасении рассматривается неутомимая деятельность в рамках своей профессии. Она, и только она, прогоняет сомнения религиозного характера и дает уверенность в своем избранничестве. (Там же: 148–149).

Этот элемент «веберовского тезиса» (проблема экзистенциальной обеспокоенности и неуверенности) подвергался критике (см., напр.: MacKinnon, 1988a, 1988b; Капелюшников, 2018), которая, однако, не затрагивает общего хода аргумента о *Beruf* и не ставит значимость самой идеи под сомнение. Кроме того, существует «критика критики», защищающая веберовский аргумент (см.: Zaret, 1992)⁵. Наконец, влияние изменения богословской доктрины на человека признавали разные

4. См. также: Вебер 1990: 130, 133, 148–149.

5. Б. Нельсон в «Идее ростовщичества» анализирует следствия некоторых других изменений в богословии, кратко упомянутых Вебером. Он посвятил свою книгу толкованию одного абзаца из

авторы. Так, К. Маркс определил это влияние следующим образом: «Лютер... превратил попов в мирян, превратив мирян в попов... Речь... шла уже не о борьбе мирянина с попом вне мирянина, а о борьбе со своим собственным внутренним попом»⁶ (Маркс, 1955: 422–423). Протестантский богослов и историк церкви К. Холль в начале XX века в статье «История слова *Beruf*» писал об этом так: «Таким образом, история слова показывает полный переворот его значения. Сначала говорилось: только у монашества есть призвание/профессия; Лютер, напротив, считает: как раз у монашества и нет призвания/профессии; истинное призвание Божье реализуется в мире и в мирской работе» (Holl, 1965: 219).

Здесь уже неявно присутствует еще одна (третья) линия аргументации, которая будет развита в известной метафоре «железной клетки» или «стального панциря» (*stahlhartes Gehäuse*)⁷. Столковывая кальвинистское учение о предопределении (В1), Вебер пишет: «Всякая тварь отделена от Бога непреодолимой пропастью и обречена им на вечную смерть, разве только он решит иначе во славу величия своего. Нам известно лишь одно: часть людей предопределена к блаженству, остальные же прокляты навек» (Вебер, 1990а: 142); «обоснование кальвинистской этики учением о предопределении привело к тому, что духовную аристократию монахов вне мира и над ним вытеснила духовная аристократия святых в миру, от века предопределенная Богом к спасению, аристократия, которая по своему *character indelebilis* была отделена от остальных, от века предопределенных к гибели людей» (Там же: 157).

веберовской «Истории хозяйства», касающегося развития капиталистического мировоззрения и связанного, в свою очередь, с аргументом в «Протестантской этике» (Вебер, 2001: 321; Nelson, 1969: XVI).

6. Полностью цитата из «Введения к гегелевской философии права» Маркса звучит вполне в духе «Протестантской этики»: «Лютер победил рабство по набожности только тем, что поставил на его место рабство по убеждению. Он разбил веру в авторитет, восстановив авторитет веры. Он превратил попов в мирян, превратив мирян в попов. Он освободил человека от внешней религиозности, сделал религиозность внутренним миром человека. Он эмансипировал плоть от оков, наложив оковы на сердце человека. Но если протестантизм не дал правильного решения задачи, то всё же он правильно поставил её. Речь теперь шла уже не о борьбе мирянина с попом вне мирянина, а о борьбе со своим собственным внутренним попом, со своей поповской натурой» (Маркс, 1955: 422–423).

7. Эта метафора сама по себе вызвала довольно значительную полемику. Т. Парсонс перевел веберовский «*stahlhartes Gehäuse*» («стальной панцирь») как «Iron Cage» («железная клетка»), затем последовали другие толкования с опорой, с одной стороны, на этические идеи Дж. Бэньюна, а с другой — на Ф. Ницше и В. Гёте (см.: Kent, 1983; Tiryakian, 1981; Baehr, 2001; Turner, 1982). Исходное употребление этой метафоры в веберовском тексте все же имело некоторые внутренние ограничения: именно *Beruf* создавал «стальной панцирь», и этому этосу человек «добровольно» следовал. В парсоновской же традиции акцент сместился на некоторые внешние структуры: бюрократию, организации, весь космос капитализма или общества модерна в целом и т. д. См. напр., получившую признание работу У. Пауэлла и П. Димаджио «Новый взгляд на железную клетку». Интерпретируя Вебера, они, в частности, пишут: «В условиях капитализма рационалистический порядок превратился в „железную клетку“... как организационное проявление рационального духа бюрократия представляет собой столь эффективное и сильное средство контроля над людьми, что, единожды восторжествовав, бюрократизация становится необратимой» (Димаджио, Пауэлл, 2010: 35). Это достойная исследовательская традиция, но мы бы хотели подчеркнуть, что исходный веберовский текст акцентировал иной смысл. В силу того что Вебер активно пользовался идеей «избирательного сродства» между духом и формой капитализма, удержать эти различия становится довольно сложно.

Иными словами, работа в профессии/призвании, которая будет описываться Вебером дальше, строго говоря, не является средством спасения. От самой работы ничего не зависит — она есть средство избавиться от неопределенности. Веберовское толкование звучит примерно следующим образом: подавляющее большинство людей (те, кто не входит в духовную аристократию святых) прокляты Богом. И чтобы как-то забыть про это проклятие, люди начинают усердно трудиться или наживаться (что не одно и то же). Как будет видно в конце «Протестантской этики», проклятие все равно настигает их — уже в этой жизни. Попросту говоря, призвание — это обратная сторона проклятия⁸.

Здесь же продолжает развиваться вторая линия, а именно сопоставление аскетизма и мистицизма. Вебер (Б₂) в явном виде вводит эту дихотомию, различая таким образом лютеранство и кальвинизм:

Специфическая реформатская религиозность с самого начала отвергала как квиетизм Паскаля с его бегством от мира, так и лютеранскую религиозность с ее чисто духовной настроенностью. Реальное проникновение Бога в человеческую душу полностью исключалось его абсолютной трансцендентностью по отношению ко всему тварному: «*finitum non est capax infiniti*». Общение Бога с его избранными может осуществляться и осознаваться лишь посредством того, что Бог действует в них («*operatur*»), что они это осознают и что их деятельность проистекает тем самым из веры, данной им милостью Божьей, а эта вера, в свою очередь, свидетельствует о своем божественном происхождении посредством той деятельности, в которой она находит свое выражение. В этом обнаруживаются столь глубокие различия в ощущении своей избранности, что они вообще могут лечь в основу классификации практической религиозности как таковой: виртуоз религиозной веры может удостоверить в своем избранничестве, ощущая себя либо сосудом божественной власти, либо ее орудием. В первом случае его религиозная жизнь тяготеет к мистическо-эмоциональной культуре, во втором — к аскетической деятельности. Первому типу близок Лютер, ко второму принадлежит кальвинизм. (Там же: 150)

Здесь же Вебер со ссылкой на уже упоминавшегося Таулера говорит, что «мистическое созерцание и рациональная концепция призвания сами по себе не исключают друг друга» (Там же: 221, ссылка 50). Помимо этого (Б₃), отличая религиозность Лютера и Цинцендорфа от аскетизма кальвинистов и пуритан, Вебер для характеристики первой часто использует категорию «смирения» (см., напр.: Там же: 141, 149, 150, 228, 238).

8. Последователи Парсонса видели в призвании «Протестантской этики» преимущественно положительную и вдохновляющую составляющую. Например, в известном проекте «Привычки сердца» Р. Белла с коллегами вводили различие «работа — карьера — призвание», которое описывало отношение человека к работе. В этой трихотомии «призвание» обозначало наиболее позитивное восприятие работы, способствующее ее наилучшему выполнению (Bellah et al., 1985). С другой стороны, марксист З. Бауман подчеркивал, что «хозяйственная этика» была создана для того, чтобы «втащить» людей в машину капитализма (Bauman, 2004: 5–22). Примерно этот же аспект акцентируют Л. Болтански и Э. Кьяпелло (Болтански, Кьяпелло, 2011).

Наконец, (A5) Вебер ставит вопрос о влиянии данной идеи (*Beruf*) на предпринимательскую деятельность (Там же: 183). Чуть позже (A6) он описывает критерии соответствия профессии призванию (по материалам пасторской литературы пуритан): «И еще одно, и это самое важное: полезность профессии и, следовательно, ее угодность Богу в первую очередь определяются с нравственной точки зрения, затем степенью важности, которую производимые в ее рамках блага имеют для „всего общества“; однако в качестве третьего и практически безусловно наиболее важного критерия выступает ее „доходность“» (Там же: 190).

В заключение Вебер (A7) говорит о том, что отношение к труду и наживе как к призванию в сочетании со строгой аскезой в потреблении должны были увеличить производительность труда «в капиталистическом значении этого понятия» (Там же: 202–203). И (A8) подводя итог всей работе, он указывает на то, что ему удалось объяснить:

Один из конституционных компонентов современного капиталистического духа [выделение мое. — И. З.], и не только его, но и всей современной культуры, — рациональное ведение жизни [Lebensführung] на основе идеи профессионального призвания — возникло (и настоящая работа посвящена доказательству этого) из духа христианской аскезы. Достаточно вспомнить приведенный в начале нашего исследования трактат Франклина, чтобы обнаружить, насколько существенные элементы того образа мыслей, который мы определили как «дух капитализма», соответствуют тому, что (мы показали это выше) составляет содержание пуританской профессиональной аскезы, только без ее религиозного обоснования — ко времени Франклина оно уже отмерло. (Там же: 205; перевод исправлен)

Иными словами, речь идет не обо всех капитализмах, не о современном капитализме, не о цивилизованном капитализме, не о наиболее эффективном капитализме, не о росте ВВП или его аналогах, даже не о капиталистическом духе в целом. Речь идет только об одном компоненте капиталистического духа. И (B1) это вовсе не позитивная оценка капитализма. «Протестантская этика» и ее часть, связанная с экспликацией понятия *Beruf*, заканчивается пессимистическим диагнозом относительно людей профессии (*Berufsmensch*):

Пуританин хотел быть профессионалом, мы должны быть таковыми [Puritaner wollte Berufsmensch sein, — wir müssen es sein]... По Бакстеру, забота о мирских благах должна обременять его святых не более чем «тонкий плащ, который можно ежеминутно сбросить». Однако плащ этот волею судеб превратился в стальной панцирь... В настоящее время стремление к наживе, лишнее своего религиозно-этического содержания, принимает там, где оно достигает своей наивысшей свободы, а именно в США, характер безудержной страсти, подчас близкой к спортивной... не наступит ли век механического окостенения, преисполненный судорожных попыток людей поверить в свою значимость... применительно к «последним людям» этой культурной эволюции обретут истину следующие слова: «Бездушные профессионалы

[*Fachmenschen ohne Geist*], бессердечные сластолюбцы — и эти ничтожества полагают, что они достигли ни для кого ранее не доступной ступени человеческого развития». (Там же: 206–207)

На немецком языке в финале «Протестантской этики» появляются такие образы: «люди, запертые в профессиях»; «практически обслуживающие космос машинной экономики, люди ввергаются в этот космос с рождения»; «современные люди свободно отказываются от полноты человеческого существования». Именно в этом смысл отсылки к Гёте (Там же: 206–207; см. также: Kent, 1983). Напомним, в чем Вебер видел специфику современного капитализма: «Однако наряду с этим типом капитализма Западу Нового времени известен и другой, нигде более не существовавший, — рациональная капиталистическая организация свободного (формально) труда» (Вебер, 1990а: 51). Современные люди свободно выбирают собственную несвободу, чтобы выжить.

Что для нас означает этот промежуточный итог? Что, возможно, Веберу было интересно возникновение некоторого нового типа человека. На стадии своего рождения этот новый тип людей (пионеры капитализма), возможно, и вызывал у Вебера восхищение, но не в сформировавшемся виде (*Berufsmensch*). *Berufsmensch* является антиподом того типа характера, который сформировался под воздействием этоса *Beruf* и который Вебер описывает категориями «мистицизм» и «смирение». Оппонентом *Berufsmensch* выступает и «гармоничный, прекрасный человек» Гёте. Хотя некоторые толкователи Вебера (см., напр.: Kent, 1983) отмечают схожесть в этом отношении Гёте и пионеров капитализма. Кроме того, две «альтернативные» линии аргументации «Протестантской этики» восходят к идеям Ницше: Вебер заканчивает «Протестантскую этику» цитатой про «последних людей».

Русское православие как «мистицизм»

В «Протестантской этике» Вебер вводит противопоставление «аскетизм — мистицизм». И православие он описывает как мистицизм:

В православной церкви присутствует специфический мистицизм, основанный на неизбежной вере Востока в то, что братская любовь и милосердие — эти специфические человеческие отношения, которые великие религии спасения преобразили (и которые настолько слабы у нас), — что эти отношения определяют не только некоторые социальные последствия, которые являются абсолютно незначительными, но и путь к познанию смысла мира, к мистическому отношению с Богом. (Toennies et al., 1973: 144–145)⁹

9. Эту позицию на протяжении XX века разделяли многие авторы (см., напр.: Müller-Armack, 1945; Buss, 1989).

Прежде чем идти дальше, восстановим логику использования Вебером понятия «мистицизм». То, что было начато Вебером в «Протестантской этике», получило свое относительное завершение в «Хозяйственной этике мировых религий» и «Социологии религии». Ко времени Вебера уже был накоплен достаточно большой корпус исследований мистицизма. Как понятие «мистицизм» входит в арсенал зарождающихся психологии религии (у У. Джеймса) и феноменологии религии (у Р. Отто). В свою очередь, Вебер выделяет ряд, по его мнению, существенно важных критериев, по которым можно анализировать пару «мистицизм — аскетизм»¹⁰.

