

Главный труд Макса Вебера*

Фридрих Тенбрук

Олег Кильдюшов
(переводчик)

Научный сотрудник Центра фундаментальной социологии
Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики»
Адрес: ул. Мясницкая, д. 20, г. Москва, Российская Федерация 101000
E-mail: kildyushov@mail.ru

В статье известного немецкого социального теоретика, вызвавшей в свое время бурные дебаты среди вебероведов, анализируется творчество Макса Вебера с точки зрения его тематической структуры и эвристического целеполагания. В первом разделе реконструируется генезис и содержание представления о «Хозяйстве и обществе» как главном произведении классика социологии, получившего широкое распространение среди исследователей еще начиная с Марианны Вебер. Вторая часть посвящена расколдовыванию как фундаментальному процессу в истории религии, обнаружение которого традиционно ассоциируется со знаменитой веберовской работой «Протестантская этика и дух капитализма». В третьей части анализируется широкое понятийное поле, использованное Вебером для исследования западной рационализации. В четвертой критически разбирается восходящий к Р. Бендиксу тезис о западной рационализации как теме всей жизни для Вебера. В пятой предпринимается попытка точно определить место «Хозяйственной этики мировых религий» в общей структуре веберовского творчества. В шестой части процессы западной рационализации помещаются в общий контекст представлений классика о всемирной истории, понимаемой как поле напряжения между идеями и интересами. В заключительном разделе подчеркивается значимость «Собрания сочинений по социологии религии» и особенно «Хозяйственной этики мировых религий» как ядра всей социологии зрелого Вебера. Там же ставится вопрос о проблематичности для современной социологии многих веберовских представлений и при этом указывается на сохраняющуюся эвристическую значимость веберовского диагноза эпохи для анализа актуальных проблем из всемирно-исторической перспективы.

Ключевые слова: Макс Вебер, протестантская этика, Запад, расколдовывание, рационализация, всемирная история

В этой статье я собираюсь показать, что мы лишили себя возможности правильно понимать Макса Вебера, когда приняли в качестве само собой разумеющегося

* Перевод выполнен с оригинала: *Tenbruck F. H. (1975). Das Werk Max Webers // Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie. Jg. 27. Heft 4. S. 663–702.* Публикуется с любезного разрешения редакции журнала.

Публикация подготовлена в рамках проекта Центра фундаментальной социологии НИУ ВШЭ «От политической теологии до когнитивистики: новые альтернативы, новые вызовы или новые ресурсы социальной теории?», выполняемого в рамках Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ в 2020 году.

тезис, что «Хозяйство и общество» (WG)¹ есть его главный труд. Доказательство этого, естественно, имело бы последствия для понимания его социологии и потребовало бы написать целую книгу, что вполне оправданно. Однако я отказался от этого намерения и не только из-за личной идиосинкразии к сегодняшней ситуации на книжном рынке. Я выбрал краткую форму изложения, поскольку, во-первых, заметное теперь и в Германии оживление вебероведческих исследований говорит против промедления; во-вторых, я неоднократно уже выступал с основными тезисами, например, на прошлогоднем Всемирном социологическом конгрессе в Торонто. Как показывает опыт, с этим не следует медлить.

Прежде чем осознать гигантское и одновременно запутанное как лабиринт творческое наследие, состоящее из множества спешно написанных и незавершенных работ, вебероведению пришлось пройти большой и тернистый путь, часто заводивший в тупики. Десятилетиями вместо целостного понимания были вынуждены ограничиваться той или иной его частью. Впервые веберовское творчество стало рассматриваться как целое, собственно с момента, когда Райнхард Бендикс в 1960 году представил нам свою книгу «Макс Вебер: интеллектуальный портрет» (Bendix, 1960), в которой он выявил важнейшие идеи, проходящие через все труды Вебера. Однако его идейное наследие до сих пор не расшифровано на уровне текстов. Я имею в виду интерпретацию, в рамках которой основные линии аргументации проверялись бы с помощью тех отсылок и фактов, что во множестве проступают из текстов и истории их создания; иногда даже хочется сказать, что они спрятаны самим Вебером. Иначе невозможно разобраться с плохо изученным процессом развития веберовской мысли, прояснить до сих пор неразрешенные или уже отброшенные проблемы, осознать его творчество как целиком, так и по частям.

Как уже говорилось, доказательство должно быть максимально приближено к текстам. Таким образом, прежде чем перейти к самому выводу, сначала необходимо разобраться с происхождением и последовательностью написания работ, с состоянием и текстологической историей изданий, с отсылками и ключевыми местами у Вебера и т. д.

Из-за необходимости краткого изложения я рассматривал все эти аспекты не сами по себе, иначе оно могло сильно разрастись и превратиться в дебри, которые интересны и понятны лишь специалистам, да к тому же занимают много места. Поэтому я буду исходить из столь же простого, сколь и центрального утверждения, которое можно последовательно опровергнуть лишь путем сопоставления логики текста с логикой предмета, по мере необходимости, шаг за шагом, приводя их к одному знаменателю.

В первом разделе мы обратимся к традиции толкования Вебера, которая всегда придерживалась тезиса, что «Хозяйство и общество» есть главный его труд, но при этом никогда не доказывала этого фундаментального положения. Данный раз-

1. Рус. пер.: Вебер М. (2016–2018). Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. В 4 тт. / Пер. с нем. под ред. Л. Г. Ионина. М.: ВШЭ.

дел призван освежить базовые знания о творчестве Вебера, необходимые для последующих рассуждений.

Главный труд Макса Вебера: предположение интерпретаторов

Издавая «Хозяйство и общество» в 1921 году, Марианна Вебер в первой же фразе своего предисловия назвала эту работу главным сохранившимся трудом Вебера. Чтобы убедить в этом научный мир, не было нужды наклеивать на него подобную этикетку. Когда из архива ученого извлекается целостный труд такого объема, он будет воспринят как дело всей его жизни, тем более в случае Вебера, который до того момента, помимо работ времен молодости, публиковал одни статьи. И вот теперь появляется «главный труд». Многозначная характеристика приобрела более глубокий смысл, когда выяснилось, что в этой работе содержится *summa* дисциплины, охватывающая все разделы социологии. Отныне «Хозяйство и общество» стало считаться масштабным и подлинным завещанием Вебера, содержащим все самое значимое для него. Это казалось настолько само собой разумеющимся, что никем не оспаривалось, так что и сегодняшний читатель в подготовленном Йоханнесом Винкельманом издании вновь читает в первой фразе предисловия, что речь идет о главном дошедшем до нас труде.

В такой ситуации можно было бы ожидать, что исследователи творчества Вебера будут ориентироваться на «Хозяйство и общество». Однако этого не произошло. Самым известным, самым читаемым трудом стала скорее «Протестантская этика», т. е. раннее сочинение, которое, несмотря на все свое значение, не может считаться главной его работой. Напротив, «Хозяйство и общество» лишь в исключительных случаях прочитывалось целиком и никогда не становилось предметом толкования в качестве целого². Конечно, многие социологи хорошо знакомы с теми или иными главами этого гигантского произведения, прежде всего — посвященными господству, стратификации и бюрократии. Имеются и первоклассные интерпретации многих частей, некоторые социологи даже могут быть знакомы с ними со всеми. Однако никогда не предпринималось серьезной попытки предложить целостную интерпретацию. Скорее отдельные части вычленились и подгонялись друг к другу, при этом многое зависело от личных предпочтений, поскольку не получалось выудить из «Хозяйства и общества» никакой убедительной постановки вопроса, которая позволила бы обосновать соединение частей

2. Предположение Дирка Кеслера, что работы Вебера чаще цитируются, чем читаются, здесь нерелевантно, так как «Хозяйство и общество» как раз изучается по отдельным частям, но не читается как целое. См.: Käsler, 1972: 8. Поэтому понятно, что социологи если и читают «Хозяйство и общество», то лишь определенные разделы. Именно поэтому, насколько мне известно, не существует толкования «Хозяйства и общества» как целого, которое выходило бы за пределы перечисления частей или артикуляции доступных структур (метод, основные понятия, архитектоника, перспектива) и имело целью понимание произведения как целого, исходя из предметного вопроса. Судя по логике, такого же мнения придерживается и Райнхард Бендикс, когда пишет, что «как единое целое творчество Вебера остается относительно неизвестным»: Bendix, 1960: 17.

в целом с помощью какого-то надежного критерия. Возможность свободно обходиться с частями независимо от целостного понимания — вот что длительное время характеризовало отношение к «Хозяйству и обществу»³.

Фактически представление о социологии Вебера сложилось вовсе не в результате обсуждения его главного труда, а следовало совсем другими путями. Для многих, прежде всего — для неопозитивистских школ, важнейшим его достижением была методология. Их представители редко видели в нем кого-то большего, нежели пророка, своим «Наукоучением» указавшего социологии выход из болота бессознательного состояния, где пребывали гуманитарные науки. Игнорируя сами предметные исследования Вебера, его пытались превратить в главного предвестника некой будущей социологии, которая будет строго придерживаться модели естествознания. Главный труд оказывался для этого нерелевантным, а «Наукоучение» бралось в столь усеченном и одностороннем виде, что его замысел превращался в свою противоположность. Таким образом, пониманию «Хозяйства и общества» мало способствовали и постоянно возникавшие сомнения в том, следовали ли Вебер своей собственной методологии⁴.

Другое толкование фокусировалось вокруг концепта понимающей социологии, придерживаясь основных понятий, эксплицированных в первых параграфах «Хозяйства и общества», и в лучшем случае затрагивая лишь «архитектонику» произведения. Но каким бы превосходным ни был такого рода анализ, он не мог дать ответ на вопрос, каким образом части «Хозяйства и общества» связаны в одно целое и где следует искать его центр. За пределами «Основных социологических понятий» на читателя обрушивается необозримое множество тем и тезисов, разбросанных по бесконечной понятийной сетке. В ней все узлы связаны друг с другом, и ни один из них не занимает доминирующего положения. Из «Основных понятий» невозможно вывести тематического единства «Хозяйства и общества», так что в лучшем случае к теоретическому или методическому концепту добавлялись избранные предметные главы.