Мистицизм и аскетизм у Вебера как рациональные методики спасения противостоят многочисленным, относительно менее рационализированным, религиозным техникам, связанным с оргиями, магией или ритуалами¹¹:

С рационализацией религиозной методики спасения дурманящие оргии все более вытесняются постоянным и прежде всего осознанным типом поведения. Развитие это обусловлено также характером концепции «божественного»... Там, где людям противостоит всемогущий надмирный Бог, целью методики спасения уже не может быть самообожествление в таком смысле, ею становится обретение требуемых Богом религиозных качеств. Тем самым методика спасения становится потусторонне и этически ориентированной; она стремится не к тому, чтобы «обладать» Богом — это невозможно, а к тому, чтобы быть либо его «орудием», либо его сосудом. (Вебер, 1994а: 197)

Итак, по Веберу, мистицизм — это методика спасения, метафорически обозначенная как «сосуд» в противовес «орудию». Как раскрывается эта метафора? Соответствующие фрагменты из «Хозяйства и общества» и «Хозяйственной этики мировых религий»¹² позволяют нам составить следующую сравнительную таблицу:

10. Друг и коллега Вебера Э. Трёлч выстраивает другое противопоставление: «церковь–секта–мистицизм» (Troeltsch, 1992). У Трёлча мистицизм обозначает полюс асоциальной религии. Мистики у него — это в большей или меньшей степени одиночки, люди, в основном не затронутые процессами *Vergesellschaftung* и *Vergemeinschaftung*. Несмотря на то что Вебер не использует трёлчевский вариант, для нас это может оказаться бесполезным указанием: возможно, стоит проверить гипотезу о том, что русское православие сознательно не педалирует идеи коллективных ценностей (см. об этом подробнее: Забаев, 2011). Очень возможно, что то, что хотели бы считать «соборностью», «общинностью», «коллективным характером русской религиозности», на самом деле может быть атрибутировано коммунизму крестьянской общины, а не православной религиозности.

11. См., напр.: Krech, 2001: 254; Adair-Totoff, 2002.

12. Вот одна из ключевых в этом отношении цитат: «Особая покорная „сломленность“ характеризует мирскую деятельность мистика — он все время стремится уйти (и уходит) в тишь и уединение, где ощущает свою близость Богу. Аскет (если он полностью соответствует этому типу) уверен в том, что служит орудием Бога. Поэтому подлинность „смирения“, налагаемого на него должным сознанием своей твердости, вызывает сомнение. Ведь успех в его деятельности — это успех Бога, Бог этому способствовал — или уж во всяком случае знак божьего благословения его и его действий. Для подлинного мистика успех его мирской деятельности не может иметь значения в деле его спасения, напротив, подлинное смирение является единственной гарантией того, что его душа не предалась искушению мира. Чем больше он связан с миром, тем „более сломленным“ становится его отношение к нему, в отличие от гордого сознания своей избранности к спасению, которое дает ему внемирское созерцание. Для аскета уверенность в спасении всегда подтверждается рациональной по своему

Таблица 1. Методики спасения: аскетизм и мистицизм

	Мистицизм	Аскетизм
Ключевая метафора: верующий — это...	Сосуд Бога	Орудие Бога
Модус бытия (1-й вариант)	Созерцание	Действие
Модус бытия (2-й вариант)	Состояние	Действие
Деятельность	Как искушение	Как задача; как средство удостовериться в спасении
Логическим завершением является	Уход от мира	Рациональное преобразование мира
Как проявляется уверенность в спасении	Особое состояние	Рациональная по своему смыслу, целям и средствам деятельность
Если он чувствует себя «одрожимым Богом»	Абсолютность чувства любви становится основой нового мистического союза людей	Требование порядка и дисциплинирования мира
Святость — это... (что имеет значение в деле спасения...)	Смирение	Призвание

В качестве промежуточного вывода укажем, что в веберовских сочинениях можно обнаружить антагониста «призвания», а именно «смирение», которое описывает то, что должен делать мистик, или, вернее, что имеет большое значение в деле спасения. При описании подобного мистицизма Вебер часто приводит в пример Таулера и Лао-цзы (напр.: Вебер, 2017: 204–205). Кроме того, категория «смирения» относится к ядру христианской догматики в целом и православия в частности, что может оказаться важным для нас. Хотя, безусловно, смирение Лао-цзы и смирение православных XX века — не одно и то же.

Характерно, что Вебер сохранил/предусмотрел в своем исследовании возможность для построения более сложных схем. Речь идет о предложенных им разных типах аскетизма и мистицизма. Так, Вебер использовал следующие различия: 1) внутримирской/внемирской (*innerweltliche/außerweltliche*) и 2) отвергающий мир/бегущий от мира (*weltablehnende/weltflüchtige*)¹³. Самому Веберу был в первую очередь интересен тип отрицающей мир внутримирской аскезы, наиболее резким антагонистом которой был бегущий от мира мистицизм.

В «Хозяйственной этике мировых религий» мистицизм и аскетизм обозначают разные пути к спасению, связанные с теодицеей страдания: аскетизм — активный, мистицизм — пассивный. По большому счету идея теодицеи страдания у Вебе-

смыслу, средствам и цели деятельностью, осуществляемой в соответствии с однозначными принципами и правилами» (Вебер, 1994а: 207–208).

13. Известный исследователь творчества Вебера В. Шлюхтер еще более усложняет схему (см., напр.: Schluchter, 1987: 110, 112). Однако, на наш взгляд, эти усложнения не помогают в решении нашей задачи.

ра — это специфическая разработка идеи Ницше о ressentimente, но вместе с тем и критический ответ на аргументы Ницше¹⁴. Вебер пишет:

Общую, в известном смысле абстрактную, классовую обусловленность религиозной этики можно было бы как будто после появления блестящего эссе Ф. Ницше вывести из его теории затаенной обиды [Ressentiment], подхваченной и серьезными психологами... Однако сколь ни удачно и ни плодотворно само по себе открытие психологического значения затаенной обиды, оценивать ее социальный смысл следует с большой осторожностью... что касается оценки страдания в религиозной этике, то она, без сомнения, претерпела характерное изменение, которое, будучи правильно интерпретировано, до известной степени подтверждает теорию, впервые предложенную Ницше. (Вебер, 1994б: 46)

Итак, разбирая веберовскую пару «аскетизм — мистицизм», мы снова приходим к «смирению» и к Ницше. В «Протестантской этике» смирением обозначалась религиозность Лютера в противовес религиозности Кальвина и пуритан, во введении к «Хозяйственной этике мировых религий» со смирением связаны некоторые другие виды мистицизма — уже упоминавшиеся Таулер и Лао-цзы. Если «Протестантская этика» заканчивалась отсылкой к «последним людям» из Заратустры, то «Введение», содержащее пару «аскетизм — мистицизм», содержит отсылку к ressentimentу. Оба этих повтора, по-видимому, не случайны.

Ницшеанский след в построениях Вебера и «смирение»

В «Протестантской этике» мы обнаруживаем как минимум две линии аргументации.

Во-первых, так называемый «веберовский тезис» о том, что протестантизм мог каким-то образом содействовать возникновению капитализма. В американской социологии и социальных науках, инспирированных ею (или же в социальных науках, инспирированных развитием практической программы действий по модернизации¹⁵), эта линия аргументации была воспринята как основная или единственная. И сегодня критики продолжают поддерживать эту гипотезу или похожие на нее.

Вторая линия аргументации связана с категориальной парой «проклятие–призвание». В отличие от первой, давшей основания считать капитализм чем-то хорошим, ассоциируемым с демократией, рынком, ростом ВВП и т. д., вторая линия аргументации представляет капитализм в менее радужном свете. Но, на наш взгляд, она является не менее важной и куда больше соответствует исходной веберовской паре.

14. Идеи Ницше стали одним из источников «Хозяйственной этики мировых религий» (Strong, 1992). О влиянии Ницше на Вебера см. подробнее в: Hennis, 1988; Kent, 1983; Stauth, 1992; Turner, 2011. Задача поиска категории из христианского словаря, противоположной «призванию», в этих текстах не ставится.

15. О программе модернизации в администрации Г. Трумана см.: Йоас, Кнёбль, 2011: 445.

ской посылке, что находит подтверждение как в логике изложения «Протестантской этики», так и в общественных настроениях немецких интеллектуалов того времени (Рингер, 2008).

Макс Вебер видел много проблем в общественно-политическом устройстве предвоенной Германии, он считал, что высшая бюрократия уже не может решать насущные задачи на должном уровне. Кроме того, на формировании замысла «Протестантской этики» отразилась и тяжелая личная ситуация, в которой оказался ученый, посвятивший себя науке как *Beruf* и вдруг, в один момент, ставший практически недееспособным на этом поприще. Это один из первых больших текстов Вебера после серьезной нервной болезни, продолжавшейся несколько лет. В это время Вебер не мог встречаться с людьми, не мог писать, не мог читать. «Протестантская этика» созревала вовсе не как гимн новому миру. В 1920 году, готовя к выпуску ее расширенное издание, Вебер напишет горькие слова о том, что наука больше не ведет к великим целям, мечты эпохи Просвещения развеялись, ни на какой большой и важный для человека вопрос наука ответить уже не может. Наука вообще занимается вовсе не самыми важными делами: помочь действующему оценить последствия собственного действия, да и то с трудом. Чтобы что-то сделать, приходится становиться специалистом-профессионалом, посвящать всего себя изучению какой-то ничтожной детали. Ничего великого в науке не остается. Она не может помочь сохранить полноту человеческого (именно в этом смысл ссылок на Гёте в конце «Протестантской этики»). И тем не менее настоящий ученый (тот, кто призван) не может бросить ею заниматься. Многие помнят эту цитату: «Без странного упоения, вызывающего улыбку у всякого постороннего человека, без страсти и убежденности в том, что „должны были пройти тысячелетия, прежде чем появился ты, и другие тысячелетия молчаливо ждут“, удастся ли тебе твоя догадка, — без этого человек не имеет призвания к науке, и пусть он занимается чем-нибудь другим» (Вебер, 1990в: 708)¹⁶. Она может восприниматься в духе горделивого превосходства, на самом деле в ней зафиксирован тяжелый диагноз — ученый занимается чем-то неважным, но не заниматься этим он не может. Он призван. Это то же самое, что «он проклят»¹⁷.

16. Веберовская идея науки имела значительное влияние. Ближе всего к проблематике данной статьи находится шелеровская критика этой идеи. Подробнее об этом см.: Давыдов, 1998: 105–211.

17. Подобная интерпретация текстов Вебера не является совсем уж надуманной. Вот пример из другого дискурса. В 2017 году у Хари Холле — героя бестселлеров Ю. Несбё — случится такой диалог с врачом Стеффенсом:

- «— Мм... Можно задать вам личный вопрос, Стеффенс?.. В результате вы остаетесь в плюсе?
- Простите?
- Радость от спасения жизни минус отчаяние от потери тех, кого ты мог спасти.
- Нет.
- Но вы продолжаете этим заниматься?
- Это призвание.
- Да, я видел распятие у вас в кабинете. Вы верите в призвание.
- Думаю, вы тоже, Харри. Я видел вас. Может быть, не Бог призвал вас, но призвание вы ощущаете.
- Означает ли это, что вы не любите свою работу?

Кажется, что это и есть лейтмотивное настроение «Протестантской этики». И скорее всего, именно оно инспирировано ницшеанским взглядом на мир. В чем состоит этот ницшеанский след? О чем эта пара «последние люди–ресентимент»? Можно предположить, что Вебер имеет в виду примерно следующее: над современным человеком висит какое-то проклятие, оно начало действовать когда-то раньше и в недалеком будущем сделает из человека «последнего человека». «Последние люди» — это ницшеанский приговор современному человечеству. «Последние люди» — это антоним сверхчеловека. Вот как презентует Ницше этого «последнего человека»: «Я говорю вам: нужно носить в себе еще хаос, чтобы быть в состоянии родить танцующую звезду. Я говорю вам: в вас есть еще хаос. Горе! Приближается время, когда человек не родит больше звезды. Горе! Приближается время самого презренного человека, который уже не может презирать самого себя. Смотрите! Я показываю вам последнего человека» (Ницше, 1996б: 11). Финал «Протестантской этики» практически повторяет это описание, указывая еще и на некоторые моменты эволюции в истории современного мира: «Пуританин хотел быть профессионалом, мы должны быть таковыми» (Вебер, 1990а: 206).

В немецком тексте у Вебера стоит *Berufsmensch*, что, возможно, следует переводить как «человек профессии». Здесь, безусловно, идет речь о профессиональном совершенстве, но не только (и не столько) о нем. Важно не потерять противопоставление хотел/должен в начале «Протестантской этики», где ставится вопрос о свободной организации труда. Свобода свободной организации труда очень условна. Нельзя сказать, что ее нет: люди свободно выбирают эту несвободу. Люди могут существовать, только соблюдая границы профессий. Человек может быть профессионалом только в рамках профессии. Если он начнет выходить за ее рамки («распыляться»), то не сможет сделать ничего на уровне достижений своего времени¹⁸.

Но что такое «общество профессионалов»? Это общество, упорядоченное по профессиям¹⁹. И жить в нем только людям профессий. Это, вероятно, стоит вос-

— Я ненавижу свою работу, — улыбнулся главный врач. — Если бы я мог выбрать, я бы стал концертирующим пианистом.

— Мм... А вы хороший пианист?

— В этом и заключается проклятие — когда человек недостаточно хорош для того, чем он любит заниматься, и хорош для того, чем он заниматься ненавидит, не так ли?

Харри кивнул:

— Это проклятие. Мы делаем то, для чего нас можно использовать.

— А ложь заключается в том, что того, кто следует своему призванию, ждет награда.

— Возможно, иногда работа является достаточной наградой» (Несбё, 2017: 271).

18. В финале «Протестантской этики» Вебер в сноске ссылается на главу 18 классической работы Т. Бельшовского о Гете. Вот что пишет Бельшовский: «Две большие основные мысли проходят через «Годы странствования»: труд и отречение... Человек должен ограничить свои стремления и на этой одной ограниченной области сосредоточить все свои силы...» (Бельшовский, 1908: 462).