Новый издатель [«Хозяйства и общества»] Йоханнес Винкельман описал это положение так: «Без преувеличения можно считать *communis opinio doctorum*, что в существующей версии этот труд представляет собой *irregulare aliquid corpus*» (Winckelmann, 1949: 369). Тем самым он согласился со старой точкой зрения, согласно которой главный труд в конечном счете непостижим, поскольку Вебер не смог его завершить. Но там, где другие капитулировали, Винкельман надеялся найти подсказку. Сделанные новым издателем перестановки и дополнения должны были привести к тому, что «Хозяйство и общество» «станет выглядеть менее фрагментарно, значительно выиграет в доступности и понятности, более убедительно выразит научные достижения Макса Вебера, а также продемонстри-

3. Бендикс также пишет о том, что творчество Вебера предлагает «отправные точки для самых разнообразных интерпретаций». См.: Bendix, 1965: 9.

4. Мои работы о Вебере 1950-х и 1960-х годов содержат не только данное заблуждение, но и другие неточности в интерпретации, которые я пытаюсь исправить в этой статье.

рует ясность его концепции» (Ibid.: 387). Но как бы ни оценивать значимость или незначимость предпринятых усилий, и они не превратили труд в читабельный и понятный, да и не могли, так как главная трудность заключалась вовсе не в нескольких лакунах и незавершенности, а в невозможности представить гигантское сочинение как познаваемое целое⁵.

Таким образом, с самого начала мнения относительно причин, помешавших Веберу придать своему главному труду — независимо от значимости отдельных его частей — некоторое предметное единство, в принципе разошлись: он не захотел этого или скорее не смог. Между этими двумя подходами и располагаются все высказывания о корпусе, гигантском объеме и фрагментарности произведения, постоянно звучащие при его интерпретации на протяжении 50 лет. В первом случае от «Хозяйства и общества» остается лишь справочник⁶, а от Вебера — лишь критик (Hufnagel, 1971). Во втором в нем видят «несмотря на размер, лишь огромные фрагменты, оставленные титаном кирпичи», как не очень ясно выразился Ясперс, который тем самым просто обрекал на провал задуманное Вебером (Jaspers, 1946: 41)⁷. Ни то, ни другое удовлетворить нас не может. Интеллектуальная страстность Вебера исключала вероятность того, что он мог спрятать труд всей жизни в справочном пособии; его интеллектуальная решимость должна была вывести его за пределы критики; его интеллектуальная логика несовместима с бессознательным производством фрагментов.

Как бы то ни было, из-за отсутствия ключей к пониманию «Хозяйства и общества» интерпретация социологии Вебера на материале его главного труда была невозможна. Именно поэтому прибегали к методическому или теоретическому концептам. А кто не хотел удовлетвориться этим, был вынужден — чтобы не цепляться за частности — ставить личность автора на место произведения. Ни

5. Для ясности добавлю, что мои сомнения в читабельности обусловлены не веберовским стилем. Его я вместе с Гюнтером Ротом скорее оцениваю как прозрачный и гибкий, поскольку он свободен от академической затемненности и технических понятий, хотя и перегружен известными смысловыми пересечениями, на которые Вебер был вынужден пойти для педантичной нюансировки (Roth, 1968: CI). Конечно, я также не ставлю под сомнение неоднократно выявленное расположение, архитектонику и систематику произведения, что является заслугой как раз упомянутых издателей Рота и Винкельмана. Как и они, я убежден в том, что «Хозяйство и общество» можно понять, лишь оставаясь на позиции Вебера, считавшего, что социология не может и не должна быть заключена в замкнутую систему понятий. Без выполнения этой предпосылки, как я полагаю, «Хозяйство и общество» не может быть развернуто как *summa* социологии на основании систематической постановки предметного вопроса и не может предстать в качестве читабельного целого в силу отсутствия подобного единства. Но тогда нельзя делать вид, будто «Хозяйство и общество» можно было бы развернуть исходя из некоего тематического единства, например, вопроса о западной рациональности, если бы, к сожалению, не были утрачены некоторые части. В любом случае количественно эти лакуны не являются определяющими, а качественно эти дополнения, какими бы вожденными они ни были, никак не могут изменить характер «Хозяйства и общества». Тем самым уже возникают сомнения, можно ли «Хозяйство и общество» без каких-либо оговорок объявлять главным трудом автора, который, в свою очередь, рассматривал социологический инструментарий как средство познания исторической действительности и прежде всего исторических процессов.

6. См. подтверждение этого: Winkelmann, 1949: 368.

7. Это сочинение, впервые опубликованное в 1932 году, было переиздано в 1958 году в Мюнхене.

у одного социолога биография не заняла такого обширного и довлеющего места в интерпретации. Все знавшие Вебера при жизни как по указке сообщают о воздействии на них его личности, а не творчества⁸. Но и в более поздних работах довольно часто пытались найти единство творчества в личности, в принципиальных подходах и установках, которые как скобы должны были охватить распадающиеся работы и заменить не поддающийся расшифровке главный труд. Даже Бендикс применил к своей попытке интерпретации, посвященной творчеству Вебера, формулу «интеллектуальный портрет».

Из полувековой истории интерпретации неизбежно следует парадоксальный вывод: толкование веберовской социологии осуществляется без опоры на работу, которую единогласно считают его главным трудом. Это касается и тех взглядов, что доминируют сегодня. Хотя предложенное Бендиксом истолкование, располагающееся между личностью и творчеством, значительно продвинулось вперед в плане преодоления многих недостатков более ранних интерпретаций и способствовало выявлению единства социологии Вебера, за это пришлось заплатить большую цену. Он избавился от редукции наследия до методического и теоретического концепта и решительно обратился к предметным исследованиям Вебера. Их он интерпретировал не в качестве дополнения, а с упорством и увлечением рассматривал с точки зрения ключевого вопроса о возникновении рациональной культуры западного мира, следуя в этом одной из ранних гипотез относительно центральной темы работ Вебера. Но ему удалось достичь этого весомого успеха лишь благодаря тому, что он разделил и заново соединил «Хозяйство и общество» и «Социологию религии». Кому-то цена может показаться небольшой — в сравнении с полученной выгодой. Однако при добросовестной интерпретации неизбежно встает вопрос: если Вебер хотел объяснить возникновение западной рациональности, почему он не сделал его темой и красной линией своего главного труда? Ведь очевидно, что этого не произошло. Конечно, в «Хозяйстве и обществе» встречаются важные разделы и замечания на эту тему, довольно часто вопрос не лежит на поверхности; но только труд точно не посвящен западной рациональности и разворачивается не в рамках ее логики. Ни одна интерпретация не может останавливаться на этом. Если «Хозяйство и общество» является главным трудом Вебера, если это такое же самостоятельное произведение, как и «Хозяйственная этика мировых религий», то интерпретация не может удовлетвориться тем, чтобы из частей обеих работ составить новый труд. К тому же поскольку лишь немногие разделы значимы для тезиса о рационализации, то основной массив «Хозяйства и общества» и «Хозяйственной этики мировых религий» превращается просто в фон. Пока же интерпретация Бендикса не может быть последним словом.

После того как за 50 лет не удалось получить ответ, способный сделать из этого труда нечто большее, чем потрясающую разработку во всех предметных обла-

8. Таков общий тон суждений современников, воспоминаний и некрологов, которые для удобства собраны в двух первых частях издания: König, Winkelmann, 1963. Даже Эрнст Трельч признавал: «Что значат научные достижения по сравнению со всей этой могучей личностью» (Ibid.: 43).

стях социологии, оправдан вопрос: не завело ли нас в тупик предположение, что «Хозяйство и общество» является главным трудом? И что значит «главный труд»? Вероятно, многозначное понятие настолько предопределило интерпретацию, что непредвзятый взгляд на работы вряд ли мог иметь успех. Но в таком случае пришло время вернуться к источникам и перечитать тексты без последующих нагромождений — в надежде на то, что это позволит бросить свежий взгляд как на отдельные труды, так и на их место во всем творчестве Вебера.

Расколдовывание как религиозно-исторический процесс

Пытаясь систематизировать «Протестантскую этику», В. М. Шпрондель цитирует из нее следующее место: «Здесь завершился тот великий религиозно-исторический процесс расколдовывания, который... отбросил все магические средства поиска спасения как суеверие и святотатство» (Sprondel, 1973: 215)⁹. Кто обратится к версии 1904 года, тот не найдет в ней этого места. Это вставка, которую Вебер сделал лишь в 1919/20 году, когда перерабатывал «Протестантскую этику» для публикации в составе «Собрания сочинений по социологии религии».

Эта вставка заметно выходит за рамки изначального тезиса, причем столь явно и радикально, что любой знаток «Протестантской этики» должен был бы об нее споткнуться. Где в «Протестантской этике» Вебер говорил о религиозно-историческом процессе расколдовывания, если в ней речь шла лишь о возникновении духа капитализма? Как он мог там объявить кальвинизм завершением некоего процесса, если обсуждались исключительно его специфика и последствия? И какими аргументами Вебер мог адресовать читателю «Протестантской этики» еще более чужеродное дополнение о том, что расколдовывание мира «началось с древнееврейского пророчества», «в союзе с эллинским научным мышлением», а затем нашло свое завершение во внутримирской аскезе протестантизма¹⁰? Ведь обо всем этом в «Протестантской этике» не было и речи, так что веберовское допущение следовало бы изъять как личную причуду фантазера, который не совсем понимает границы научных высказываний. Понятно, что это место является абсолютно чуждым элементом для «Протестантской этики». Его не только не было, но и не могло быть в оригинале, поскольку оно полностью взрывает его рамку и придает ему совершенно новое измерение.

Пока зафиксируем то, что «Собрание сочинений по социологии религии» не отражает оригинальный текст «Протестантской этики», впрочем, как и «Хозяйственной этики мировых религий». В «Предварительных замечаниях» Вебер намеренно

9. Следует заметить, что здесь, как и в других случаях, мои рассуждения направлены не против ошибочных суждений отдельных лиц, а против общих предпосылок интерпретации [рус. пер.: Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: РОССПЭН, 2006. С. 83; перевод исправлен].

10. В. М. Шпрондель цитирует это место из «Протестантской этики», опубликованной в «Собрании сочинений по социологии религии»: GARS-I: 96 [рус. пер.: Вебер. Протестантская этика и дух капитализма. С. 83; перевод исправлен].