19. Профессиям в «Хозяйстве и обществе» посвящена отдельная глава. В ней есть такое определение: «Профессией следует называть ту спецификацию, специализацию и комбинацию трудовых усилий индивида, которая является для него основой возможности непрерывного жизнеобеспечения

принимать, оглядываясь на Ницше — хаоса больше нет. Заратустра, пытаясь вызвать отвращение у слушателей, говорит:

Смотрите! Я показываю вам последнего человека. «Что такое любовь? Что такое творение? Устремление? Что такое звезда?» — так вопрошает последний человек и моргает. Земля стала маленькой, и по ней прыгает последний человек, делающий все маленьким... «Счастье найдено нами», — говорят последние люди и моргают. Они покинули страны, где было холодно жить: ибо им необходимо тепло. Также любят они соседа и жмутся к нему: ибо им необходимо тепло. Захворать или быть недоверчивым считается у них грехом: ибо ходят они осмотрительно. Одни безумцы еще спотыкаются о камни или о людей! От времени до времени немного яду: это вызывает приятные сны. А в конце побольше яду, чтобы приятно умереть. Они еще трудятся, ибо труд — развлечение. Но они заботятся, чтобы развлечение не утомляло их... Каждый желает равенства, все равны: кто чувствует иначе, тот добровольно идет в сумасшедший дом. «Прежде весь мир был сумасшедший», — говорят самые умные из них и моргают. Все умны и знают все, что было; так что можно смеяться без конца. Они еще ссорятся, но скоро мирятся — иначе это расстраивало бы желудок. У них есть свое удовольствице для дня и свое удовольствице для ночи; но здоровье — выше всего. «Счастье найдено нами», — говорят последние люди и моргают. (Ницше, 1996б: 11–12)

Но они отвечают: «Дай нам этого последнего человека, о Заратустра, — так восклицали они, — сделай нас похожими на этих последних людей! И мы подарим тебе сверхчеловека!» (Там же: 12). Люди сами выбирают отказ от хаоса, они не могут не выбирать его. Они не могут отказаться от тепла и комфорта, но, возможно, Заратустра говорит, что это погубит их? То, что начинается как описание последних людей в «Заратустре», уточняется в «К генеалогии морали» как ресентимент. Исследователи творчества Ницше, скорее, согласны с тем, что психологические и этические механизмы, описываемые Ницше в «К генеалогии морали» и в «Так говорил Заратустра», идентичны (см., напр.: Bittner, 1994: 127–128). Возможно, ресентимент — это вторая важная характеристика того проклятья, которое висит над «современным человеком, рожденным европейской культурой».

Вот как Ницше описывает его:

Восстание рабов в морали начинается с того, что *ressentiment* сам становится творческим и порождает ценности: *ressentiment* таких существ, которые не способны к действительной реакции, реакции, выразившейся бы в поступке, и которые вознаграждают себя воображаемой мезтью. В то время как всякая преимущественная мораль произрастает из торжествующего самоутверждения, мораль рабов с самого начала говорит Нет «внешнему», «иному», «несобственному»: это Нет и оказывается ее творческим деянием. Этот поворот оценивающего взгляда — это необходимое обращение вовне вместо обращения к самому себе — как раз и принадлежит к *ressentiment*: мораль рабов

или получения дохода» (Вебер, 2016: 187). Иными словами, человек обеспечивает свою жизнь в рамках профессий. Он зависит от профессии. Он может существовать практически только в ней.

всегда нуждается для своего возникновения прежде всего в противостоящем и внешнем мире, нуждается, говоря физиологическим языком, во внешних раздражениях, чтобы вообще действовать, — ее акция в корне является реакцией... Человек *ressentiment* не откровенен, не наивен, и не честен, и не прям сам с собою. Душа его косит; ум его любит закоулки, тайные дороги и задние двери, все скрытое нравится ему как его мир, его безопасность... он умеет молчать, не забывать, ждать, предварительно унижаться и смиряться. (Ницше, 1996а: 424–425)

Таким образом, ресентимент — это затаенная жажда мести; такая модальность существования человека, в которой он скорее терпит и ждет, нежели активно чему-то сопротивляется. Можно предположить, что именно благодаря этой пассивности, умению терпеть и ждать появляются «последние люди» (как в конце «Протестантской этики» Вебер называет носителей духа рационалистического капитализма). Сам Ницше связывал появление ресентимента с возникновением иудео-христианской религии. Вебер считал, что ресентимент — это частный случай теодицеи страдания и тоже каким-то образом связан с религией. Особенно если социальная ситуация этому благоприятствует. Например, ситуация народа-парии, в которой важно «социальное недовольство негативно привилегированных слоев», не способных к успешному политическому действию (Вебер, 2017: 159–161, 165). Чем сложнее становится социальная и политическая ситуация народа-парии, тем сильнее становится его религиозность, говорит Вебер.

Вместе с тем можно предположить, что Вебер не ограничил бы возможность появления ресентимента только религиозной сферой. Современники Вебера выражались более определенно. В. Зомбарт, подход которого иногда противопоставляют подходу Вебера (Давыдов, 1998: 89–111), в данном случае оказывается скорее сторонником Вебера, нежели оппонентом. Зомбарт напрямую связывал «дух капитализма», или «мещанский дух», с ресентиментом:

Ресентимент является отличительной особенностью семейных хроник Альберти. Ранее я уже цитировал места из них, где комичная ребяческая ненависть к «сеньорам», к их кругу, недоступному для него, прямо-таки бросается в глаза; примеры легко умножить. Характерно и то, что каждую тираду против сеньоров, их основного развлечения, охоты, против нравов его клиентов-господ и т. д. он заканчивает фарисейской хвалой собственной добропорядочной «буржуазности». Конечно, и торговые интересы, и плоды философских чтений, и утешительные слова духовника — все влияло на то, что восприятие жизни постепенно обуржуазивалось. Но безмерная бранчивость, в которую Альберти впадает всякий раз, когда заходит речь о «сеньорах», и которая свидетельствует о том, что у него, наверное, был чертовски неудачный опыт общения с ними, — все-таки говорит о другом: главной движущей силой, приведшей его к благоразумному буржуазному мировоззрению, был именно ресентимент. (Цит. по: Шелер, 1999: 149)

Зомбартовское описание относится к более раннему периоду, нежели тот, в который возник пуританизм, однако это не играет существенной роли в контексте нашего исследования (сам Зомбарт также не считает тезис Вебера лишенным оснований (Зомбарт, 2005: 317) и, по крайней мере, частично соглашается с ним). Важнее то, что и Зомбарт и Вебер воспринимают современный им капитализм сходным образом. С этой же оценкой солидаризируется и Макс Шелер в книге «Ресентимент в структуре моралей». Шелер полностью поддерживает сказанное Зомбартом о ресентименте в связи с Альберти и духом мещанства (Шелер, 1999: 149–150), однако замечает:

В своих работах о происхождении современного капитализма из кальвинизма Макс Вебер и Эрнст Трёльч блестяще показали, что специфически современная тяга к труду... вовсе не является результатом мироутверждающего и жизнеутверждающего способа мыслить и чувствовать (что было, например, в итальянском Возрождении) — она выросла на почве мрачного, враждебного наслаждению кальвинизма, поставившего труду трансцендентную, а потому недостижимую цель («труженик во славу Божию») и одновременно через труд одурманявавшего верующих неопределенностью и сомнением относительно того, будут ли они «призваны» и «избраны». (Там же: 173, 158)

Подобная характеристика практически полностью совпадает с нашей интерпретацией связки «призвания–проклятия» в веберовской «Протестантской этике». Но Шелер вводит еще одну пару — «подло» оценивающих типов: «сопряженный с силой — карьерист»/«сопряженный со слабостью — ресентиментный тип» (Там же: 30). Разница между подлым человеком и благородным (в сравнении с которым Шелер выстраивает два негативных подтипа) в том, что подлый переживает ценности, соотнося собственные ценности с ценностями другого, благородному же ценности даны до сравнения (Там же: 29). Этот подход дает дополнительные коннотации веберовской характеристике человека призвания. Можно предположить, что человек призвания следует ему, для него важна сама суть той деятельности, к которой Бог его призвал. Человек профессии (*Berufsmensch*) вынужден исполнять ее, делать что-то по сути малозначимое, что-то, для чего очень важна форма. Эти *суть* и *форма* между собой сильно связаны, иногда их различает лишь смещение акцента. Для ученого важны публикации, но как только он будет обращать основное внимание не на суть дела, а на количество публикаций и прочие формальные показатели, его профессия-призвание рискует стать проклятием. Кажется, что веберовский *Berufsmensch* и шелеровский «карьерист» — это описание одного и того же типа. Если в образе Гёте можно еще видеть прекрасного человека призвания, то в образе Франклина уже присутствует двойственность: соскальзывание из призвания в профессию, из «быть» в «казаться». Это подмечал тот же Зомбарт, описывая на примере Франклина мещанский дух:

...в деловых интересах — достаточно, если считаешься благопристойным. Быть им, во всяком случае, недостаточно, нужно также считаться им. Вследствие того Бенджамин Франклин и пришел к этому решению: «Чтобы усилить мой кредит и мое положение как делового человека, я заботился о том, чтобы не только быть в действительности трудолюбивым и трезвым, но избегать также всякой видимости противного. Я одевался поэтому просто; я не показывался никогда в таких местах, где устраивались пустые развлечения; я не ходил никогда ловить рыбу, охотиться и т. д.». (Зомбарт, 2005: 169)

Вебер в «Протестантской этике» на примере Франклина изображает позитивный тип активного человека (этоса = типа характера = отношения к миру), но, говоря о человеке профессии (*Berufsmensch*), он уже определенно описывает негативный тип. Пафос Вебера в «Протестантской этике» состоит именно во введении понятия «этос/этика», он пытается показать, как притязание на нравственный идеал оборачивается трагедией. Зомбарт отказывает капиталисту в нравственном идеале. Шелер проводит четкую границу между двумя типами.

Очевидно, что немецкие авторы того времени, работавшие на стыке философии и социальных наук, связывают дух капитализма с чем-то негативным. Возвращаясь к теме о связи религии и ressentimentа, нужно отметить, что Шелер, не смотря на замечательную защиту христианства от интерпретации его Ницше как исключительно ressentimentного мировоззрения, все же вынужден был признать, что в целом ряде мест это настроение было характерно для христианства (Шелер, 1999: 46–47, 94). Шелер также связывает ressentiment с особенностями социальной ситуации того или иного типа действия:

Среди известных истории типов человеческой деятельности опасность ressentimentа меньше всего угрожает солдату, больше всего — священнику. Об этом справедливо писал Ф. Ницше, не преминув, правда, сделать совершенно недопустимые выпады против религиозной морали. Причины этого достаточно очевидны. «Священник» — тип, который опирается (по крайней мере декларативно) не на земные средства власти; он говорит об их слабости, и в то же время в отличие от *homo religiosus* служит вполне реальному институту и участвует в мирских партийных противоборствах. К тому же он больше, чем другие, обязан держать в узде, по крайней мере внешне, свои чувства (мстительные порывы, гнев, ненависть), всюду являя и представляя собой образ и принцип внутреннего «смирения». (Там же: 44–45)

По большому счету Шелер здесь описывает то же самое, что и Вебер, говоря о мистицизме: та же «пассивная» религиозность, религиозность принятия, верующий как сосуд, но не как орудие. Однако и Вебер и Шелер выделяют несколько подтипов мистицизма или религиозности принятия. Это позволяет им не сводить все христианство к ressentimentу. Вебер будет критиковать использование Ницше категории «ressentiment» по отношению к индуизму и буддизму (Вебер, 2017: 161), которые постулируют, что «страдание заслужено самим индивидом». В ресенти-

ментной религии считается, что в страдании человека виноват кто-то иной. В целом Шелер полагает, что христианство не могло быть источником тех этических перемен, которые приписывает ему Ницше. Он пишет:

Греческой аксиоме, согласно которой любовь есть стремление низшего к высшему, здесь нанесен смелый удар. Любовь, наоборот, должна проявляться в том, чтобы благородный снизошел, низвел себя до неблагородного, здоровый до больного, богатый до бедного, красивый до безобразного, добрый и святой до злого и подлого, мессия до мытарей и грешников — и все это не только без античного страха потерять себя и самому стать неблагородным, но и в благочестивой вере приобрести в совершении этого акта «снисхождения», «склонения», в этой «самоутрате» нечто более высокое, стать подобным Богу. Трансформация идеи Бога и его отношения к миру и человеку — не причина, а следствие этого поворота в движении любви. Теперь Бог не есть, подобно звезде, вечная, покоящаяся цель; он больше не движет миром, как «любимый движет любящим», но сама его сущность становится любовью и служением, а следовательно — и творением, волением, деянием. (Шелер, 1999: 73–74)

Итак, с точки зрения Ницше, угнетенные слои общества создали такую картину мира, в которой признавали не важным все, чего они не могли сделать. Важным же они считали только маленькое, ничтожное, убогое, легко достижимое. С точки зрения Шелера, идея христианства состояла в другом: важно не высокое, дорогое, сильное само по себе, важна любовь. Тот, у кого она была, достигал полноты жизни, вне зависимости от того, на какие объекты эта любовь направлена. «Нас влечет жертвовать — до того, как мы узнаем, кому, почему и зачем! — пишет Шелер. — Образ природы и жизни у Иисуса, который можно воссоздать по разрозненным крупицам и намекам из его речей и метафор, позволяет утверждать, что для него это был очевидный факт» (Там же: 80). Таким образом, Шелер, защищая христианство от критики Ницше, 1) признает, что христианству не до конца удалось избавиться от ressentiment, но 2) предъясвляет позитивный вариант христианской духовности, совершенно не похожий на призвание.

Защита христианства в целом, представленная Шелером в «Ресентименте», уточняется в статье «О реабилитации добродетели», соседствующей с «Ресентиментом» в сборнике «О перевороте в ценностях». Основной частью этой статьи является экскурс о смирении. То, как Шелер пишет о смирении, повторяет его защиту христианского идеала, представленного в «Ресентименте». Создается впечатление, что именно смирение и есть вторая часть этической дихотомии, где первая — призвание. Двумя ключевыми составляющими смирения, по Шелеру, являются 1) отказ от эго (потеря эго, отпускание эго), то есть от достоинства, заслуг, прав, собственной ценности, уважения людей, самоуважения, и 2) восприятие мира как дара (Scheler, 2005: 24).

Шелер пытается описать «смирение» с помощью ряда различий, например, «intensification of the spirit» против «relaxation of the spirit and will». Ссылаясь на

У. Джеймса, он говорит о двух типах обращения: «основанном на воле» («based in the will») и «основанном на самоотречении» («based in self-abandonment»). Описывая второй тип, Шелер приводит цитату из Джеймса, характеризующую соответствующий опыт, в которой повествование строится на фрагменте из автобиографической повести Фрэнка Баллена (Frank Bullen) «С Христом в море: религиозная автобиография». Баллен во время мощной бури пытается закрепить паруса, но его выбрасывает за борт; каким-то образом его нога оказывается обмотанной веревкой, и только поэтому он не падает в море и какое-то время висит над водой. Но одновременно в этот момент он чувствует «только высокое ликование моей уверенности в вечной жизни». Баллен говорит:

Я висел там вряд ли более пяти секунд, но в это время я прожил целую вечность наслаждения» — и далее так подытоживает прожитое в этой ситуации: «Это внутреннее чудо вечно обновляемого возрождения и получения из бесконечного резервуара энергии силы для того, чтобы «закрепить паруса» посредством полного отречения от «собственных сил» и даже от малейшего чувства собственного достоинства, это и есть та цель, к которой бессознательно направлены все формы смирения. (Цит. по: Scheler, 2005: 30)

Кажется, что шелеровская дихотомия человеческих типов, связанных с силой, может быть соотнесена с веберовской парой «аскет²⁰ — человек профессии (*Berufsmensch*)». В ряде мест своей книги Шелер фактически озвучивает дихотомию «смирение — призвание», апеллируя к веберовским работам в одних текстах сборника и к идеям смирения — в других; хотя полного совпадения между позициями двух авторов здесь нет.

Вместо заключения

Возвращаясь к вопросу о том, чем «Протестантская этика» может быть полезна сегодня при исследовании современного русского православия и его влияния на экономику страны, можно резюмировать: выделив ключевые этические категории, содержащиеся в проповеди той или иной Церкви, можно определить направление, в котором должно идти образование гипотез о характере фундаментального влияния этой Церкви на ее последователей. Веберовская рецепция ницшеанского пессимистического взгляда на современного человека и идей о ре-

20. Возможно, правильнее будет говорить о трех типах человека у Вебера, который в неявном виде предлагает следующую классификацию: 1) человек, живущий полной и разнообразной жизнью; 2) человек призвания; 3) человек профессии. Примером первого типа человека мог бы служить Гёте; примером человека призвания — Франклин, который, с одной стороны, воплощает в себе некоторые черты предыдущего типа (человека, живущего многообразной жизнью), а с другой — постепенно редуцирует эту полноту посредством ориентации на призвание. Человек профессии живет и действует в рамках своей профессии. У Шелера дихотомия человеческих типов, связанных с силой, скорее соотносится с первым и третьим типами веберовской типологии. Но для нашего разбора мы можем пренебречь веберовским первым типом и несколько упростить конструкцию.

сентименте или «последних людях» предлагает исследователю иную перспективу, помимо прямолинейной оценки «продуктивности — непродуктивности» религии с точки зрения роста ВВП. Вебер обращается к Гёте²¹ и Франклину не только и не столько в связи с идеями экономической продуктивности, но исходя из проблемы полноты человеческого (Kent, 1983), понимания того, как должно или может быть устроено общество, чтобы позволить человеку избежать проклятья *Berufsmensch* и resentимента. В этом отношении веберовская постановка вопроса ближе к позициям таких современных исследователей, как А. Сен и М. Нуссбаум (Nussbaum, Sen, 1993), критикующих рассмотрение ВВП как основного измерителя качества человеческого общежития. Веберовская демонстрация следствий доминирования призвания в этической сфере, с одной стороны, выступает важным предостережением, с другой — все же указывает на внутримирской аскетизм как на возможный вариант решения проблемы.

Ряд авторов (Тюрель, 1999; Mitzman, 2005) считают, что Вебер с большим интересом относился к мистицизму, выросшему на почве русского православия и отраженному в романах Толстого и Достоевского (Тюрель, 1999). Однако, как нам кажется, сам Вебер скорее разделял пессимизм Толстого, нежели видел в его рецептах какое-то решение²².

Мы попытались рассмотреть этическую часть «Протестантской этики» Вебера с целью обнаружить ее некоторые до сих пор не использованные ресурсы для анализа современного русского православия и его потенциального влияния на своих последователей. Опираясь на другие работы Вебера, мы попытались определить ту категорию, которая могла бы быть аналогом *Beruf* в православии. На наш взгляд, это категория «смирение». Вебер использует ее при описании мистицизма (в том числе применительно к русскому православию); в рассуждениях о resentименте и «последних людях» Ницше, отражая атаки Ницше на христианство, обращаясь

21. «Что ограничение человеческой деятельности рамками профессии вместе с отказом от фаустовской многосторонности (который, естественно, вытекает из этого ограничения) является в современном мире обязательной предпосылкой плодотворного труда, что, следовательно, «дело» и «отречение» в настоящее время взаимосвязаны — этот основной аскетический мотив буржуазного стиля жизни (при условии, что речь идет именно о стиле, а не об отсутствии его) хотел довести до нашего сознания уже Гёте на вершине своей жизненной мудрости» (Вебер, 1990а: 205–206).

22. В веберовском тексте есть одно важное рассуждение касательно данной проблемы: «В настоящее время дух аскезы — кто знает, навсегда ли? — ушел из этой мирской оболочки. Во всяком случае, победивший капитализм не нуждается более в подобной опоре с тех пор, как он покоится на механической основе» (Вебер, 1990а: 206). Но что это значит из богословско-этической перспективы? Что значит, что дух аскезы ушел? Что капитализм оторвался от религиозных корней? Ведь этика призвания никуда не делась по большому счету. Что изменилось? Можно предположить, что причиной является следующая этическая перемена. Призвание (да и смирение) уже не рассматривается как средство для спасения. Оно стало важно само по себе. Постепенно перед верующим перестала стоять проблема спасения. Проблемой остался поиск призвания (или достижения смирения). См. разработку идеи реификации в связи с работами Вебера, в первую очередь — с «Протестантской этикой» (Mitzman, 2005: 4, 172).

к идеям Шелера. Таким образом, данная категория играет важную роль в наследии Вебера²³.

Что же нового дает нам категория «смирения» для исследования современного русского православия и его способа формирования характера православного человека? Во-первых, веберовская (и зомбартовско-шелеровская) разработка ницшеанского тезиса о resentment позволяет построить типологию этосов религии, того этического отношения, которое характерно для разных религиозных организаций (см. табл. 2).

Таблица 2. Типология этосов

		«Шелер»	
		«Благородные» типы	«Подло» оцени- вающие типы
«Вебер»	Активная религиоз- ность ≈ «Аскетизм»	«Призвание»	«Карьеризм»
	Пассивная религиоз- ность ≈ «Мистицизм»	«Смирение»	«Ресентимент»

Эта типология отношений религиозных организаций к миру позволяет оценивать, какие именно этические предписания транслирует та или иная церковь своим последователям. Если предположить, что для русского православия характерен «мистицизм» и его основной этос — смирение, то ключевой задачей для представителей Церкви будет избегание отношений по типу resentment. Именно эта опасность подстерегает «пассивный», «воспринимающий» тип религиозности. Более важным для священников может стать противопоставление не смирения и призвания, а смирения и resentment. Если перед ними будет поставлена задача реформировать РПЦ, то, на наш взгляд, стоит в первую очередь попытаться максимально избавиться от resentment.

Сказанное Ницше и Вебером о смирении позволяет понять, что это слово может обозначать различные практики и этические установки. Веберовский мистик находится один на один с Богом. Его смирение гораздо ближе к тому, что Шелер обозначил как принятие мира как дара. Человек смирения и resentment у Ницше — это человек пресмыкающийся, терпящий, завидующий, желающий отомстить и молящийся об отмщении. Все это подразумевает отношения не только

23. Подобный вывод совпадает с некоторыми результатами эмпирических исследований, проведенных в последние годы (Забаяев, 2012; Русселе, 2011; Кнорре, 2011; Дубовка, 2015). Кроме того, именно эти категории описываются в начале XX века С. Булгаковым как те, которые составляют ядро православного отношения к жизни. Булгаков видел большой потенциал в человеке, движимом подобной мотивацией (Булгаков, 1997б: 288–294). Вместе с тем он отмечал, что именно такое отношение к миру раздражало русскую интеллигенцию того времени. Раздражение было, по-видимому, не случайным. Категории смирения и послушания описывали некоторые важные черты того мира, от которого человек Просвещения, человек модернизации и русская интеллигенция как их воплощение хотели избавиться. Это раздражение можно было видеть в цитированных нами фрагментах Ницше.

с Богом, но и с другим человеком, который может занимать совершенно разные позиции: быть врагом, начальником, ближним, наконец, священником, то есть посредником между человеком и Богом. А это, в свою очередь, предполагает целую палитру возможных отношений. Анализ православного дискурса может помочь выяснить, что доминирует в нем: смирение как кротость или смирение как подчинение; смирение только перед Богом (как у средневековых рыцарей или воинов ислама) или смирение перед другим человеком, который, возможно, лучше тебя. Это смирение может оказаться отказом от действия, иждивенчеством, непротивлением злу или смирением, которое позволяет примириться со своими недостатками, не думать о них и шаг за шагом выполнять послушание. Может проповедоваться смирение, позволяющее не выпячивать свое «Я», слушать других людей, за счет этого обогащаться новыми идеями, претворять их в жизнь, капитализировать эти результаты и становиться, таким образом, экономически продуктивным. Для анализа всего этого, а также для анализа потенциальных последствий тех или иных сторон данного этоса требуется развернутая исследовательская программа. Возможно, подобные исследования, находясь в избирательном сродстве с этикой и догматикой Церкви, могут оказаться средством ее внутреннего развития и изменения; причем в гораздо большей степени, нежели критические замечания в отношении тех или иных ее доктрин и практик. По крайней мере, если верить Веберу, центральное звено во всей этой схеме именно этика.

Литература

- Бельшовский А.* (1908). Гёте: его жизнь и произведения. СПб.: Л. Ф. Пантелеев.
- Болтански Л., Кьяпелло Э.* (2011). Новый дух капитализма / Пер. с франц. О. Волчек, Н. Калягиной, С. Рындина и др. М.: Новое литературное обозрение.
- Булгаков С.* (1997а). Народное хозяйство и религиозная личность // *Булгаков С.* Два града: исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ. С. 111–125.
- Булгаков С.* (1997б). Героизм и подвижничество // *Булгаков С.* Два града: исследования о природе общественных идеалов. СПб.: Изд-во РХГИ. С. 275–299.
- Бурдьё П.* (2005). Генезис и структура поля религии / Пер. с франц. О. И. Кирчик // *Бурдьё П.* Социальное пространство: поля и практики. СПб.: Алетейя. С. 7–75.
- Вебер М.* (1990а). Протестантская этика и дух капитализма / Пер. с нем. М. И. Левиной // *Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 61–272.
- Вебер М.* (1990б). Протестантские секты и дух капитализма / Пер. с нем. М. И. Левиной // *Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 273–306.
- Вебер М.* (1990в). Наука как призвание и профессия / Пер. с нем. П. П. Гайденко // *Вебер М.* Избранные произведения. М.: Прогресс. С. 707–736.
- Вебер М.* (1994а). Социология религии (типы религиозных сообществ) / Пер. с нем. М. И. Левиной // *Вебер М.* Избранное. Образ общества. М.: Юрист. С. 78–308.

- Вебер М. (1994б). Хозяйственная этика мировых религий. Попытка сравнительного исследования в области социологии религии. Введение / Пер. с нем. М. И. Левиной // Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист. С. 43–73.
- Вебер М. (2016). Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. Т. 1: Социология / Пер. с нем. В. А. Брут-Цехового, Л. Г. Ионина, И. А. Судариковой, А. Н. Беляева, Д. Б. Цыганкова под ред. Л. Г. Ионина. М.: ВШЭ.
- Вебер М. (2017). Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. Т. 2: Общности / Пер. с нем. И. А. Судариковой, А. В. Михайловского, М. И. Левиной, В. А. Брут-Цехового, Д. Б. Цыганкова под ред. Л. Г. Ионина. М.: ВШЭ.
- Врублевская П. В. (2016). Круговорот детских вещей в приходской церкви: к вопросу о значении дарообмена // Религиоведческие исследования. № 1. С. 103–127.
- Габдрахманова Г. Ф. (2010). Особенности социально-экономических взглядов православных и мусульман и перспективы изучения (по материалам исследований в Республике Татарстан) // Вопросы культурологии. № 11. С. 49–54.
- Горшков М. К., Тихонова Н. Е. (2010). Готово ли российское общество к модернизации? // Общество и экономика. № 5. С. 105–172.
- Давыдов Ю. Н. (1998). Макс Вебер и современная теоретическая социология: актуальные проблемы веберовского социологического учения. М.: Мартис.
- Димаджио П., Пауэлл У. (2010). Новый взгляд на «железную клетку»: институциональный изоморфизм и коллективная рациональность в организационных полях / Пер. с англ. Г. Б. Юдина // Экономическая социология. Т. 11. № 1. С. 35–56.
- Дубовка Д. (2015). Забытое время, или Практики самотрансформации в современном православном монастыре // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 3. С. 322–344.
- Ефремова М. В. (2010). Влияние религиозной идентичности на экономические установки и представления россиян // Альманах современной науки и образования. № 10. С. 90–95.
- Ефремова М. В. (2014). Роль религиозной идентичности в моделях экономического поведения: межконфессиональный анализ // Актуальные проблемы психологического знания. № 1. С. 20–30.
- Забаев И. В. (2012). Основные категории хозяйственной этики современного русского православия: социологический анализ. М.: Изд-во ПСТГУ.
- Забаев И., Орешина Д., Пруцкова Е. (2014). Социальный капитал русского православия в начале XXI в.: исследование с помощью методов социально-сетевого анализа // Государство, религия, церковь в России и за рубежом. № 1. С. 40–66.
- Зарубина Н. Н. (1997). Модернизация и хозяйственная культура (концепция М. Вебера и современные теории развития) // Социологические исследования. № 4. С. 46–54.
- Зомбарт В. (2005). Буржуа: к истории духовного развития современного экономического человека. СПб.: Владимир Даль.
- Йоас Х., Кнёбль В. (2011). Социальная теория: двадцать вводных лекций / Пер. с нем. К. Г. Тимофеевой. СПб.: Алетейя.