говорит о «собранных ниже и дополненных статьях» (GARS-I: 12)¹¹, что никогда всерьез не учитывалось при интерпретации. В любом случае все издания, обычно не скупящиеся на комментарии, воспроизводят текст последней версии «Протестантской этики» и «Хозяйственной этики мировых религий», однако ничего не сообщают об изменениях, не говоря уже о том, чтобы как-то их выделить. Короче говоря, через 55 лет после смерти Макса Вебера у нас есть тома комментариев к его работам по социологии религии, но до сих пор нет критических изданий¹² и даже не слышно призывов к ним. На протяжении 55 лет мы читаем и интерпретируем «Собрание сочинений по социологии религии», ошибочно полагая, что в нем сохранился оригинальный текст «Протестантской этики» и «Хозяйственной этики мировых религий». Уже поэтому должно быть в принципе ясно, что подобное заблуждение крайне затрудняет удовлетворительное толкование, поскольку ранние высказывания точно не отделены от поздних, следовательно, невозможно надежно оценить ни как труды соотносятся между собой, ни как развивалась мысль, хотя недостатка в отнимающих массу времени объяснениях мы не испытываем¹³.

Пока мы вынуждены пользоваться некорректными изданиями, хотя трудно не замечать масштаб и значение внесенных Вебером изменений. Здесь я не буду ни обсуждать их, ни анализировать в целом. Видимо, наряду со сглаживанием языка они в основном касаются усовершенствования понятий, а также предметных и библиографических дополнений — даже оставаясь внутри изначального тезиса, иногда они бросают новый свет на развитие взглядов Вебера и на связанность всего его творчества.

В любом случае среди этих дополнений находится и процитированное место, которое взрывает рамку «Протестантской этики» и потому очень значимо. Ведь оно без лишних слов сообщает читателю, что в данном сочинении ему продемонстрирован лишь последний акт более длительного процесса, т. е. сама протестантская этика понимается лишь как заключительный акт религиозно-исторического процесса расколдовывания. Поскольку такого подхода даже и близко нет в изначальном тексте, он представляет собой более поздний вывод. Но тогда возникает вопрос, когда и где Вебер пришел к нему. Также хочется спросить, почему Вебер вообще сделал эту вставку в «Протестантскую этику», хотя и в позднейшей версии этот религиозно-исторический процесс даже не затрагивается.

Сейчас известно, что такие места разбросаны по поздним текстам Вебера, причем как по «Хозяйству и обществу», так и по «Хозяйственной этике мировых религий». Все они согласуются между собой в том смысле, что определяют в качестве

11. Рус. пер.: Вебер М. Предварительные замечания // Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: РОССПЭН, 2006. С. 15; перевод исправлен.

12. Почему вышедшее в издательстве Siebenstern новое издание «Протестантской этики» также не является критическим, несмотря на такие притязания, я обосновываю в своей статье: Tenbruck, 1975.

13. Общие доказательства приводятся здесь, а также в статье, упомянутой в предыдущей сноске. Отдельные примеры далеко идущих последствий, возникающих при игнорировании времени возникновения включенных в «Собрание сочинений по социологии религии» статей и дополнений, приводятся в работах: Nelson, 1974; Tenbruck, 1974a.

начала процесса иудаизм, а в качестве его конца — внутримирскую аскезу пуританства. Лежащие между ними этапы остаются несколько неопределенными. Так, в разделе об античном иудаизме наряду с эллинской интеллектуальной культурой упоминается римское право и основанный на римских понятиях институт христианской церкви (GARS-III: 7), а в «Хозяйстве и обществе» — еще и то обстоятельство, что западные религии не были религиями для интеллектуалов (WG: 335). В другом месте там же запросто утверждается, что причины специфически западной рациональности следует искать прежде всего в религии, если не присутствуют и чисто политические моменты (WG: 378)¹⁴.

Если подобные высказывания отражали расхожие убеждения той эпохи, то Вебер мог включить их в текст без всяких доказательств. Тогда охотно ссылались на иудаизм, христианство и античность как на тройственный корень современной культуры, обычно не забывая добавить еще и германское наследие¹⁵. Правда, подобные мнения были слишком распространенными, чтобы стать достаточным основанием для довольно самобытной речи Вебера, в которой исторические корни обретают форму религиозно-исторического процесса рационализации. Здесь присутствует совершенно веберовская теория, оригинальность которой читается уже по ее формулировке. Поэтому исключается, что Вебер мог неоднократно включить в свою работу столь необычное представление как бы между прочим, не будучи убежден в том, что уже привел доказательства для этого. Тогда встает вопрос: когда и где Вебер реализовал и представил концепт этого религиозно-исторического процесса расколдовывания, протянувшегося от античного иудаизма до протестантской этики?

Западная рационализация и религиозно-историческое расколдовывание

И вот мы оказываемся в центре социологии Вебера. Уже улетучились надежды эксплицировать его творчество, опираясь на «Наукоучение» и «Основные социологические понятия», вероятно, вместе с преклонением перед «Протестантской этикой». Какими бы значимыми ни были методология и аналитика, теперь очевид-

14. Это место подчеркивает осознание Вебером первостепенной роли религии в рационализации, так что не случайно все приведенные места о развитии западной рациональности встречаются в религиозно-социологических разделах творчества Вебера.

15. См., например: Troeltsch, 1925 [1907]. Впрочем, это важный момент немецкой интеллектуальной истории. Ведь ставшая заметной на рубеже веков фронда против традиционной науки, в сущности, была протестом против привычной веры в прогресс, считавшей рост рациональности естественным следствием человеческой разумности. Бунт против национальной экономики, из которого возникло Немецкое социологическое общество, не в последнюю очередь подпитывался убежденностью в том, что прогресс разума не является естественным законом и возникновение западной рациональности невозможно объяснить разумностью человека. Эти убеждения Вебер разделял с Трельчем, Зиммелем и другими соратниками, для которых вера в самоосуществление рациональности казалась такой же бессмысленной, что и мнение, будто бедность (Armut) происходит от нищеты (Povertät). Вероятно, в этом заключается важнейшая причина известного своеобразия немецкой социологии, вынужденной взяться за поиск внерациональных — социальных, антропологических и прежде всего исторических — предпосылок рациональности. См. соответствующее место: Troeltsch, 1925: 298.

но, что они были лишь средством для историко-социологических исследований, являвшихся подлинным его достижением. Как минимум после Бендикса мы знаем, что ядро этих исследований следует искать в концепте процесса рационализации, из которого произошел современный мир.

Теперь мы вполне обоснованно тематизируем работу Вебера через процесс рационализации, но все же следует учесть, что сам он почти не использовал это выражение¹⁶ и скорее оперировал попеременно такими более общими понятиями, как «рациональность», «целерациональность», «рационализация» и «расколдовывание». Поэтому при ее истолковании постоянно встает вопрос, можно ли рассматривать эти выражения как чисто языковые вариации и считать их предметно равнозначными. Отдельный вопрос в том, являются ли понятия «процесс рационализации» и «процесс расколдовывания» взаимозаменяемыми. До сих пор интерпретаторы молчаливо разделяли это предположение, а противоположное ему никогда не обсуждалось. Однако фактически Вебер проводил различие между религиозно-историческим расколдовыванием и западной рационализацией, хотя расколдовывание в конечном счете всегда сводится к рационализации, а рационализация в широком смысле может также обозначаться как расколдовывание.

Чтобы понять главное в творчестве Вебера, сначала необходимо прояснить терминологию текстов и начать следует с главной трудности интерпретации — с многозначности понятия «рационализация». Ее игнорирование Вебером только усугубляет сложное положение читателя (GARS-I: 11, 62, 252f., 265). В частности, для него существуют самые различные виды рационализации, и — как мы увидим позже — его величайшее открытие заключается в том, что подобные процессы имели место не только на Западе, но и в других культурах, пусть и совершенно иного рода. Таким образом, кратко именуемое сегодня процессом рационализации западное развитие, к которому Вебер проявлял особый интерес, было лишь особым случаем большего класса процессов.

Если же теперь ограничиться западным процессом, то необходимы дальнейшие различения, поскольку Вебер не говорил о нем всю свою жизнь в одном смысле. Скорее для него эта проблема неоднократно смещалась, и значительная трудность при интерпретации заключается в том, что используемое в творчестве Вебера понятие рационализации больше скрывает эти сдвиги, нежели отражает их.

Нужно ясно осознавать два момента. Во-первых, следует исходить из того, что Вебер принадлежал к той эпохе, для которой рациональное своеобразие собственной культуры было общим местом. В качестве феномена рациональное развитие Европы служило для него самоочевидной отправной точкой. От представлений своей эпохи его отличало то, что он не удовлетворялся обычными объяснениями, прежде всего ссылаясь на греческое наследие и современную науку. Однако подлинный процесс рационализации Вебер обнаружил лишь в ходе своих исследований, что заметно не столько на уровне выводов, а на уровне объяснения. Фено-

16. Согласно указателям, в трудах Вебера о процессе рационализации говорится лишь в одном месте: WG: 195.

мен стал исходной точкой, концепт же вызревал постепенно. Поэтому при чтении нужно постоянно отдавать себе отчет, насколько Вебер продвинулся, превращая факт феномена в социологически объяснимый процесс.

Второй важный момент касается временного измерения этого процесса. В «Протестантской этике» веберовский интерес явно ограничивается его поздней фазой, капитализмом, и лишь постепенно, что еще будет показано, распространяется на ранние фазы. Именно поэтому идея процесса рационализации, пронизывающего всю европейскую историю, оказывается поздним приобретением. Под рационализацией (или процессом рационализации) может пониматься как процесс в целом, так и различные его части. Религиозно-исторический процесс расколдовывания, который сам представляет собою рационализацию, теперь очевидно становится такой частью общего для Запада процесса рационализации. Как мы видели, религиозное расколдовывание в строгом смысле заканчивается на протестантской этике, тогда как подлинная рационализация с нее только начинается. И хотя результатом религиозного расколдовывания стал тот дух, из которого развивается капитализм как рационализирующая судьбоносная сила модерна, все же это окончательное разворачивание рациональности отныне осуществляют новые агенты — наука, экономика, политика. Напротив, религиозно-историческое расколдовывание на Западе достигает с внутримирской аскезой не только своего исторического завершения, но и своего внутреннего предела.

С учетом этих различий, скрытых за веберовским словоупотреблением, полезно упорядочить научный язык, чтобы специфицировать соответствующие смысловые отсылки. Поэтому прежде всего мы хотели бы, насколько получается это сделать осмысленно, назвать весь ход событий процессом рационализации, а развитие до протестантской этики — процессом расколдовывания, и, наконец, его уплотнение и продолжение, следуя за сегодняшним словоупотреблением, — модернизацией.

Из всего этого вытекает, что Вебер мог открыть процесс рационализации лишь после обнаружения процесса расколдовывания. Поэтому вопрос о том, когда и где это произошло, ведет в центр его социологии и в сердцевину вопросов о единстве, происхождении и взаимосвязанности веберовских работ. Одновременно он обнаруживает центральную трудность при понимании его творчества, которая даже при поверхностном взгляде приводит в замешательство: этот процесс (какой-либо рационализации), видимо, нигде не был изложен им в связном виде. Непосредственно вытекает следующий вывод: когда Макс Вебер в 1903 году приходит в себя после своей болезни, он в ходе двойной работы — методической над статьей об объективности и предметной над «Протестантской этикой» — совершает прорыв к собственной социологии¹⁷. Таким образом, вместе с «Протестантской этикой» он уже в 1904 году приблизился в своих рассуждениях к началу модернизации и к

17. Все еще мало обращают внимание на то, что, хотя в статье об объективности и рассматриваются общие методологические вопросы, в сущности, она написана как методическое обоснование «Протестантской этики».

концу расколдовывания, а именно к внутримирской аскезе протестантизма, хотя и не осознавал этого, поскольку рассматривал формирование капиталистического духа из протестантской этики исключительно само по себе, а не как конец большего процесса¹⁸.

Примерно десять лет спустя при написании своих религиозно-социологических работ Вебер наткнулся на античный иудаизм и тем самым на начало процесса, а именно на «в высшей степени рациональную, т. е. свободную как от магии, так и от всех форм иррационального поиска спасения, религиозную этику внутримирского действия» (GARS-III: 6). Но все еще спорным остается важный момент: как, когда и где Вебер разработал концепт религиозно-исторического процесса расколдовывания, из которого возникла рационализация модерна? Ведь следует заметить, что этот концепт еще не возникает из анализа иудаизма и протестантизма как самостоятельных феноменов. Конечно, Вебер мог исходить из того факта, что наследие иудейской рациональности сыграло свою роль в европейском развитии. Однако суть вопроса в том, каким образом из в высшей степени рациональной иудейской этики могла возникнуть та внутримирская аскеза, которая была способна усилить западную рационализацию до ее последнего уровня, а именно до модернизации. В веберовской постановке вопроса это могло означать лишь то, что внутримирскую аскезу из иудейского наследия могли вызвать к жизни или идеи, или интересы.

Таким образом, религиозно-исторический процесс расколдовывания оказывается той скрепой, что позволила из модернизации (различные ее аспекты Вебер рассматривал в «Протестантской этике» и некоторых частях «Хозяйства и общества») и из обнаруженного в «Хозяйственной этике мировых религий» иудаизма вывести концепт процесса рационализации. Поэтому центральный для понимания Вебера вопрос звучит так: в каком месте он представил этот процесс расколдовывания, выводящий внутримирскую аскезу протестантизма из опосредованного христианством наследия иудейской рациональности, что мог сослаться на него как бы мельком?

Тезис о рационализации

Итак, позволительно спросить, как Райнхарду Бендиксу удалось справиться с этими трудностями. Как известно, Бендикс осуществил решающий поворот в интерпретации Вебера с помощью базового положения: «В настоящем исследовании приближение к творчеству Вебера осуществляется с бóльшим акцентом на его эмпирические, а не методологические труды» (Bendix, 1960: 20). Если раньше толкование Вебера осуществлялось как экспликация его методологического и теоретического концепта, то теперь стало ясно, что цели и достижения Вебера следует искать в его крупных предметных исследованиях. Тем самым процесс рациона-

18. Этому не противоречит исследовательская программа, которую Вебер разворачивает в конце «Протестантской этики», поскольку она, как мы еще покажем, вряд ли идет дальше протестантизма.

лизации неизбежно выступал в качестве тематического ядра, «которое я рассматриваю в качестве красной нити, проходящей через всю жизнь Вебера» (Bendix, 1965: 13).

Таким образом, Бендикс убедил социологов, что Вебера можно понять, лишь уяснив его конструкцию процесса рационализации. Интеллектуальный портрет получился у него превосходно, а вот реконструкция весьма относительно: ведь тезис о рационализации — именно так для краткости мы решили называть его реконструкцию процесса на основе веберовского творчества — элементарно противоречит текстам и даже самому себе.

Так что Бендикс уже не поможет, если спросить, где именно Вебер поставил перед собой задачу исследовать в качестве главной темы всей своей жизни процесс рационализации. Для него данный процесс превратился во встречающуюся повсюду универсальную тему, которая не занимает в веберовских трудах определенного места и не становится содержательной задачей ни в одном из них. Следовательно, реконструкция этого процесса удастся Бендиксу лишь благодаря тому, что он разбирает произведения на части, чтобы из них реконструировать процесс рационализации, который не был продемонстрирован самим Вебером. Таким образом, интерпретация отделяется от конкретных трудов, вычленив из них части с целью реконструкции процесса западной рационализации. При этом возникает порядок, который в грубом виде можно представить следующим образом: от «Протестантской этики» Вебер возвращается к античному иудаизму, то есть разделу из «Хозяйственной этики мировых религий», и затем добавляет необходимые промежуточные и последующие этапы процесса на основе избранных разделов «Хозяйства и общества», а именно социологии права, города и государства. Вряд ли иначе, разве что более дескриптивно-исторически, реконструкция выглядит и у Абрамовского (Abramowski, 1966)¹⁹.

Не имею ничего против такой процедуры, если в книге «Интеллектуальный портрет» речь идет о первом приближении и обзоре. Бендиксу и его последователям удалось с ее помощью наложить на предметные исследования Вебера тематическую сетку и с ее помощью проследить процесс западной рационализации. Однако за это приращение понимания очевидно пришлось заплатить определенную цену, поскольку интерпретация вступает в противоречие с работами Вебера и реконструкция удается лишь путем утраты целостности трудов. Этого сложно не заметить, если вам не все равно, что считать темой, целью и результатом отдельных работ — в конечном счете именно этим должно измеряться качество любой интерпретации.

Цена, которую пришлось заплатить за составление удачного «Интеллектуального портрета» в рамках интерпретации творчества, состояла в игнорировании хронологии работ Вебера. Хотя в целом Бендикс следовал хронологии веберовских трудов, понимая их как постепенную расшифровку процесса рационализа-

19. В целом интерпретация и расположение текстов у Абрамовского следует за Бендиксом, при этом социологические категории уступают у него превосходному описанию.

ции, в определяющем месте он меняет порядок и рассматривает «Хозяйственную этику мировых религий» перед «Хозяйством и обществом». Это согласуется с датами их публикации, но не с временем создания: все разделы «Хозяйства и общества», которые Бендикс задействует для реконструкции процесса рационализации, относятся ко второй части труда, написанной Вебером в 1911–1913 годах, т. е. до «Хозяйственной этики мировых религий»²⁰.

То, что Бендикс не сделал этот неопровержимый вывод и рассматривал «Хозяйство и общество» и «Хозяйственную этику мировых религий» в обратной последовательности, могло быть продиктовано логикой изложения, вполне допустимой в рамках интеллектуального портрета. Однако дело обстоит иначе, поскольку здесь он — по собственному признанию — следует логике предметной: его тезис о рационализации требует, чтобы «Хозяйство и общество» было написано после «Хозяйственной этики мировых религий». После Бендикса распространилось убеждение, что в «Хозяйстве и обществе» Вебер хотел расшифровать процесс рационализации, изложив его поздние этапы в качестве логического завершения. Однако это предполагает, что Вебер как минимум ясно понимал значение ранних этапов процесса, без которых было невозможно разработать концепт «великого процесса рационализации». Бендикс и сам видит²¹, что для этого было необходимо как минимум осознавать культурное своеобразие и историческое значение античного иудаизма. Если тезис о рационализации лишается этих предпосылок, то значимые главы «Хозяйства и общества» о городе, государстве и праве могут по-прежнему осторожно включаться интерпретаторами в процесс рационализации, но перестают пониматься как логическое завершение его изложения. Независимо от их содержания, невозможно подняться на уровень веберовских рассуждений о процессе рационализации, поскольку он еще не располагал самим концептом. Поэтому из «Хозяйства и общества» вряд ли получится вычленить окончательное веберовское представление о процессе рационализации.

Таким образом, тезис о рационализации держится на сквозном для книги Бендикса допущении, что «Хозяйственная этика мировых религий» была написана до «Хозяйства и общества». Его аргумент абсолютно логичен и точно следует духу его

20. Здесь я следую датировке, данной Й. Винкельманом в предисловии к «Хозяйству и обществу», тогда как Г. Рот в предисловии к английскому изданию называет годы с 1910-го по 1914-й. К сожалению, сведения об этом скупы или неточны, так что абсолютно надежная датировка вряд ли возможна до появления биографии, в которой деятельность и исследования Вебера будут точно датированы с использованием и сопоставлением всех источников. Можно только мечтать, чтобы в ней летопись жизни была отфильтрована настолько, что напоминала бы дневник. Часто совершенно скачкообразное и неопределенное по времени «Жизнеописание», написанное рукой Марианны Вебер, выполняет эту задачу так же плохо, как и хронологическая таблица, составленная Эдуардом Баумгартером (Baumgarten, 1964). См.: Weber, 1926 [рус. пер.: Вебер М. (2007). Жизнь и творчество Макса Вебера. М.: РОССПЭН]. Можно надеяться, что точные временные датировки, которые будут максимально учитывать исследования и литературу, приведут к лучшему пониманию происхождения проблем и задач в работах Вебера.

21. Об этом см.: Bendix, 1960: 284f. Ср.: «Его эссе об иудаизме есть лишь исходный пункт объяснения, занимавшего его до конца жизни» (Ibid.: 285).

предположения, будто в «Хозяйстве и обществе» завершалось изложение процесса рационализации: для него все религиозно-социологические статьи суть «всего лишь предисловие к еще не найденному объяснению для Запада» (Bendix, 1960: 285), то есть к тем частям «Хозяйства и общества», которые он называет «продолжением социологии религии» (Ibid.)²². Читая точно датированные цитаты, трудно избежать впечатления, что Бендикс привел их, исходя из ошибочного мнения, будто Вебер сначала написал «Хозяйственную этику мировых религий» и лишь затем «Хозяйство и общество»²³. Это соответствовало бы как расхожему представлению, ориентирующемуся на даты публикаций, так и привычке видеть в «Хозяйстве и обществе» более позднее и главное произведение, в котором содержатся ответы на все загадки. Даже если Бендикс просто рассчитывал в жанре интеллектуального портрета великодушно отказаться от учета хронологии веберовских трудов, здесь он вышел за рамки допустимого.