- Капелюшников Р. И. (2018). Гипноз Вебера (заметки о «Протестантской этике и духе капитализма»). Препринт WP3/2018/01. М.: ВШЭ.
- Кнорре Б. (2011). Категории вины и смирения в системе ценностей церковно-приходской субкультуры // Агаджанян А., Русселе К. (ред.). Приход и община в современном православии: корневая система российской религиозности. М.: Весь мир. С. 317–340.
- Кулинченко В. А., Кулинченко А. В. (2003). О духовно-культурных основаниях модернизации России // Полис. № 2. С. 150–156.
- Латин Н. И. (2011). Социокультурные факторы российской стагнации и модернизации // Социологические исследования. № 9. С. 3–17.
- Лукман Т. (2014). Дополнение к третьему немецкому изданию «Невидимой религии» / Пер. с нем. Е. Костровой, И. Забаева // Социологическое обозрение. Т. 13. № 1. С. 139–153.
- Малинкин А. Н. (1997). Учение Макса Шелера о resentment и его значение для социологии // Социологический журнал. № 4. С. 116–150.
- Малкина М. Ю. (2011). Институциональные ловушки инновационного развития российской экономики // Журнал институциональных исследований. Т. 3. № 1. С. 50–60.
- Маркс К. (1955). К критике гегелевской философии права. Введение // Маркс К., Энгельс Ф. Полное собрание сочинений. Т. 1. М.: Госполитиздат. С. 414–429.
- Митрохин Н. А., Эдельштейн М. Ю. (2000). Экономическая деятельность Русской Православной Церкви и ее теневая составляющая. М.: РГГУ.
- Несбё Ю. (2017). Жажда. СПб.: Азбука.
- Ницше Ф. (1996а). К генеалогии морали / Пер. с нем. К. А. Свасьяна // Ницше Ф. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль. С. 407–524.
- Ницше Ф. (1996б). Так говорил Заратустра. Книга для всех и никого / Пер. с нем. Ю. М. Антоновского // Ницше Ф. Сочинения. Т. 2. М.: Мысль. С. 6–237.
- Орешина Д. А. (2016). Партнёрский приход: сотрудничество священнослужителей и мирян как фактор развития социальной деятельности в современных приходах Русской Православной Церкви // Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение. Вып. 5. С. 99–120.
- Павлюткина Е. Л. (2012). «Скрепление» и ответственность: специфика некоммерческих организаций в работе с бездомными (на примере религиозных организаций) // Журнал исследований социальной политики. Т. 10. № 4. С. 539–554.
- Расков Д. Е. (2012). Экономические институты старообрядчества. СПб.: СПбГУ.
- Рингер Ф. (2008). Закат немецких мандаринов: академическое сообщество в Германии, 1890–1933 / Пер. с англ. Е. Канищевой и П. Гольдина. М.: Новое литературное обозрение.
- Русселе К. (2011). Об отношениях между священниками и мирянами: послушание и благословение // Агаджанян А., Русселе К. (ред.). Приход и община в современности.

- менном православии: корневая система российской религиозности. М.: Весь Мир. С. 298–316.
- Савельев Д. А., Сусоколов А. А.* (2011). Иудаизм и этика предпринимательства // *Лебедева Н. М., Татарко А. Н.* (ред.). Культура и экономическое поведение. М.: МАКС-Пресс. С. 261–303.
- Савченко В. В.* (2006). Экономическая культура как фактор развития общества // *Наука. Инновации. Технологии.* № 1. С. 88–97.
- Стиглиц Д., Сен А., Фитусси Ж.-П.* (2016). Неверно оценивая нашу жизнь: почему ВВП не имеет смысла. Доклад Комиссии по измерению эффективности экономического и социального прогресса. М.: Изд-во Института Гайдара.
- Сусоколов А. А.* (2009). Ислам и предпринимательство в России // *Журнал социологии и социальной антропологии.* Т. 12. № 1. С. 32–51.
- Сусоколов А., Четырчинская О.* (2008). Влияние религиозной принадлежности на установки в сфере предпринимательства (на примере современной России) // *Вопросы культурологии.* № 6. С. 32–36.
- Счастливая Т. В.* (2011). Стратегия развития банковского сектора и модернизация российской экономики // *Вестник Томского государственного университета. Экономика.* Т. 3. № 15. С. 120–125.
- Тейлор Ч.* (2017). Секулярный век / Пер. с англ. А. Васильева, Л. Колкера, А. Лукьянова под ред. А. Бодрова. М.: ББИ.
- Тюрель Х.* (1999). Интеллектуальная религиозность, семантика «смысла», этика братства: Макс Вебер и его отношение к Толстому и Достоевскому / Пер. с нем. Р. П. Шпаковой // *Журнал социологии и социальной антропологии.* Т. 2. № 4. С. 23–32.
- Федотова В. Г.* (2007). Человеческий капитал, персональная модернизация и проблема развития человека (окончание) // *Знание. Понимание. Умение.* № 2. С. 21–27.
- Федотова В. Г., Кросс Ш.* (2006). Православие, Вебер и новый русский капитализм // *Общественные науки и современность.* № 2. С. 41–51.
- Франциск, папа римский.* (2014). Апостольское обращение *Evangelii Gaudium*. М.: Изд-во Францисканцев.
- Чимириш Е. С., Донцев С. П.* (2010). Церковь и модернизация в России: в поиске новых ценностных основ // *Полис.* № 6. С. 68–75.
- Шелер М.* (1999). Ресентимент в структуре моралей / Пер. с нем. А. Н. Малинкина. М.: Наука.
- Шкаратан О. И., Карачаровский В. В.* (2002). Русская трудовая и управленческая культура: опыт исследования в контексте перспектив экономического развития // *Мир России.* Т. 11. № 1. С. 3–56.
- Шмырова Н. В.* (2010). Модернизация российской экономики и основные пути ее осуществления в современный период // *Вестник Нижегородского университета им. Н. И. Лобачевского.* № 3. С. 639–643.

- Щербачева Л. А. (2010). Модернизация российской экономики: многофакторная задача со многими неизвестными // ЭКО. № 9. С. 73–93.
- Элбакян Е. С., Медведко С. В. (2001). Влияние религиозных ценностей на экономические предпочтения верующих россиян // Социологические исследования. № 8. С. 103–111.
- Юдин Г. Б., Орешина Д. А. (2016). Дарообмен и регуляция потребительского кредитования в сообществах: случай православных приходских общин // Социологический журнал. Т. 22. № 2. С. 110–134.
- Ясин Е. Г. (2001). Модернизация российской экономики: что в повестке дня // Экономический журнал Высшей школы экономики. Т. 5. № 2. С. 158–178.
- Ясин Е., Яковлев А. (2004). Конкурентоспособность и модернизация российской экономики // Вопросы экономики. № 7. С. 4–34.
- Adair-Totef C. (2002). Max Weber's Mysticism // European Journal of Sociology. Vol. 43. № 3. P. 339–353.
- Allahyari Rebecca A. (2000). Visions of Charity: Volunteer Workers and Moral Community. Berkeley: University of California Press.
- Baehr P. (2001). The «Iron Cage» and the «Shell as Hard as Steel»: Parsons, Weber, and the Stahlhartes Gehäuse Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. History and Theory. Vol. 40. № 2. P. 153–169.
- Barro R. J., McCleary R. (2003). Religion and Economic Growth. NBER Working Paper № 9682. Cambridge: National Bureau of Economic Research.
- Bauman Z. (2004). Work, Consumerism and the New Poor. Maidenhead: McGraw-Hill.
- Becker S. O., Woessmann L. (2009). Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History // Quarterly Journal of Economics. Vol. 124. № 2. P. 531–596.
- Bellah R. N. (1957). Tokugawa Religion: The Values of Pre-industrial Japan. Glencoe: Free Press.
- Bellah R. N. (1963). Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia // Journal of Social Issues. Vol. 19. № 1. P. 52–60.
- Bellah R. N., Madsen R., Sullivan W. M., Swidler A., Tipton S. M. (1985). Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life. N.Y.: Harper & Row.
- Bittner R. (1994). Ressentiment // Schacht R. (ed.) Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's *On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press. P. 127–138.
- Blum U., Dudley L. (2001). Religion and Economic Growth: Was Weber Right? // Journal of Evolutionary Economics. Vol. 11. № 2. P. 207–230.
- Brodrick J. (1934). The Economic Morals of the Jesuits: An Answer to Dr. H. M. Robertson. Oxford: Oxford University Press.
- Buss A. (1989). The Economic Ethics of Russian-Orthodox Christianity, Part I // International Sociology. Vol. 4. № 3. P. 235–258.
- Buss A. E. (2003). The Russian-Orthodox Tradition and Modernity. Leiden: Brill.

- Cadge W., Wuthnow R.* (2003). Religion and the Nonprofit Sector // *Steinberg R., Powell W.* (eds.). *The Nonprofit Sector: A Research Handbook*. New Haven: Yale University Press. P. 444–466.
- Campante F., Yanagizawa-Drott D.* (2015). Does Religion Affect Economic Growth and Happiness? Evidence from Ramadan // *Quarterly Journal of Economics*. Vol. 130. № 2. P. 615–658.
- Campbell C.* (1987). *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford: Basil Blackwell.
- Collins R.* (1997). An Asian Route to Capitalism: Religious Economy and the Origins of Self-Transforming Growth in Japan // *American Journal of Sociology*. Vol. 62. № 6. P. 843–865.
- Delacroix J., Nielsen F.* (2001). The Beloved Myth: Protestantism and the Rise of Industrial Capitalism in Nineteenth-Century Europe // *Social Forces*. Vol. 80. № 2. P. 509–553.
- Durlauf S. N., Kourtellos A., Tan C. M.* (2012). Is God in the Details? A Reexamination of the Role of Religion in Economic Growth // *Journal of Applied Econometrics*. Vol. 27. № 7. P. 1059–1075.
- Eisenstadt S. N.* (1968). *The Protestant Ethic and Modernization*. N.Y.: Basic Books.
- Fanfani A.* (1935). *Catholicism, Protestantism and Capitalism*. L.: Sheed & Ward.
- Fischer H. K.* (1978). Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung «Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus» // *Weber M.* *Die Protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*. Gütersloh: Mohn. S. 11–26.
- Gabriel I., Kirchschräger P. G., Sturn R.* (Hg.). (2017). *Eine Wirtschaft, die Leben fördert: Wirtschafts- und unternehmensethische Reflexionen im Anschluss an Papst Franziskus*. Ostfildern: Grünewald.
- Gooren H. P. P.* (2001). Rich among the Poor: Church, Firm, and Household among Small-Scale Entrepreneurs in Guatemala City. West Lafayette: Purdue University Press
- Gorski P. S.* (1993). The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia // *American Journal of Sociology*. Vol. 99. № 2. P. 265–316.
- Greeley A.* (1997). Coleman Revisited: Religious Structures as a Source of Social Capital // *American Behavioral Scientist*. Vol. 40. № 5. P. 587–594.
- Grier R.* (1997). The Effect of Religion on Economic Development: A Cross National Study of 63 Former Colonies // *Kyklos*. Vol. 50. № 1. P. 47–62.
- Guiso L., Sapienza P., Zingales L.* (2003). People's Opium? Religion and Economic Attitudes // *Journal of Monetary Economics*. Vol. 50. № 1. P. 225–282.
- Guiso L., Sapienza P., Zingales L.* (2006). Does Culture Affect Economic Outcomes? // *Journal of Economic Perspectives*. Vol. 20. № 2. P. 23–48.
- Hennis W.* (1998). *Max Weber: Essays in Reconstruction* / Transl. K. Tribe. L.: Allen & Unwin.
- Hoffman M.* (2013). *Usury in Christendom: The Mortal Sin That was and Now is Not*. Idaho: Independent History and Research.
- Hoge Dean R.* (1996). *Money Matters: Personal Giving in American Churches*. Louisville: Westminster John Knox.

- Holl K. (1965). *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Bd. 3: Der Westen. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hyma A. (1938). Calvinism and Capitalism in the Netherlands // *Journal of Modern History*. Vol. 10. № 3. P. 321–343.
- Kent S. A. (1983). Weber, Goethe, and the Nietzschean Allusion: Capturing the Source of the «Iron Cage» Metaphor // *Sociological Analysis*. Vol. 44. № 4. P. 297–319.
- Knack S., Keefer P. (1997). Does Social Capital Have an Economic Payoff? A Cross-country Investigation // *Quarterly Journal of Economics*. Vol. 112. № 4. P. 1251–1288.
- Krech V. (2001). *Mystik* // Kippenberg H. G., Riesebrodt M. (Hg.). *Max Webers «Religions-systematik»*. Tübingen: J. C. B. Mohr. S. 241–262.
- Kuran T. (2001). The Provision of Public Goods under Islamic Law: Origins, Impact, and Limitations of the Waqf System // *Law and Society Review*. Vol. 34. № 4. P. 841–898.
- Lanczkowski G., Schrey H.-H., Wingren G. (1980). *Beruf* // Müller G. (Hg.). *Theologische Realenzyklopädie*. Bd. 5. Berlin: De Gruyter. S. 654–676.
- Lehmann H., Roth G. (eds.). (1995). *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Luckmann T. (1990). Shrinking Transcendence, Expanding Religion? // *Sociological Analysis*. Vol. 51. № 2. P. 127–138.
- Mackinnon M. (1988a). Calvinism and the Infallible Assurance of Grace // *British Journal of Sociology*. Vol. 39. № 2. P. 143–177.
- Mackinnon M. (1988b). Weber's Exploration of Calvinism // *British Journal of Sociology*. Vol. 39. № 2. P. 178–210.
- Makridis V. N. (2010). Orthodox Christianity and Economic Development: The Case of Greece // *Teme*. Vol. 34. № 1. P. 225–238.
- Marshal G. (1979). The Weber Thesis and the Development of Capitalism in Scotland // *Scottish Journal of Sociology*. № 3. P. 173–211.
- Marshal G. (1980a). *Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560–1707*. Oxford: Clarendon Press.
- Marshal G. (1980b). The Dark Side of Weber Thesis: The Case of Scotland // *British Journal of Sociology*. Vol. 31. № 3. P. 419–440.
- Martin B. (1995) New Mutations of the Protestant Ethic among Latin American Pentecostals // *Religion*. Vol. 25. № 2. P. 101–117.
- Martin B. (1998) From Pre- to Post-Modernity in Latin America: The Case of Pentecostalism // Heelas P., Martin D., Morris P. (eds.). *Religion, Modernity and Postmodernity*. Oxford: Blackwell. P. 102–146.
- Merchel J. (2008). *Trägerstrukturen in der Sozialen Arbeit: Eine Einführung*. Weinheim: Beltz Juventa.
- Mitzman A. (2005). *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*. New Brunswick: Transaction.
- Müller-Armack A. (1945). Zur Religionssoziologie des europäischen Ostens // *Weltwirtschaftliches Archiv*. Jg. 61. № 2. P. 163–192.