Далее Бендикс полагает, что западной рационализации в равной степени способствовали разные факторы, которые в силу исторических наложений привели к общему эффекту. Поэтому у него процесс остается случайным результатом исторических констелляций. Тезис о рационализации приписывает Веберу намерение обрисовать данный процесс путем выявления этих факторов и наложений. За это

22. Несколькоими строчками ниже он только усиливает сказанное: «В значительной степени это продолжение посвящено вопросу, как основные предпосылки подобного рационализма стали доминирующей ценностной ориентацией западного мира». Это созвучно цитате, приведенной в сноске 21.

23. Следует учитывать, что исследованиями к предметным разделам «Хозяйственной этики мировых религий» Вебер занимался одновременно с «Хозяйством и обществом» примерно с 1911 года. Как пишет Марианна Вебер, обе работы «черпали вдохновение из одних и тех же источников», что подтверждается многими пересечениями, известными знатокам. См.: Weber, 1926: 378f. Однако результат своих сопоставлений на основе предметных исследований Вебер добавил в «Хозяйственную этику мировых религий» лишь в 1915 году в виде «Введения» и «Промежуточного рассмотрения». Видимо, тогда на основе записей была составлена только глава об античном иудаизме. Ср. вводное замечание к «Хозяйственной этике мировых религий», а также указание Марианны Вебер на то, что главные ее части были готовы в 1913 году (Ibid.: 382). Поскольку Бендикс опирается исключительно на предметные разделы «Хозяйственной этики мировых религий», предпринятая им временная перестановка вполне понятна. Но основные выводы из предметных разделов Вебер делает во «Введении» и «Промежуточном рассмотрении». В них есть содержательные пересечения с социологией религии из «Хозяйства и общества» и многие детали в изложении тождественны. Однако в «Хозяйстве и обществе» отсутствует систематическое обобщение отдельных выводов по социологии религиозной рационализации, которое придает «Введению» и «Промежуточному рассмотрению» всемирно-историческое измерение. Вебер также указывал на то, что «Хозяйственная этика мировых религий» была написана «в качестве интерпретации и дополнения к его разделу по социологии религии, а также для того, чтобы во многих моментах получить интерпретацию в нем». См.: GARS-I: 237, Anm. 1 [рус. пер.: Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм / Пер. с нем. О. В. Кильдюшова. СПб.: Владимир Даль, 2017. С. 23]. Поскольку над религиозно-социологическими исследованиями для «Хозяйства и общества» и для «Хозяйственной этики мировых религий» Вебер работал примерно в одно время и в основном на одних источниках, то ясно, что предварительные выводы из сравнительных исследований «Хозяйственной этики мировых религий» вошли в социологию религии «Хозяйства и общества». Даже если они были записаны Вебером очень рано, то позже соответственно были еще раз переработаны. И все же нет сомнений в том, что итог своим сравнительным исследованиям Вебер в полной ясности подвел уже во «Введении» и «Промежуточном рассмотрении».

приходится заплатить еще раз. В любом случае парадоксальным будет вывод из размышлений над тем, как Вебер мог бы расположить свои работы, если бы хотел обрисовать западное развитие. Вероятно, мы не сможем получить позитивный ответ, зато вполне — негативный: в таком случае он не написал бы ни «Хозяйственную этику мировых религий», ни «Хозяйство и общество». Ведь по своей структуре и тематике оба труда точно не ориентируются на западную историю, понятую как процесс рационализации. Здесь могут возразить: взяв на себя обязательства по написанию «Хозяйства и общества», Вебер уже не мог свободно распоряжаться этим произведением. Но даже в этом случае верно то, что «Хозяйство и общество» оставляло бы ему значительное пространство для акцентирования и рассмотрения своей собственной темы. В «Хозяйстве и обществе», несомненно, встречаются части, которые полезны и важны для подобной истории рационализации; однако другие части отсутствуют, и прежде всего отсутствует тематический вопрос. Показательно, что из якобы главного труда Бендикс может использовать лишь немногие разделы в качестве прямого вклада в тему всей жизни Вебера и вынужден частично объявлять массу работы «фоновым исследованием», а частично — полностью отметить.

Видимо, не иначе в этом отношении дело обстоит и с «Хозяйственной этикой мировых религий». Хотя ее темой является роль религиозной этики для экономической и общей рациональности, очевидно, что этот интерес лишь условно способствует пониманию процесса западной рационализации. Очень характерно Бендикс пишет, что социология религии Вебера, с одной стороны, завершается вместе с разделом об античном иудаизме, а с другой — что эта глава может пониматься лишь как задел для рассмотрения более поздних этапов процесса рационализации, которое дается в «Хозяйстве и обществе» в главах о праве, государстве и господстве. Длинные высказывания о Китае и Индии, на которые Вебер потратил годы труда, оказываются неважными для его истинного замысла и вновь деградируют до контрольной проверки тезиса о протестантизме, служащей лишь доказательству общей значимости религиозной этики для экономических воззрений. То есть «Хозяйственную этику мировых религий» также невозможно понять, исходя из замысла очертить процесс западной рационализации.

Даже если Вебер намеревался после «Протестантской этики» осветить весь процесс, причем — удивительным образом — в двух тематически совершенно разных трудах, в любом случае этот замысел не был в них реализован. Хотя в «Хозяйственной этике мировых религий» и анализируется иудаизм, но вообще не затрагивается западное развитие, а «Хозяйство и общество» если и касается этой темы, то придерживается почти исключительно модернизации. В любом случае оно мало что может сказать о долгом периоде религиозного расколдовывания и нигде не дает обобщающего изображения западного развития. Иными словами, Вебер должен был не только решиться на рассеянное и атематическое изложение в «Хозяйственной этике мировых религий» и «Хозяйстве и обществе», но также

при этом забыть про религиозно-исторический процесс расколдовывания, образующий главную линию развития.

В этой ситуации возникают сомнения в том, намеревался ли Вебер отобразить процесс рационализации путем воссоздания и обоснования основных его этапов. Однако именно из этого исходит интерпретация Бендикса. Где такая реконструкция невозможна и мало что можно сделать с текстом, там длинные веберовские штудии становятся собственно избыточными «фоновыми исследованиями». Если так и не реконструированное Вебером расколдовывание должно было образовывать главную линию всего процесса, то это вряд ли становится понятным в интерпретации Бендикса. При этом он отчетливо видит, какая важная роль выпадает еврейской этике внутримирского действия, доставшейся европейской истории по наследству. Но поскольку Вебер пишет о рационализации применительно к праву, государству и самым различным областям, Бендикс считает необходимым интерпретировать процесс западной рационализации как сложение различных отдельных процессов. Он прямо предостерегает от соблазнов веберовского словоупотребления, в котором часто запросто говорится о взаимосвязанном процессе, т. е. удерживаемом внутренней логикой, а не просто о всеохватывающей рационализации, складывающейся из суммы исторических поглощений (см.: Bendix, 1960: сн. 33, р. 285 и далее, особенно pp. 286, 382, 384). Отдельные процессы как бы протекают параллельно, так что их общий результат, т. е. рационализация, в конечном счете остается следствием исторических случайностей. Между рационализмом иудаизма и внутримирской аскезой протестантизма не лежит никакого религиозно-исторического процесса расколдовывания. Скорее унаследованный иудейский рационализм возводится чисто светскими силами в господствующее мирозерцание. При этом значение религиозных этик ограничивается доказательством того, «как одна оказывала ускоряющее, а другие — замедляющее воздействие на рациональность экономической жизни» (Bendix, 1960: 103).

Напротив, для самого Вебера его главное открытие состояло в выявлении того, что рационализация, при всей исторической хрупкости, осуществлялась под давлением внутренней логики, которая заключалась в непрестанном принуждении к рационализации религиозных идей. Поэтому процесс рационализации в своем ядре есть религиозно-исторический процесс расколдовывания; единство моментов и этапов одного вытекает из другого. Не историческое выявление отдельных процессов, а внутренняя принудительность их протекания определяла найденное Вебером решение.

Однако ключ к такому пониманию Вебера лежит в той работе, которая, несмотря на весь прогресс толкования в своей центральной части, сопротивляется интерпретации, т. е. в «Хозяйственной этике мировых религий».

«Хозяйственная этика мировых религий»: ее место в творчестве Вебера

В своем фрагментарном и неоформленном виде труды Вебера с их широким целеполаганием часто выглядят загадочно, так что даже их соотношение и их место во всем творчестве вряд ли поддаются точному определению, если придерживаться только их идейного содержания. Здесь для интерпретации могут быть значимы такие внешние критерии происхождения работ, как время завершения или сравнение их языка. Это касается прежде всего «Хозяйственной этики мировых религий», внешний вид которой способен сокрыть как ее внутреннюю структуру, так и ее центральное положение в творчестве Вебера.

Долгое время «Хозяйственная этика мировых религий» вообще не играла никакой роли в толковании творчества Вебера. Пока концентрировались на «Собрании сочинений по наукоучению» и «Основных социологических понятиях», она должна была восприниматься как случайное специальное исследование; многие даже считали прискорбным его отвлечение на столь отдаленный предмет. Даже если удавалось переключить интерес с «Протестантской этики», часто оказывалось, что исследователи даже не знали о существовании «Хозяйственной этики мировых религий»²⁴ или считали ее методической проверкой «Протестантской этики», не обладающей собственной темой. «Протестантская этика» исследовала влияние идей на интересы, а «Хозяйственная этика мировых религий» — обратное влияние: если первая должна была показать, как дух капитализма возник из протестантской аскезы, то вторая — скорее, что он не мог развиваться там, где отсутствовал этот аскетический настрой. С помощью таких намерений, в которых он вполне признается в «Предварительных замечаниях» к «Собранию сочинений по социологии религии», видимо, Вебер также хотел ослабить методические возражения своих критиков. Следует сразу пояснить, что данный сборник никогда не задумывался как проверка «Протестантской этики», а представляет собственную большую тему, которая только расширилась в процессе работы. Как мы еще увидим, хотя труд продолжал «Протестантскую этику», он с самого начала взрывал ее рамки, так что долго господствовавший подход, усматривавший в «Хозяйственной этике мировых религий» контрольную проверку для «Протестантской этики», следует считать досадной близорукостью вебероведения²⁵. А после Бендикса «Хо-

24. Уже Эфраим Фишофф указывал в 1944 году на то, что «Протестантская этика» часто рассматривается без учета остальных работ Вебера, особенно «Хозяйственной этики мировых религий». Об этом можно прочитать в немецкой версии его статьи, опубликованной в заслуживающем благодарности сборнике «Критики и антикритики», опубликованном Винкельманом во 2-м томе своего издания «Протестантской этики» в издательстве Siebenstern. См.: Fischhoff, 1972. Там также можно убедиться в том, что человек масштаба Фрэнка Найта, который перевел веберовский очерк социальной и экономической истории, говорит о «Протестантской этике», не зная «Хозяйственной этики мировых религий» (Knight, 1927).

25. Эдуард Баумгартен в приведенном выше труде, видимо, почти единственный ясно понимал, что «Хозяйственная этика мировых религий» в принципе взрывает идею проверки «Протестантской этики». К сожалению, у него это осталось на уровне замечания, не получившего никакого дальнейшего развития. Сведение «Хозяйственной этики мировых религий» до контрольной проверки «Про-

зяйственная этика мировых религий» рассматривается в качестве предварительных набросков к тем главам «Хозяйства и общества, в которых пытаются найти еще отсутствующее объяснение процесса западной рационализации, так что из нее непосредственно значимой считается только раздел об античном иудаизме. Но тем самым принципиально искажается своеобразие и место «Хозяйственной этики мировых религий».

«Хозяйственная этика мировых религий» занимает в творчестве Вебера особое, действительно уникальное место. Во-первых, в отличие от «Хозяйства и общества», она не писалась на заказ, т. е. здесь Вебер мог свободно исследовать интересовавшие его проблемы. Соответственно, в его жизни и творчестве она должна занимать определяющее положение. Написанная после «Хозяйства и общества», «Хозяйственная этика мировых религий» должна рассматриваться как последнее из крупных предметных исследований и тем самым как последний достигнутый им научный результат.

Кроме того, это труд, который занимал Вебера больше всего. После многолетней работы к началу войны были содержательно проработаны и более или менее обрели форму черновых рукописей горы материала для разделов о Китае, Индии и Израиле, в отличие от так же запланированных разделов об исламе и христианстве. Убеденный в том, что по окончании войны у него не получится продолжить эту работу, Вебер решает на серию публикаций в «Архиве социальной науки» (*Archiv für Socialwissenschaft*), но он уже вряд ли мог успеть переработать, расширить и дополнить имевшиеся рукописи²⁶. Сколько труда он потратил на то, чтобы подготовить к печати эти три раздела, неизвестно. Вероятно, он быстро смог вывести общий результат из корпуса трех специальных исследований. Это привело к тому, что написанное, вероятно, в 1915 году «Введение» собственно содержит то, что обычно ожидают увидеть в конце книги, а именно выводы, которые в ином случае Вебер точно отложил бы на последний том о христианстве. Ясно, что эти вынужденно преждевременные и поспешные результаты были бы неуместны в уже завершенных предметных главах «Хозяйства и общества» или «Хозяйственной этики мировых религий»²⁷. Более того, когда «Введение» и раздел о Китае уже были в наборе, Вебер увидел повод еще раз исправить и дополнить

тестантской этики» довольно живуче: даже Бендикс в конце возвращается к представлению об «исследовании противоположностей».

26. Ср. примечание Вебера: GARS-I: 237, а также приведенные здесь в сноске 23 места из книги Марианны Вебер, особенно ее указание на то, что Вебер хотел еще раз дополнить некоторые части (Weber, 1926: 382).

27. О близкой взаимосвязи «Хозяйственной этики мировых религий» и социологии религии в «Хозяйстве и обществе» см. сноску 23. Датировка «Введения» выводится из данных Марианны Вебер (Weber, 1926: 382), но также подтверждается содержанием, предпосылкой которого являются готовые предметные разделы «Хозяйственной этики мировых религий». Когда Марианна Вебер там же говорит о «философско-историческом введении», она принципиально искажает суть дела.

сделанные во «Введении» выводы, для чего поспешно добавляет «Промежуточное рассмотрение»²⁸.

Кто берет в руки «Хозяйственную этику мировых религий», должен четко понимать, что поспешные и туманные пояснения «Введения» и «Промежуточного рассмотрения» выражают не вводные или избыточные мысли, незначимые по сравнению с предметными главами, они скорее впервые подводят систематический, хотя и с трудом поддающийся расшифровке итог многолетних историко-социологических исследований. Таким образом, в них содержатся последние итоги, выведенные Вебером из корпуса «Хозяйственной этики мировых религий».

Уникальное и хронологически определяющее положение «Хозяйственной этики мировых религий» станет понятнее, если соотнести ее с «Протестантской этикой», из которой она в некотором смысле и вышла. С публикацией «Протестантской этики» — и это нужно действительно признать — Вебер совершил прорыв к своей собственной социологии. Поэтому не должно удивлять, что в ее финальной части он разработал исследовательскую программу, которая сразу читалась как дело всей жизни: в первую очередь выявить значение аскетического рационализма для социально-политической этики и проследить зачатки внутримирской аскезы вплоть до Средних веков. Программа остается в русле «Протестантской этики», ограничиваясь поисками непосредственных корней европейской модернизации и стремлением максимально широко исследовать роль аскетического рационализма²⁹.

При последующей переработке «Протестантской этики» для «Собрания сочинений по социологии религии» Вебер объяснил в последней сноске, почему он не воспользовался программой «в свое время». Наряду со случайными причинами на это также повлияло желание поместить проблемы в «целостный контекст культурного развития» (GARS-I: 205). Таким образом, тема «Протестантской этики» — обусловленность капиталистического духа религиозными идеями аскезы — теперь генерализировалась и проецировалась на всеобщее: какова роль идей и интересов (или религии и общества, что для Вебера означало то же самое) для долгосрочного развития? И как при этом образуются особенно могущественные и устойчивые способы отношения к миру, которые, как показала «Протестантская этика» в одном конкретном случае, так долго определяют развитие культур посредством своей хозяйственной этики? Очевидно, что речь шла не просто о том, могли ли

28. Относительно датировки «Промежуточного рассмотрения» см.: Weber, 1926: 367. Из содержания ясно, что речь идет о поспешно добавленном разделе, который мог быть написан в момент, когда «Введение» уже находилось в наборе. Исходный пункт «Промежуточного рассмотрения» — именно корректировка «Введения». Замечание Макса Вебера о том, что «первые части вышли в том виде, в каком они двумя годами ранее были написаны и прочитаны друзьям», может касаться только предметных глав. См.: GARS-I: 237 [рус. перевод: Вебер. Хозяйственная этика мировых религий. С. 23].

29. Марианна Вебер совершенно точно указывает на то, что после «Протестантской этики» Вебер хотел двигаться от Реформации ретроспективно: Weber, 1926: 378. К сожалению, ее замечания о дальнейшем расширении программы (Ibid.: 381) слишком расплывчаты, хотя и важны в отношении того, о чем говорится здесь в сн. 30.

в других культурах в отсутствие внутримирской аскезы возникнуть рациональные взгляды на хозяйство; скорее спор касался более общего вопроса — как во взаимодействии идей и интересов проявляется и производится рациональность. Применительно к запланированному тому о христианстве это явно привело бы к вопросу, была ли столь богатыми последствиями протестантская этика в свою очередь исторической случайностью или же, возможно, долгосрочным результатом господства — идей или интересов. Несмотря на особый интерес Вебера к европейскому развитию, исследования все же были равноправны между собой. Как будет показано далее, генерализуя поставленный в «Протестантской этике» вопрос, они вели к исследованию роли рациональности в истории.

«Протестантская этика» и «Хозяйственная этика мировых религий» не соотносятся между собой как тезис и его проверка. Скорее «Хозяйственная этика мировых религий» является легитимным продолжением и развитием «Протестантской этики», с которой Вебер начал свой путь. Через рассмотрение христианства «Хозяйственная этика мировых религий» должна была прийти к «Протестантской этике», через рассмотрение остальных регионов мира — заглянуть за пределы европейского развития, а через генерализацию вопроса о судьбе рациональности между идеями и интересами — привести исследуемые Вебером проблемы к общему для них знаменателю и найти для них общее решение.

Таким образом, «Собрание сочинений по социологии религии» охватывает весь период творчества Вебера от «Протестантской этики» до его смерти; именно оно постоянно занимало его, а не «Хозяйство и общество»³⁰. «Протестантская этика» документирует постановку им своих мощных проблем сначала в ясной, но ограниченной форме; «Хозяйственная этика мировых религий» документирует процесс перевода этих проблем во всей их широте на высший уровень постановки

30. Марианна Вебер говорит о расширении веберовских исследований в результате его работы над «Хозяйственной этикой мировых религий»: Weber, 1926: 381. Хотя она забывает упомянуть, что объяснение уникальности всей западной культуры может быть получено лишь обходным путем через более общий вопрос о долгосрочной судьбе рациональности между идеями и интересами, в этом отношении ее свидетельства все же очень показательны. Согласно ей, после обнаружения темы «Хозяйственной этики мировых религий» Вебер долгое время занимался вопросом, позже получившим артикуляцию в «Предварительных замечаниях» к «Собранию сочинений по социологии религии»: почему только на Западе существуют рациональные формы науки, искусства, города, бюрократии и государства? Этот вопрос, по свидетельству Марианны Вебер, занимавший Вебера длительное время, сразу проясняет, что ответ на него не мог быть целью «Хозяйства и общества». Против этого привычного предположения, в полной мере относящегося к работе Бендикса, говорит не только время написания. Скорее Вебер в «Хозяйстве и обществе», выходя за рамки капитализма и современной специализации, открыл дальнейшие рациональные компоненты европейской культуры, а именно в искусстве, науке, городе, государстве и праве. С одной стороны, он мог использовать их для объяснения аккумуляции рациональности вплоть до того момента, когда она переходит в модернизацию. Но тогда оставался собственно вопрос, по свидетельству Марианны Вебер, занимавший его длительное время: почему в ходе развития на Западе произошло такое накопление рациональных компонентов? Именно потому, что «Хозяйство и общество» открыло множество подобных рациональных элементов, труд провоцировал другой вопрос, на который в нем невозможно найти ответ. Таким образом, «Хозяйство и общество» никак не является ответом на вопрос о причине своеобразия западного развития, поскольку он впервые ставится на основании его выводов.