- Mutch A.* (2009). Weber and Church Governance: Religious Practice and Economic Activity // *Sociological Review*. Vol. 57. № 4. P. 586–607.
- Mutch A.* (2012). Theology, Accountability and Management: Exploring the Contributions of Scottish Presbyterianism // *Organization*. Vol. 19. № 3. P. 363–379.
- Nelson B.* (1969). *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*. Chicago: University of Chicago Press.
- Novak M.* (1993). *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*. N.Y.: Free Press
- Nussbaum M., Sen A.* (eds.). (1993). *The Quality of Life*. Oxford: Oxford University Press.
- Overman S. J.* (2011). *The Protestant Ethic and the Spirit of Sport: How Calvinism and Capitalism Shaped America's Games*. Macon: Mercer University Press.
- Owen S., Taira T.* (2015). The Category of «Religion» in Public Classification: Charity Registration of the Druid Network in England and Wales // *Stack T., Goldenberg N. R., Fitzgerald T.* (eds.). *Religion as a Category of Governance and Sovereignty*. Leiden: Brill. P. 90–114.
- Paretskaya A.* (2010). The Soviet Communist Party and the Other Spirit of Capitalism // *Sociological Theory*. Vol. 28. № 4. P. 377–401.
- Parsons J.* (2014). Vocation in Seventeenth-Century France: The Catholic Ethic and the Spirit of étatism // *French History*. Vol. 28. № 3. P. 322–342.
- Porta R. L., Lopez-De-Silane F., Shleifer A., Vishny R. W.* (1996). *Trust in Large Organizations*. NBER Working Paper № 5864. Cambridge: National Bureau of Economic Research.
- Putnam R. D.* (2000). Bowling Alone: America's Declining Social Capital // *Crothers L., Lockhart Ch.* (eds.). *Culture and Politics: A Reader*. Basingstoke: Palgrave Macmillan. P. 223–234.
- Quinn D. M., Crocker J.* (1999). When Ideology Hurts: Effects of Belief in the Protestant Ethic and Feeling Overweight on the Psychological Well-Being of Women // *Journal of Personality and Social Psychology*. Vol. 77. № 2. P. 402–414.
- Rachfahl F.* (1978). *Kalvinismus und Kapitalismus // Weber M. Die Protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*. Gütersloh: Mohn. S. 57–148.
- Robertson H. M.* (1933). *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School*. Cambridge: University Press.
- Salarzehi H., Armesh H., Nikbin D.* (2010). Waqf as a Social Entrepreneurship Model in Islam // *International Journal of Business and Management*. Vol. 5. № 7. P. 179–186.
- Samuelsson K.* (1961). *Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuse of Scholarship*. N.Y.: Harper & Row.
- Scheler M.* (2005). On the Rehabilitation of Virtue // *American Catholic Philosophical Quarterly*. Vol. 79. № 1. P. 21–37.
- Schluchter W.* (1987) Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World // *Whimster S., Lash S.* (eds.). *Max Weber, Rationality and Modernity*. L.: Routledge. P. 92–118.
- Schluchter W.* (1988a). *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums: Interpretation und Kritik*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.

- Schluchter W.* (1988b). Religion und Lebensführung. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schluchter W.* (1995). Ethik und Kapitalismus: Zwei Thesen Max Webers // *Berliner Journal für Soziologie*. № 3. S. 335–347.
- Schluchter W.* (2009). Die Entzauberung der Welt: Sechs Studien zu Max Weber. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schluchter W., Graf F. W.* (2005). Asketischer Protestantismus und «Geist» des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch. Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schroeder W.* (2017). Die Fallstudien: Caritas und Diakonie im Transformationsprozess // *Schroeder W.* Konfessionelle Wohlfahrtsverbände im Umbruch: Fortführung des deutschen Sonderwegs durch vorsorgende Sozialpolitik. Berlin: Springer. S. 51–103.
- Sexton J.* (1978) Protestantism and Modernization in Two Guatemalan Towns // *American Ethnologist*. Vol. 5. № 2. P. 280–302.
- Sosis R.* (2005). Does Religion Promote Trust? The Role of Signaling, Reputation, and Punishment // *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*. Vol. 1. Article 7. URL: http://www.religjournal.com/articles/article_view.php?id=7 (дата доступа: 28.02.2018).
- Stauth G.* (1992). Nietzsche, Weber, and the Affirmative Sociology of Culture // *European Journal of Sociology*. Vol. 33. № 2. P. 219–247.
- Stokes R. G.* (1975). Afrikaner Calvinism and Economic Action: The Weberian Thesis in South Africa // *American Journal of Sociology*. Vol. 81. № 1. P. 62–81.
- Swatos W., Boulder L. K. L.* (eds.). (2005). The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis. Boulder: Paradigm.
- Tamari M.* (1987). «With All Your Possessions»: Jewish Ethics and Economic Life. N.Y.: Free Press.
- Tawney R. H.* (1926). Religion and the Rise of Capitalism. New Brunswick: Transaction.
- Trevor-Roper H. R.* (1967). Religion, Reformation and Social Change // *Trevor-Roper H. R.* Religion, Reformation and Social Change. L.: Macmillan. P. 1–45.
- Toennies F., Simmel G., Troeltsch E., Weber M.* (1973). Max Weber on Church, Sect, and Mysticism // *Sociological Analysis*. Vol. 34. № 2. P. 140–149.
- Troeltsch E.* (1992). The Social Teaching of the Christian Churches. Westminster: John Knox Press.
- Turner B. S.* (2011). Max Weber and the Spirit of Resentment: The Nietzsche Legacy // *Journal of Classical Sociology*. Vol. 11. № 1. P. 75–92.
- Turner S. P.* (1982). Bunyan's Cage and Weber's Casing // *Sociological Inquiry*. Vol. 52. № 1. P. 84–87.
- Van Kessel J. H.* (2012). Bulgakov's Sophiology: Towards an Orthodox Economic Theological Engagement with the Modern World // *Studies in East European Thought*. Vol. 64. № 3/4. P. 251–267.
- Welch M. R., Sikkink D., Sartain E., Bond C.* (2004). Trust in God and Trust in Man: The Ambivalent Role of Religion in Shaping Dimensions of Social Trust // *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 43. № 3. P. 317–343.

- Zafirovski M. (2007). *The Protestant Ethic and the Spirit of Authoritarianism: Puritanism, Democracy, and Society*. Berlin: Springer.
- Zafirovski M. (2013). *The Sociological Core vs. the Historical Component of the Weber Thesis: Some Deviant Cases Revisited* // Dahms H. F. (ed.). *Social Theories of History and Histories of Social Theory*. Bingley: Emerald. P. 75–128.
- Zafirovski M. (2016). *The Weber Thesis of Calvinism and Capitalism: Its Various Versions and Their «Fate» in Social Science* // *Journal of the History of the Behavioral Sciences*. Vol. 52. № 1. P. 41–58.
- Zaret D. (1992). *Calvin, Covenant Theology and the Weber Thesis* // *British Journal of Sociology*. Vol. 43. № 3. P. 369–391.
- Zaret D. (1993). *The Use and Abuse of Textual Data* // Lehmann H., Roth G. (eds.). *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Context*. Cambridge: Cambridge University Press. P. 145–272.

Religion and Economics: Can We Still Rely on Max Weber?

Ivan Zabaev

Candidate of Sociological Sciences, Associated Professor, Theological Faculty, St. Tikhon's Orthodox University

Address: 6 Likhov lane, 1, Moscow, Russian 127051

E-mail: zabaev-iv@yandex.ru

The article, within the framework of the logic proposed by M. Weber in *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*, attempts to identify the core ethical category of the Russian Orthodox Church that could function in the same way as *Beruf* (profession/vocation) does for the analysis of Protestantism and its potential impact on the formation of the economy. The attempt to apprehend this category relies on Weber's works that analyze the economic ethics of world religions. In particular, an effort is made to interpret the Weberian categorization of Russian Orthodoxy as a "specific mysticism". The texts of F. Nietzsche and M. Scheler are used to decipher Weber's thesis. The analysis of the texts of Weber, Nietzsche, and Scheler leads to the assumption that "humility" could be the category in question. In his works on the sociology of religion, Weber used "humility" to describe "mysticism" in the same vein as is "vocation" for "asceticism". At the same time, Weber reinterprets Nietzsche's doctrine of resentment to construct the typology of economic ethics of world religions. For Nietzsche, humility is often synonymous to resentment. In the Weberian interpretation, the thesis on resentment becomes a "theodicy of suffering". In the typology of suffering, humility was associated with contemplation, or the withdrawal from the world, that is, with everything specific for mysticism as it was understood by Weber. M. Scheler also took notice of this and criticized the thesis on resentment, contrasting it with humility as the basic Christian virtue. An analysis of the texts of F. Nietzsche, M. Weber and M. Scheler on the resentment and ethics of Christianity made it possible to propose a typology of ethics that seems to be suitable for constructing hypotheses about the (potential) influence of Orthodoxy on Russian economic life.

Keywords: mysticism, Weber, Nietzsche, Scheler, humility, vocation, economic ethics, resentment, Orthodox Christianity

References

- Adair-Toteff C. (2002) Max Weber's Mysticism. *European Journal of Sociology*, vol. 43, no 3, pp. 339–353.
- Allahyari Rebecca A. (2000) *Visions of Charity: Volunteer Workers and Moral Community*, Berkeley: University of California Press.
- Baehr P. (2001) The "Iron Cage" and the "Shell as Hard as Steel": Parsons, Weber, and the Stahlhartes Gehäuse Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. *History and Theory*, vol. 40, no 2, pp. 153–169.
- Barro R. J., McCleary R. (2003) Religion and Economic Growth (NBER Working Paper No 9682), Cambridge: National Bureau of Economic Research.
- Bauman Z. (2004) *Work, Consumerism and the New Poor*, Maidenhead: McGraw-Hill.
- Becker S. O., Woessmann L. (2009) Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History. *Quarterly Journal of Economics*, vol. 124, no 2, pp. 531–596.
- Bellah R. N. (1957) *Tokugawa Religion: The Values of Pre-industrial Japan*, Glencoe: Free Press.
- Bellah R. N. (1963) Reflections on the Protestant Ethic Analogy in Asia. *Journal of Social Issues*, vol. 19, № 1, pp. 52–60.
- Bellah R. N., Madsen R., Sullivan W. M., Swidler A., Tipton S. M. (1985) *Habits of the Heart: Individualism and Commitment in American Life*, New York: Harper & Row.
- Bielschowsky A. (1908) *Goethe: ego zhizn' i proizvedeniya* [Goethe's Life and Works], Saint Petersburg: L. Panteleev.
- Bittner R. (1994) Ressentiment. *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals* (ed. R. Schacht), Berkeley: University of California Press, pp. 127–138.
- Blum U., Dudley L. (2001) Religion and Economic Growth: Was Weber Right?. *Journal of Evolutionary Economics*, vol. 11, no 2, pp. 207–230.
- Boltanski L., Chiapello E. (2011) *Novyj duh kapitalizma* [New Spirit of Capitalism], Moscow: New Literary Observer.
- Bourdieu P. (2005) Genesis i struktura polya religii [Genesis and Structure of the Field of Religion]. *Social'noe prostranstvo: polya i praktiki* [Social Space: Fields and Practices], Moscow: Aleteya, pp. 7–75.
- Brodrick J. (1934) *The Economic Morals of the Jesuits: An Answer to Dr. H. M. Robertson*, Oxford: Oxford University Press.
- Bulgakov S. (1997) Narodnoe hozyajstvo i religioznaya lichnost' [National Economy and Religious Personality]. *Dva grada: issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities: Studies on the Nature of Public Ideals], Saint Petersburg: RGHI, pp. 111–125.
- Bulgakov S. (1997) Geroizm i podvizhnichestvo [Heroism and Asceticism]. *Dva grada: issledovaniya o prirode obshchestvennykh idealov* [Two Cities: Studies on the Nature of Public Ideals], Saint Petersburg: RGHI, pp. 275–299.
- Buss A. E. (1989) The Economic Ethics of Russian-Orthodox Christianity, Part I. *International Sociology*, vol. 4, no 3, pp. 235–258.
- Buss A. E. (2003) *The Russian-Orthodox Tradition and Modernity*, Leiden: Brill.
- Cadge W., Wuthnow R. (2003) Religion and the Nonprofit Sector. *The Nonprofit Sector: A Research Handbook* (eds. R. Steinberg, W. Powell), New Haven: Yale University Press, pp. 444–466.
- Campante F., Yanagizawa-Drott D. (2015) Does Religion Affect Economic Growth and Happiness? Evidence from Ramadan. *Quarterly Journal of Economics*, vol. 130, no 2, pp. 615–658.
- Campbell C. (1987) *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford: Basil Blackwell.
- Chepenko V., Andreev V. (2011) Modernizatsiya rossijskoj ehkonomiki i vozrozhdenie otechestvennogo mashinostroeniya [Modernization of the Russian Economy and the Revival of Domestic Engineering]. *Voprosy ehkonomiki*, no 5, pp. 125–129.
- Chimiris E., Dontsev S. (2010) Cerkov' i modernizatsiya v Rossii: v poiske novykh cennostnykh osnov [Church and Modernization in Russia: In Search of Value Bases]. *Polis: Political Studies*, no 6, pp. 68–75.
- Collins R. (1997) An Asian Route to Capitalism: Religious Economy and the Origins of Self-Transforming Growth in Japan. *American Journal of Sociology*, vol. 62, no 6, pp. 843–865.