вопроса: сначала посредством изучения материала для предметных разделов, а в конце — посредством теоретического суммирования во «Введении» и «Промежуточном рассмотрении».

Таким образом, в веберовском развитии проступают ясные этапы осознания проблемы рационализации. Исходным является интерес к явной рациональности западной культуры, в первую очередь — современной. В «Протестантской этике» Вебер обнаруживает корни экономической модернизации. После этого к концу работы он очерчивает программу по изучению, с одной стороны, значения аскетического протестантизма для общественной модернизации (государство, социальная этика, сообщество), а с другой — иных корней современного рационализма (гуманистический рационализм, научный эмпиризм, средневековые предшественники аскезы)³¹. Этот поиск реализуется в последующей работе над «Хозяйством и обществом» таким образом, чтобы в рамках его тематики по возможности проследить аспекты, которые могли бы способствовать рациональному развитию в Европе. При таком взгляде «Хозяйство и общество» соответствует уровню проверки, стремясь, с одной стороны, проследить процесс как экономической, так и общественной модернизации, схваченный в «Протестантской этике» лишь в его «духе», а с другой — отыскать другие его корни, т. е. идти дальше протестантизма. Плодами этого поиска являются как важнейшие разделы о господстве и бюрократии, так и разделы о городе и праве³². Однако в их основе еще не лежал какой-либо целостный концепт, не говоря уже об идее великого безудержного процесса рационализации или расколдовывания. Далее Вебер разработал план по сравнительному изучению рациональности в мировых религиях, прежде всего в связи со своими религиозно-социологическими штудиями³³. Вместо проверочных поисков иных ранних факторов европейской модернизации теперь встает более широкий вопрос: почему в одной из религий смогло образоваться чисто предметное отношение к миру, ставшему объектом воздействия, а в других — нет? При этом планировался раздел о христианстве для изображения западного развития и его объяснения через сравнение с развитием в других культурах.

Том, задуманный как своего рода заключительный ответ о победе рациональности в ходе западного развития, так и не был написан. Интерпретаторы редко учитывали этот факт, не зная, что с ним делать. Это соответствует общей слабости интерпретации, всегда готовой воспринимать веберовские публикации как действительное осуществление его планов, жалуясь разве что на их незавершенность. Однако редко у кого планы и публикации различались настолько, как у Вебера, какими бы ни были на это причины.

31. См. выше сноску 29.

32. См. выше сноску 30.

33. Религиозно-социологические исследования Вебера в значительной части поддерживались и, вероятно, испытывали влияние со стороны религиозно-исторического кружка «Эранос», в котором он быстро стал задавать тон. Об этом сообщает Марианна Вебер (Weber, 1926: 392). Более подробное изложение см.: Honigsbeim, 1931: 149, 213.

Конечно, каждое толкование должно исходить из публикаций, но их трудно правильно интерпретировать без учета изначальных и последующих планов автора. Так, из-за того, что «Хозяйство и общество» (якобы) оказалось последним трудом Вебера³⁴, не замечают, что Вебер не планировал его как свое последнее и главное произведение. Не была осмыслена и ситуация, возникшая из-за его отказа от написания глав об исламе и христианстве при издании «Хозяйственной этики мировых религий».

Поскольку Вебер в конечном счете не очертил и нигде целостно не исследовал пути становления западной рациональности, было бы крайне сомнительным начинанием лишь из-за иудейских элементов в христианстве внезапно говорить о религиозно-историческом процессе расколдовывания, получившем свое завершение во внутримирской аскезе. Но тогда «Хозяйственная этика мировых религий» превращается в головоломку: где в ней Вебер обнаружил протекающий между иудаизмом и кальвинизмом процесс расколдовывания, который он даже не мог изучить из-за отсутствия раздела о христианстве? Если знать историю возникновения и структуру работы, то ответ довольно прост: только там, где Вебер подвел итог своим исследованиям развития рациональности, у него могло возникнуть общее понимание, позволившее на основании уже известных фактов европейского развития с уверенностью диагностировать подобный процесс. Именно там оно и изложено: во «Введении» и «Промежуточном рассмотрении».

Если мы согласимся с этим предположением, тогда станет еще понятнее главенствующее место «Собрания сочинений по социологии религии» и его весомость, несмотря на то что составлено оно из отдельных частей и выглядит довольно непритязательно. Когда Вебер в 1915 году начал публиковать в «Архиве» корпус «Хозяйственной этики мировых религий», выводы из нее он поспешно подвел во «Введении» и «Промежуточном рассмотрении». Неожиданно для него самого полученные данные сложились в общий ответ на вопрос, как между такими факторами, как интересы и идеи, проходило развитие рациональности. В частности, он пришел к требующему расширения выводу, что долгосрочные процессы рационализации осуществлялись на основе рационализации религиозной, хотя конкретное направление последней зависело от общественных условий. Это общее понимание позволило ему теперь распознать в западном развитии религиозно-

34. Хотя доподлинно известно, что к моменту смерти Вебер не только не завершил редактирование «Хозяйства и общества», но и планировал дальнейшие работы иного рода, видимо, в т.ч. по социологии культуры, это никогда не учитывалось при интерпретации. Роль «Хозяйства и общества» как действительного, хотя и, увы, незавершенного труда всей жизни легко релятивизируется, если учесть сообщение Марианны Вебер: «Вебер со всей силой погрузился в свою работу и однажды сказал, что научных задач, которые он видит перед собой, хватит еще на 100 лет». См.: Weber, 1926: 745. Вряд ли такое можно сказать о человеке, который полагал, что уже ответил в «Хозяйстве и обществе» на загадку своей жизни.

исторический процесс расколдовывания, объяснение которого он сначала надеялся получить в (неосуществленном) исследовании о христианстве³⁵.

Так «Хозяйственная этика мировых религий» в ее незавершенном виде неожиданно для него превращается в действительное продолжение и завершение вопросов, поставленных в «Протестантской этике». Теперь «Протестантская этика» и «Хозяйственная этика мировых религий», пусть даже в их неподходящей внешней форме, образуют нечто целое, что, несмотря на лакуны и расхождения, дает понимание особого западного развития благодаря сравнению долгосрочных процессов религиозной рационализации. Чтобы предъявить это новое понимание публике, Вебер объединил «Протестантскую этику» и «Хозяйственную этику мировых религий» в «Собрании сочинений по социологии религии». С этой целью он переработал и дополнил — опять-таки в спешке — обе части, чтобы с помощью дополнений и изменений довести их до достигнутого уровня знания, обернув все известным предварительным замечанием, начинающимся со знаменитой, но все еще не расшифрованной фразы: «Дитя современной европейской культуры неизбежно и обоснованно рассматривает проблемы всемирной истории, исходя из следующей постановки вопроса: какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались — по крайней мере, как мы склонны себе представлять — в направлении, получившем универсальный смысл и значимость?»³⁶ Эта фраза, написанная на основе «Введения» и «Промежуточного рассмотрения», документирует уровень знаний, который еще не был достигнут в предметных разделах «Протестантской этики» и «Хозяйственной этики мировых религий»³⁷. В ней ясно выражено притязание на то, что в «Собрании сочинений по социологии религии» вошли не случайно перемешанные, а тематически близкие статьи, которые и в их несовершенной и незавершенной форме должны дать предметно связанный отчет об уже

35. Я не могу согласиться с высказанным Р. Бендиксом мнением (Bendix, 1960: 289), что после публикации «Хозяйственной этики мировых религий» Вебер придерживался плана написать разделы об исламе и христианстве. Слишком очевиден отказ от этого замысла, высказанный им самим во вступительном замечании к ней, а свидетельства об обратном мне неизвестны. Я также не разделяю убеждение Бендикса, что в «Хозяйственной этике мировых религий» Вебер собирался рассматривать только раннее христианство. Если взять за образец разделы о Китае и Индии, то можно было бы ожидать, что в разделе о христианстве будет рассматриваться дальнейшая судьба рациональности между различными церквями и направлениями западного христианства, с одной стороны, и общественными интересами — с другой, причем вплоть до протестантизма. Как будет скоро показано, после отказа от продолжения «Хозяйственной этики мировых религий» Вебер все же надеялся обрисовать западное развитие. Однако этот план, относящийся к великим замыслам поздней фазы, вряд ли следовал бы концепту тома о христианстве. Здесь можно было бы ожидать многих смещений, с которыми Вебер каждый раз по-новому брался за рациональность как великую тему своей жизни.

36. GARS-I: 1 [рус. пер.: Вебер. Предварительные замечания. С. 7; перевод исправлен].

37. Г. Абрамовский верно подметил, что «Предварительные замечания» можно назвать «сформулированной задним числом программой его анализа всемирной истории». Однако он упускает из виду, что вместе с запоздалостью программы возникает проблема для интерпретации. Вебер мог сформулировать эту программу лишь задним числом, поскольку всемирно-исторический концепт удивительным образом явился ему лишь во «Введении» и «Промежуточном рассмотрении». См.: Abramowski, 1966: 14, Anm. 10.

достигнутых результатах крупных универсально-исторических исследований. Поэтому оно является трудом, над которым Вебер работал дольше всего и в котором он мог свободно заниматься своими проблемами и довести их наконец до определенного завершения.

Затронем еще один важный момент. Вебер дважды отказывался от намерения целостно рассмотреть европейское развитие: первый раз — от небольшой программы в конце «Протестантской этики», а затем — от раздела о христианстве в «Хозяйственной этике мировых религий», в котором взаимодействие религии и общества при возникновении западного рационализма должно было получить столь же подробное изложение, как и в разделах о Китае и Индии³⁸. Поэтому не удивительно, что, получив благодаря «Хозяйственной этике мировых религий» общее понимание процесса расколдовывания, Вебер говорит в «Предварительных замечаниях» о «нуждающемся в дальнейшем анализе западном развитии» (GARS-I: 12). Это указание написано незадолго до смерти, когда вторая предметная часть «Хозяйства и общества» уже семь лет как ожидала редактуры. Оно сразу могло бы прояснить, что, хотя «Хозяйство и общество» и содержит важные очерки для расшифровки процесса западной рационализации, книга не отображала и не должна была отображать его. Как мы скажем, забегая вперед, «Хозяйство и общество» остается самим собой, но не тем главным трудом, в котором Вебер — к сожалению, лишь фрагментарно — реализовал план, который он в скромной форме разработал в конце «Протестантской этики», а в «Хозяйственной этике мировых религий» углубил и расширил до всемирно-исторического концепта³⁹.