- Davydov Y. (1998) *Max Weber i sovremennaya teoreticheskaya sociologiya: aktual'nye problemy veberovskogo sociologicheskogo ucheniya* [Max Weber and Modern Theoretical Sociology: Current Problems of the Weberian Sociological Doctrine], Moscow: Martis.
- Delacroix J., Nielsen F. (2001) The Beloved Myth: Protestantism and the Rise of Industrial Capitalism in Nineteenth-Century Europe. *Social Forces*, vol. 80, no 2, pp. 509–553.
- DiMaggio P. J., Powell W. W. (2010) Novyj vzglyad na "zheleznuyu kletku": institucional'nyj izomorfizm i kolektivnaya racional'nost' v organizacionnyh polyah [The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields]. *Economic Sociology*, vol. 11, no 1, pp. 35–56.
- Dubovka D. (2015) Zabytoe vremya, ili Praktiki samotransformacii v sovremennom pravoslavnom monastyre [The Forgotten Time; or, Self-Transformation Practices in a Modern Orthodox Monastery]. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, no 3, pp. 322–344.
- Durlauf S. N., Kourtellis A., Tan, C. M. (2012) Is God in the Details? A Reexamination of the Role of Religion in Economic Growth. *Journal of Applied Econometrics*, vol. 27, no 7, pp. 1059–1075.
- Eisenstadt S. N. (1968) *The Protestant Ethic and Modernization*, New York: Basic Books.
- Efremova M. (2010). Vliyaniye religioznoj identichnosti na ehkonomicheskie ustanovki i predstavleniya rossiyan [The Influence of Religious Identity on Economic Attitudes and Ideas of Russians]. *Almanac of Contemporary Science and Education*, no 10, pp. 90–95.
- Efremova M. (2014) Rol' religioznoj identichnosti v modelyah ehkonomicheskogo povedeniya: mezhkonnessional'nyj analiz [The Role of Religious Identity in Models of Economic Behavior: Interconfessional Analysis]. *Current Issues in Psychological Knowledge*, no 1, pp. 20–30.
- Elbakyan E., Medvedko S. (2001) Vliyaniye religioznyh cennostej na ehkonomicheskie predpochteniya veruyushchih rossiyan [The Influence of Religious Values on the Economic Preferences of Russian Believers]. *Sociological Studies*, no 8, pp. 103–111.
- Fanfani A. (1935) *Catholicism, Protestantism and Capitalism*, London: Sheed & Ward.
- Fedotova V. (2007) Chelovecheskij kapital, personal'naya modernizaciya i problema razvitiya cheloveka (okonchanie) [The Human Capital, the Personal Modernization and the Problem of Human Development (the Ending)]. *Znanie. Ponimanie. Umenie*, no 2, pp. 21–27.
- Fedotova V., Kross S. (2006) Pravoslaviye, Weber i novyj russkij kapitalizm [The Orthodoxy, Weber and New Russian Capitalism]. *Social Sciences and Contemporary World*, no 2, pp. 41–51.
- Fischer H. K. (1978) Kritische Beiträge zu Professor Max Webers Abhandlung "Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus". *Die Protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*, Gütersloh: Mohn, pp. 11–26.
- Francis, the pope (2014) *Apostol'skoe obrashchenie Evangelii Gaudium* [The Apostolic Letter Evangelii Gaudium]. Available at: http://cathmos.ru/files/docs/papal_documents/Evangeliu_gaudium.pdf (accessed 28 February 2018).
- Gabdrakhmanova G. (2010) Osobennosti social'no-ehkonomicheskikh vzglyadov pravoslavnykh i musul'man i perspektivy izucheniya (po materialam issledovanij v Respublike Tatarstan) [Features of Socio-economic Views of Orthodox and Muslims and the Prospects for Studying (Based on Research in the Republic of Tatarstan)]. *Voprosy kulturologii*, no 11, pp. 49–54.
- Gabriel I., Kirchschräger P. G., Sturn R. (eds.) (2017) *Eine Wirtschaft, die Leben fördert: Wirtschafts- und unternehmensethische Reflexionen im Anschluss an Papst Franziskus*, Ostfildern: Grünewald.
- Gooren H, pp. P. (2001) *Rich among the Poor: Church, Firm, and Household among Small-Scale Entrepreneurs in Guatemala City*, West Lafayette: Purdue University Press
- Gorski P. S. (1993) The Protestant Ethic Revisited: Disciplinary Revolution and State Formation in Holland and Prussia. *American Journal of Sociology*, vol. 99, no 2, pp. 265–316.
- Gorshkov M., Tikhonova N. (2010) Gotovo li rossijskoe obshchestvo k modernizacii? [Is Russian Society Ready for Modernization?]. *Society and Economy*, no 5, pp. 105–172.
- Greeley A. (1997) Coleman Revisited: Religious Structures as a Source of Social Capital. *American Behavioral Scientist*, vol. 40, no 5, pp. 587–594.
- Grier R. (1997) The Effect of Religion on Economic Development: A Cross National Study of 63 Former Colonies. *Kyklos*, vol. 50, no 1, pp. 47–62.
- Guiso L., Sapienza P., Zingales L. (2003) People's Opium? Religion and Economic Attitudes. *Journal of Monetary Economics*, vol. 50, no 1, pp. 225–282.

- Guiso L., Sapienza P., Zingales L. (2006) Does Culture Affect Economic Outcomes?. *Journal of Economic Perspectives*, vol. 20, no 2, pp. 23–48.
- Hennis W. (1998) *Max Weber: Essays in Reconstruction*, London: Allen & Unwin.
- Hoffman M. (2013) *Usury in Christendom: The Mortal Sin That was and Now is Not*, Idaho: Independent History and Research.
- Hoge Dean R. (1996) *Money Matters: Personal Giving in American Churches*, Louisville: Westminster John Knox.
- Holl K. (1965) *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte, Vol. 3: Der Westen*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Hyma A. (1938) Calvinism and Capitalism in the Netherlands. *Journal of Modern History*, vol. 10, no 3, pp. 321–343.
- Joas H., Knöbl W. (2011) *Social'naya teoriya: dvadcat' vvodnykh lekcij* [Social Theory: Twenty Introductory Lectures], Saint Petersburg: Aleteya.
- Kapelyushnikov R. (2018) Gipnoz Webera (zametki o "Protestanskoj ehtike i duhe kapitalizma") [Hypnosis of Weber: Notes about *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*] (HSE Preprint WP3/2018/01), Moscow: HSE.
- Kent S. A. (1983) Weber, Goethe, and the Nietzschean Allusion: Capturing the Source of the "Iron Cage" Metaphor. *Sociological Analysis*, vol. 44, no 4, pp. 297–319.
- Knack S., Keefer P. (1997) Does Social Capital Have an Economic Payoff? A Cross-country Investigation. *Quarterly Journal of Economics*, vol. 112, no 4, pp. 1251–1288.
- Knorre B. (2011) Kategorii viny i smireniya v sisteme cennostej cerkovno-prihodskoj subkul'tury [Categories of Guilt and Humility in the System of Values of the Church-Parish Subculture]. *Prihod i obshchina v sovremennom pravoslavii: kornevaya sistema rossijskoj religioznosti* [Parish and Community in the Modern Orthodoxy: The Root System of Russian Religiosity] (eds. A. Agadzhanian, K. Russele), Moscow: Ves Mir, pp. 317–340.
- Krech V. (2001) Mystik. *Max Webers "Religionssystematik"* (eds. H. G. Kippenberg, M. Riesebrodt), Tübingen: J. C. B. Mohr, pp. 241–262.
- Kulinchenko V., Kulinchenko A. (2003) O duhovno-kul'turnykh osnovaniyah modernizacii Rossii [About the Spiritual and Cultural Grounds of the Modernization of Russia]. *Polis: Political Studies*, no 2, pp. 150–156.
- Kuran T. (2001) The Provision of Public Goods under Islamic Law: Origins, Impact, and Limitations of the Waqf System. *Law and Society Review*, vol. 34, no 4, pp. 841–898.
- Lanczkowski G., Schrey H.-H., Wingren G. (1980) Beruf. *Theologische Realenzyklopädie, Vol. 5* (ed. G. Müller), Berlin: De Gruyter, pp. 654–676.
- Lapin N. (2011) Sociokul'turnye faktory rossijskoj stagnacii i modernizacii [Socio-cultural Factors of Stagnation and Modernization]. *Sociological Studies*, no 9, pp. 3–17.
- Lehmann H., Roth G. (eds.) (1995) *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Contexts*, New York: Cambridge University Press.
- Luckmann Th. (1990) Shrinking Transcendence, Expanding Religion?. *Sociological Analysis*, vol. 51, no 2, pp. 127–138.
- Luckmann Th. (2014) Dopolnenie k tret'emu nemeckomu izdaniyu "Nevidimoj religii" [Addition to the Third German Edition of *Invisible Religion*]. *Russian Sociological Review*, vol. 13, no 1, pp. 139–153.
- Mackinnon M. (1988) Calvinism and the Infallible Assurance of Grace. *British Journal of Sociology*, vol. 39, no 2, pp. 143–177.
- Mackinnon M. (1988) Weber's Exploration of Calvinism. *British Journal of Sociology*, vol. 39, no 2, pp. 178–210.
- Makridis V. N. (2010) Orthodox Christianity and Economic Development: The Case of Greece. *Teme*, vol. 34, no 1, pp. 225–238.
- Malinkin A. (1997) Uchenie Maksa Shelera o resentimente i ego znachenie dlya sociologii [The Doctrine of Max Scheler on the Resentment and Its Significance for Sociology]. *Sociological Journal*, no 4, pp. 116–150.

- Malkina M. (2011) Institucional'nye loyushki innovacionnogo razvitiya rossijskoj ehkonomiki [Institutional Traps of Innovative Development of the Russian Economy]. *Journal of Institutional Studies*, vol. 3, no 1, pp. 50–60.
- Marshal G. (1979) The Weber Thesis and the Development of Capitalism in Scotland. *Scottish Journal of Sociology*, no 3, pp. 173–211.
- Marshal G. (1980) *Presbyteries and Profits: Calvinism and the Development of Capitalism in Scotland, 1560–1707*, Oxford: Clarendon Press.
- Marshal G. (1980) The Dark Side of Weber Thesis: The Case of Scotland. *British Journal of Sociology*, vol. 31, no 3, pp. 419–440.
- Martin B. (1995) New Mutations of the Protestant Ethic among Latin American Pentecostals. *Religion*, vol. 25, no 2, pp. 101–117.
- Martin B. (1998) From Pre- to Post-Modernity in Latin America: The Case of Pentecostalism. *Religion, Modernity and Postmodernity* (eds. P. Heelas, D. Martin, P. Morris), Oxford: Blackwell, pp. 102–146.
- Marx K. (1955) K kritike gegelevskoj filosofii prava. Vvedenie [To the Critics of Hegel's Philosophy of Law. The Introduction]. *Polnoe sobranie sochineniy. T. 1* [Complete Works, Vol. 1], Moscow: Gospolitizdat, pp. 414–429.
- Merchel J. (2008) *Trägerstrukturen in der Sozialen Arbeit: Eine Einführung*, Weinheim: Beltz Juventa.
- Mitrokhin N., Edelshtein M. (2000) *Ekonomicheskaya deyatel'nost' Russkoj Pravoslavnoj Cerkvi i ee tenevaya sostavlyayushchaya* [Economic Activity of the Russian Orthodox Church and Its Shadow Component], Moscow: RGGU.
- Mitzman, A. (2005) *The Iron Cage: An Historical Interpretation of Max Weber*, New Brunswick: Transaction.
- Müller-Armack A. (1945) Zur Religionssoziologie des europäischen Ostens. *Weltwirtschaftliches Archiv*, vol. 61, no 2, pp. 163–192.
- Mutch A. (2009) Weber and Church Governance: Religious Practice and Economic Activity. *Sociological Review*, vol. 57, no 4, pp. 586–607.
- Mutch A. (2012) Theology, Accountability and Management: Exploring the Contributions of Scottish Presbyterianism. *Organization*, vol. 19, no 3, pp. 363–379.
- Nelson B. (1969) *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Chicago: University of Chicago Press.
- Nesbo J. (2017) *Zhazhda* [The Thirst], Saint Petersburg: Azbuka.
- Nietzsche F. (1996) K genealogii morali [On the Genealogy of Morality]. *Sochineniya. T. 2* [Works, Vol. 2], Moscow: Mysl, pp. 407–524.
- Nietzsche F. (1996b.) Tak govoril Zaratustra. Kniga dlya vseh i nikogo [Thus Spoke Zarathustra. The Book for Everybody and No One]. *Sochineniya. T. 2* [Works, Vol. 2], Moscow: Mysl, pp. 6–237.
- Novak M. (1993) *The Catholic Ethic and the Spirit of Capitalism*, New York: Free Press
- Nussbaum, M., Sen, A. (eds.) (1993) *The Quality of Life*, Oxford: Oxford University Press.
- Oreshina D. (2016) Partnyorskij prihod: sotrudnichestvo svyashchennosluzhitelej i miryan kak faktor razvitiya social'noj deyatel'nosti v sovremennyh prihodah Russkoj pravoslavnoj Cerkvi [Partner Parish: Cooperation of Clergy and Laity as a Factor in the Development of Social Activities in the Modern Parishes of the Russian Orthodox Church]. *St. Tikhon's University Review. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, no 5, pp. 99–120.
- Overman S. J. (2011) *The Protestant Ethic and the Spirit of Sport: How Calvinism and Capitalism Shaped America's Games*, Macon: Mercer University Press.
- Owen S., Taira T. (2015) The Category of "Religion" in Public Classification: Charity Registration of the Druid Network in England and Wales. *Religion as a Category of Governance and Sovereignty* (eds. T. Stack, N. R. Goldenberg, T. Fitzgerald), Leiden: Brill, pp. 90–114.
- Paretskaya A. (2010) The Soviet Communist Party and the Other Spirit of Capitalism. *Sociological Theory*, vol. 28, no 4, pp. 377–401.
- Parsons J. (2014) Vocation in Seventeenth-Century France: The Catholic Ethic and the Spirit of étatism. *French History*, vol. 28, no 3, pp. 322–342.
- Pavlyutkina E. (2012) "Skreplenie" i otvetstvennost': specifika nekommercheskih organizacij v rabote s bezdomnymi (na primere religioznyh organizacij) ["Bounding" and Responsibility: The

- Specificity of Non-profit Organizations in Working with the Homeless (the Example of Religious Organizations)]. *Journal of Social Policy Studies*, vol. 10, no 4, pp. 539–554.
- Porta R. L., Lopez-De-Silane F., Shleifer A., Vishny R. W. (1996) Trust in Large Organizations (NBER Working Paper No 5864), Cambridge: National Bureau of Economic Research.
- Putnam R. D. (2000) Bowling Alone: America's Declining Social Capital. *Culture and Politics: A Reader* (eds. L. Crothers, Ch. Lockhart), Basingstoke: Palgrave Macmillan, pp. 223–234.
- Quinn D. M., Crocker J. (1999) When Ideology Hurts: Effects of Belief in the Protestant Ethic and Feeling Overweight on the Psychological Well-Being of Women. *Journal of Personality and Social Psychology*, vol. 77, no 2, pp. 402–414.
- Rachfahl F. (1978) Calvinismus und Kapitalismus. *Die Protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*, Gütersloh: Mohn, pp. 57–148.
- Raskov D. (2012) *Ekonomicheskie instituty starobryadchestva* [The Economic Institutions of Old Believers], Saint Petersburg: SPSU.
- Ringer F. (2008) *Zakat nemeckih mandarinov: akademicheskoe soobshchestvo v Germanii, 1890–1933* [The Sunset of German mandarins. The Academic Community in Germany, 1890–1933], Moscow: New Literary Observer.
- Robertson H. M. (1933) *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School*, Cambridge: University Press.
- Russele K. (2011) Ob otnosheniyah mezhdru svyashchennikami i miryanami: poslushanie i blagoslovenie [About Relationships between Priests and Laity: Obedience and Blessing]. *Prihod i obshchina v sovremennom pravoslavii: kornevaya sistema rossijskoj religioznosti* [Parish and Community in the Modern Orthodoxy: The Root System of Russian Religiosity] (eds. A. Agadzhanian, K. Russele), Moscow: Ves Mir, pp. 298–316.
- Salarzahi H., Armesh H., Nikbin D. (2010) Waqf as a Social Entrepreneurship Model in Islam. *International Journal of Business and Management*, vol. 5, no 7, pp. 179–186.
- Samuelsson K. (1961) *Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuse of Scholarship*, New York: Harper & Row.
- Savchenko V. (2006) Ekonomicheskaya kul'tura kak faktor razvitiya obshchestva [Economic Culture as the Factor of the Community Development]. *Science. Innovations. Technologies*, no 1, pp. 88–97.
- Saveliev D., Susokolov A. (2011) Iudaizm i ehnika predprinimatel'stva [Judaism and Ethics of Entrepreneurship]. *Kul'tura i ehkonomicheskoe povedenie* [Culture and Economic Behavior] (eds. N. Lebedeva, A. Tatarko), Moscow: MAKS-Press, pp. 261–303.
- Schastnaya T. (2011) Strategiya razvitiya bankovskogo sektora i modernizatsiya rossijskoj ehkonomiki [Strategy of Development of the Banking Sector and Modernization of the Russian Economy]. *Tomsk State University Journal of Economics*, vol. 3, no 15, pp. 120–125.
- Scheler M. (2005) On the Rehabilitation of Virtue. *American Catholic Philosophical Quarterly*, vol. 79, no 1, pp. 21–37.
- Shcherbakova L. (2010) Modernizatsiya rossijskoj ehkonomiki: mnogofaktornaya zadacha so mnogimi neizvestnymi [Modernization of Russian Economy: Multifactor Task with Many Unknown]. *EHO*, no 9, pp. 73–93.
- Schluchter W. (1987) Weber's Sociology of Rationalism and Typology of Religious Rejections of the World. *Max Weber, Rationality and Modernity* (eds. S. Whimster, S. Lash), London: Routledge, pp. 92–118.
- Schluchter W. (1988) *Max Webers Sicht des okzidentalen Christentums: Interpretation und Kritik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schluchter W. (1988) *Religion und Lebensführung*, Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Schluchter W. (1995) Ethik und Kapitalismus: Zwei Thesen Max Webers. *Berliner Journal für Soziologie*, no 3, pp. 335–347.
- Schluchter W. (2009) *Die Entzauberung der Welt: Sechs Studien zu Max Weber*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Schluchter W., Graf F. W. (2005) *Asketischer Protestantismus und "Geist" des modernen Kapitalismus: Max Weber und Ernst Troeltsch*, Tübingen: Mohr Siebeck.

- Schroeder W. (2017) Die Fallstudien: Caritas und Diakonie im Transformationsprozess. *Konfessionelle Wohlfahrtsverbände im Umbruch: Fortführung des deutschen Sonderwegs durch vorsorgende Sozialpolitik*, Berlin: Springer, pp. 51–103.
- Sexton J. (1978) Protestantism and Modernization in Two Guatemalan Towns. *American Ethnologist*, vol. 5, no 2, pp. 280–302.
- Shkaratan O., Karacharovskiy V. (2002) Russkaya trudovaya i upravlencheskaya kul'tura: opyt issledovaniya v kontekste perspektiv ehkonomicheskogo razvitiya [Russian Labor and Management Culture: Experience of Research in the Context of Economic Development Prospects]. *Universe of Russia*, vol. 11, no 1, pp. 3–56.
- Shmyrova N. (2010) Modernizatsiya rossijskoj ehkonomiki i osnovnye puti ee osushchestvleniya v sovremennyj period [Modernization of the Russian Economy and the Main Ways of Its Achievement in Our Times]. *Vestnik of Lobachevsky University of Nizhni Novgorod*, no 3, pp. 639–643.
- Sombart W. (2005) *Burzhua: k istorii duhovnogo razvitiya sovremennogo ehkonomicheskogo cheloveka* [Bourgeois: Toward the History of the Spiritual Development of Modern Economic Man], Saint Petersburg: Vladimir Dal.
- Sosis R. (2005) Does Religion Promote Trust? The Role of Signaling, Reputation, and Punishment. *Interdisciplinary Journal of Research on Religion*, vol. 1, article 7. Available at: http://www.religjournal.com/articles/article_view.php?id=7 (accessed 28 February 2018).
- Stauth G. (1992) Nietzsche, Weber, and the Affirmative Sociology of Culture. *European Journal of Sociology*, vol. 33, no 2, pp. 219–247.
- Stiglitz D., Sen A., Fitoussi J.-P. (2016) *Neverno ocenivaya nashu zhizn': pochemu VVP ne imeet smysla* [Mismeasuring Our Lives: Why GDP Doesn't Add Up], Moscow: Gaidar Institute Press.
- Stokes R. G. (1975) Afrikaner Calvinism and Economic Action: The Weberian Thesis in South Africa. *American Journal of Sociology*, vol. 81, no 1, pp. 62–81.
- Susokolov A. (2009) Islam i predprinimatel'stvo v Rossii [Islam and Entrepreneurship in Russia]. *Journal of Sociology and Social Anthropology*, vol. 12, no 1, pp. 32–51.
- Susokolov A., Chetyrchinskaya O. (2008) Vliyanie religioznoj prinadlezhnosti na ustanovki v sfere predprinimatel'stva (na primere sovremennoj rossii) [The Influence of Religious Identity on the Attitudes in the Area of Entrepreneurship (the Example of Modern Russia)]. *Voprosy kulturologii*, no 6, pp. 32–36.
- Swatos W., Boulder L. K. L. (eds.) (2005) *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*, Boulder: Paradigm.
- Tamari M. (1987) *"With All Your Possessions": Jewish Ethics and Economic Life*, New York: Free Press.
- Taylor Ch. (2017) *Sekulyarnyj vek* [The Secular Age], Moscow: BBI.
- Tawney R. H. (1926) *Religion and the Rise of Capitalism*, New Brunswick: Transaction.
- Trevor-Roper H. R. (1967) Religion, Reformation and Social Change. *Religion, Reformation and Social Change*, London: Macmillan, pp. 1–45.
- Toennies F., Simmel G., Troeltsch E., Weber M. (1973) Max Weber on Church, Sect, and Mysticism. *Sociological Analysis*, vol. 34, no 2, pp. 140–149.
- Troeltsch E. (1992) *The Social Teaching of the Christian Churches*, Westminster: John Knox Press.
- Turner S. P. (1982) Bunyan's Cage and Weber's Casing. *Sociological Inquiry*, vol. 52, no 1, pp. 84–87.
- Turner B. S. (2011) Max Weber and the Spirit of Resentment: The Nietzsche Legacy. *Journal of Classical Sociology*, vol. 11, no 1, pp. 75–92.
- Tyrell H. (1999) Intellektual'naya religioznost', "semantika smysla", ehnika bratstva: Max Weber i ego otnoshenie k Tolstomu i Dostoevskomu [Intellectual Religiosity, the "Semantics of Meaning", the Ethics of Brotherhood: Max Weber and His Attitude to Tolstoy and Dostoevsky]. *Journal of Sociology and Social Anthropology*, vol. 2, no 4, pp. 23–32.
- Van Kessel J. H. (2012) Bulgakov's Sophiology: Towards an Orthodox Economic Theological Engagement with the Modern World. *Studies in East European Thought*, vol. 64, no 3-4, pp. 251–267.
- Vrublevskaya P. (2016) Krugovorot detskij veshchej v prihodskoj cerkvi: k voprosu o znachenii darobmena [The Cycle of Children's Things in the Parish Church: The Question of the Meaning of Gift Exchange]. *Researches in Religious Studies*, no 1, pp. 103–127.

- Weber M. (1990) Protestantskaya ehtika i duh kapitalizma [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism]. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works], Moscow: Progress, pp. 61–272.
- Weber M. (1990) Protestantskie sekty i duh kapitalizma [Protestant Sects and the Spirit of Capitalism]. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works], Moscow: Progress, pp. 61–107.
- Weber M. (1990) Nauka kak prizvanie i professiya [Science as a Vocation]. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Works], Moscow: Progress, pp. 707–736.
- Weber M. (1994) Sociologiya religii (tipy religioznyh soobshchestv) [Sociology of Religion (The Typology of Religious Communities)]. *Izbrannoe: Obraz obshchestva* [Selected Works: The Image of Society], Moscow: Yurist, pp. 78–308.
- Weber M. (2016) *Hozyajstvo i obshchestvo: ocherki ponimayushchej sociologii. T. 1: Sociologiya* [Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, Vol. 1: Sociology], Moscow: HSE.
- Weber M. (2017) *Hozyajstvo i obshchestvo: ocherki ponimayushchej sociologii. T. 2: Obshchnosti* [Economy and Society: An Outline of Interpretive Sociology, Vol. 2: Communities], Moscow: HSE.
- Welch M. R., Sikkink D., Sartain E., Bond C. (2004) Trust in God and Trust in Man: The Ambivalent Role of Religion in Shaping Dimensions of Social Trust. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 43, no 3, pp. 317–343.
- Yasin E. (2001) Modernizatsiya rossijskoj ehkonomiki: chto v povestke dnya [Modernization of the Russian Economy: What is on the Agenda]. *HSE Economic Journal*, vol. 5, no 2, pp. 158–178.
- Yasin E., Yakovlev A. (2004) Konkurentosposobnost' i modernizatsiya rossijskoj ehkonomiki [Competitiveness and Modernization of the Russian Economy]. *Voprosy ekonomiki*, no 7, pp. 4–34.
- Yudin G., Oreshina D. (2016) Daroobmen i regulyatsiya potrebitel'skogo kreditovaniya v soobshchestvakh: sluchaj pravoslavnyh prihodskih obshchin [Gift Exchange and Regulation of Consumer Lending in Communities: The case of Orthodox Parish Communities]. *Sociological Journal*, vol. 22, no 2, pp. 110–134.
- Zabaev I. (2012) *Osnovnye kategorii hozyajstvennoj ehtiki sovremennogo russkogo pravoslaviya: sociologicheskij analiz* [Main Categories of the Economic Ethics of Modern Russian Orthodoxy: Sociological Analysis], Moscow: PSTGU.
- Zabaev I., Oreshina D., Prutskova E. (2014) Social'nyj kapital russkogo pravoslaviya v nachale XXI v.: issledovanie s pomoshch'yu metodov social'no-setevogo analiza [Social Capital of Russian Orthodoxy at the Beginning of the 21st Century: Research Using Social and Network Analysis Techniques]. *State, Religion and Church in Russia and Worldwide*, no. 1, pp. 40–66.
- Zafirovski M. (2007) *The Protestant Ethic and the Spirit of Authoritarianism: Puritanism, Democracy, and Society*, Berlin: Springer.
- Zafirovski M. (2013) The Sociological Core vs. the Historical Component of the Weber Thesis: Some Deviant Cases Revisited. *Social Theories of History and Histories of Social Theory* (ed. H. F. Dahms), Bingley: Emerald, pp. 75–128.
- Zafirovski M. (2016) The Weber Thesis of Calvinism and Capitalism: Its Various Versions and Their "Fate" in Social Science. *Journal of the History of the Behavioral Sciences*, vol. 52, no 1, pp. 41–58.
- Zaret D. (1992) Calvin, Covenant Theology and the Weber Thesis. *British Journal of Sociology*, vol. 43, no 3, pp. 369–391.
- Zaret D. (1993) The Use and Abuse of Textual Data. *Weber's Protestant Ethic: Origins, Evidence, Context* (eds. H. Lehmann, G. Roth), New York: Cambridge University Press, pp. 145–272.
- Zarubina N. (1997) Modernizatsiya i hozyajstvennaya kul'tura (konceptsiya M. Webera i sovremennye teorii razvitiya) [Modernization and Economic Culture (M. Weber's Theory and Modern Development Theories)]. *Sociological Studies*, no 4, pp. 46–54.