Приходится пробираться сквозь эти дебри, чтобы узреть уникальное место «Хозяйственной этики мировых религий» и «Собрания сочинений по социологии религии» в целом. Конечно, эти размышления связаны с внешними моментами и лишь вскользь затрагивают содержательные вопросы, о которых сейчас пойдет речь. Но это такие внешние обстоятельства, которые формируют наши представления о значимости отдельного труда, т. е. о месте, значении, цели и теме отдельного труда Вебера, и тем самым направляют наше внимание и наш интерес, определяя наши ожидания и притязания. Пока все как зачарованные смотрели на

38. Написанная последняя работа об античном иудаизме отличается от очерков об Индии и Китае в той мере, поскольку социальные отношения учитываются в ней лишь в общих чертах. Я не берусь судить, имело ли это предметные причины или было связано с обстоятельствами поспешной публикации незавершенной рукописи.

39. К предшествующим пояснениям о соотношении «Хозяйства и общества» и «Хозяйственной этики мировых религий», содержащимся в различных сносках, здесь следует добавить одно красноречивое свидетельство Вебера, признававшегося, что под давлением обязательств он решился на более масштабную версию «Хозяйства и общества», причем ценой отказа от планов, которые для него были гораздо важнее, то есть от «Хозяйственной этики мировых религий». Подтверждение находится во введении Г. Рота к английскому изданию «Хозяйства и общества» (Roth, 1968: LVII). Там же Рот справедливо указывает, что «Хозяйство и общество» не может быть понято как исследование процесса рационализации (Ibid.: LVII). Марианна Вебер, которая сначала говорила о «Хозяйстве и обществе» как главном труде по причинам, приведенным в «Жизнеописании» (Weber, 1926: 462f., 727), вынуждена там же (Ibid.: 382) признать, что Вебер принуждал себя к работе, на которую согласился.

«Хозяйство и общество» как на главный труд Вебера, пока считалось само собой разумеющимся, что это и есть труд всей его жизни и именно там можно найти решение загадки, «Хозяйственная этика мировых религий» и «Собрание сочинений по социологии религии» в целом вряд ли могли читаться со всем вниманием, необходимым для понимания столь скрытого и глубокого труда. Ведь здесь требуется тщательное использование и согласование всех данных, которые могут привести к пониманию этой работы. Сюда же неизбежно относятся и размышления о внешнем положении, которое этот труд занял в жизни и творчестве Вебера.

Всемирная история и рациональность

Таким образом, «Собрание сочинений по социологии религии» отражает последний — если не учитывать с трудом поддающиеся расшифровке заделы из поздних работ — уровень знания, достигнутый Вебером в ходе его занятий темой всей жизни. Это знание содержится не в предметных главах, которыми до сих пор занимались интерпретаторы, а в тех частях, которые или отодвигались в сторону как вводные замечания или философские дополнения («Введение», «Промежуточное рассмотрение» и «Предварительные замечания»), или же из-за отсутствия критических изданий вообще не могли быть идентифицированы как самые последние дополнения. В них Вебер подвел итоги своим исследованиям процессов рационализации и — насколько это было возможно — задним числом наложил их на «Собрание сочинений по социологии религии», чтобы представить его как нечто целое. Соответственно, в нем имеются два массива материала, а именно эмпирические исследования, с одной стороны, и теоретические выводы — с другой. Их уникальное соотношение теперь ставит интерпретацию перед тремя необычными задачами, к решению которых, насколько я понимаю, до сих пор еще не приступали. Во-первых, необходимо сравнить три исследования из «Хозяйственной этики мировых религий», чтобы социологически выявить сходства в развитии хозяйственной этики. Во-вторых, проверить, совпадают ли результаты этого сравнения (с учетом «Протестантской этики» и «Хозяйства и общества») с выводами самого Вебера. Но для этого, в-третьих, сначала нужно реконструировать результаты, которые Вебер в столь фрагментарной и загадочной форме представил во «Введении», «Промежуточном рассмотрении» и «Предварительных замечаниях».

Читатель оказывается здесь перед почти неразрешимой ситуацией. В любом случае о первых двух задачах Вебер не беспокоился. Под внутренним давлением собственных проблем и внешним давлением обстоятельств он предоставил самому читателю делать выводы из исследований. Таким образом, теоретические куски желательно читать фразу за фразой, держа в уме вопрос: на какие выводы из «Протестантской этики», разделов об Индии, Китае и Израиле, а также из «Хозяйства и общества» Вебер опирается в этих своих высказываниях⁴⁰? Однако они

40. О соотношении «Хозяйственной этики мировых религий» с религиозно-социологическими главами «Хозяйства и общества» см. выше сн. 34. При многочисленных пересечениях все же можно

могут быть прочитаны лишь путем систематического сравнения исследований. В процессе интерпретации необходимо наверстать то, что было для Вебера объективно из-за груза проблем и давления обстоятельств: из массы материала исследований посредством сравнения и анализа реконструировать цепочки доказательств и обобщений, которые привели к «Введению», «Промежуточному рассмотрению» и «Предварительным замечаниям»⁴¹.

В силу масштабности этих задач интерпретации здесь речь может идти лишь о реконструкции результатов Вебера, но настолько широко, чтобы стали видны его взгляды на всемирно-исторические процессы. И даже это сложно из-за того, что известная бесцеремонность Вебера в отношении формы изложения достигает своего пика как раз во «Введении» и «Промежуточном рассмотрении» — столь поспешным и незавершенным, загадочным и запутанным выглядит текст, из которого только тщательнейшая интерпретация и может вывести логику и систематику идеи.

Для этого полезно иметь перед глазами грубые сравнительные очертения исследований «Хозяйственной этики мировых религий», в которой Вебер исследует историю Китая, Индии и Израиля на предмет того, как и посредством каких сил в их мировых религиях возникла господствующая хозяйственная этика. Как мы еще увидим, его при этом особенно интересует вопрос, как утверждается человеческая рациональность и какую роль при этом играет религиозная этика.

Для решения этой задачи Вебер всякий раз обращается к моменту, когда распадаются принципиально схожие примитивные религии и племенные солидарности и открываются ворота как для социального конфликта, так и плюрализма культов. Вопрос теперь в том, какие силы — по отдельности или усиливая друг друга — участвовали в возвышении господствующей религиозной картины мира и особенно в фиксации характерной религиозной хозяйственной этики. И далее — как эта хозяйственная этика влияла на отношение человека к действительности. При этом из-за имеющихся данных выполнение задачи всегда распадается на две части: сна-

заметить, что только в «Хозяйственной этике мировых религий» ясно проявляются всемирно-исторический концепт и «социология рационализма». Само собой разумеется, что в остальном в «Хозяйственной этике мировых религий» Вебер использует разработанные в «Хозяйстве и обществе» структурные понятия, особенно еще отсутствующие в «Протестантской этике» знания о стратификации и господстве.

41. Г. Абрамовский в приведенной выше работе (см. сноску 19) предлагает приемлемый сравнительный анализ, разрабатывающий различия города, господства и т. д. между Западом и Востоком, впрочем, это и так обычно подчеркивается. Но насколько я понимаю, до сих пор не предпринималось попыток сравнить исторические и социальные процессы, из которых возникли доминирующие идеи различных мировых религий. Именно к этому ведут попытки понять «Хозяйственную этику мировых религий» и «Собрание сочинений по социологии религии» как эмпирические работы. Поэтому я позволю себе указать на диссертацию Стива Кальберга для Университета Нью-Йорка (Stony Brook), над которой он работал в последние годы в Тюбингене и которая близка к завершению (Kalberg, 1978). Она может стать первой работой, сравнивающей веберовские исследования из их собственной перспективы всемирно-исторических процессов. Тем самым впервые открывается возможность для перепроверки выводов, которые Вебер сделал из своих штудий во «Введении» и «Промежуточном рассмотрении».

чала проверяется то, как вообще возникла эта картина мира, а затем то, как она утвердилась вопреки социальным и религиозным конкурентам.

Таким образом, из этих исследований — с учетом результатов «Протестантской этики» и некоторых разделов «Хозяйства и общества», особенно социологии религии — во «Введении», «Промежуточном рассмотрении» и «Предварительных замечаниях» Вебер делает выводы, которые фиксируют последний достигнутый им уровень знания в рамках его занятий темой всей жизни: новый всемирно-исторический процесс рационализации. Самый верный знак, позволяющий заметить в зашифрованных текстах достижение Вебером нового уровня своей мысли, — однозначное изменение позиции. Общеизвестно, что Вебер считал идеальные типы вспомогательным методическим средством социологического анализа и что он всю жизнь не уставал внушать, что эти понятийные конструкты нельзя принимать за реальные. Поэтому вызывает почти шок, когда читаешь в «Промежуточном рассмотрении», что в некоторых случаях Вебер все же не исключал бы возможность существования, так сказать, реальных типов⁴².

За методологическим шоком следует целая серия шоков уже социологических, когда понимают, о чем идет речь. Ведь именно для религиозных картин мира в виде исключения допускается квазиреальная действенность. Их складывание должно происходить преимущественно под давлением рациональности, т. е. происхождение религии включает в себя прогресс рациональности, и этапы этого развития должны быть, по Веберу, идеально-типически очерчены именно в социологии рационализма. Доказательство их квазиреальной действенности он почерпнул в эмпирических выводах «Хозяйственной этики мировых религий»⁴³.

Так Вебер, всю жизнь настаивавший на приоритете уникального в истории над законами прогресса, в делах религии неожиданно оказывается в лагере современного ему эволюционизма. Но еще более удивительно, как он теперь мыслит эту эволюцию. В XIX веке взгляды на происхождение и развитие религии разделились на две школы. Для одной религия была великим когнитивным грехопадением человечества: усматривая потусторонние силы и сущности, люди отдалились от действительности, исследование которой — находящее свое завершение в науке — в конечном счете только и может гарантировать призвание человека к рациональности. Вместе с религией и метафизикой, этими иррациональными первородными грехами, человечество на тысячелетия лишило себя права на рациональность. Такова позиция экстремистов, для которых религия была просто противоположностью рациональности, тогда как градуалисты усматривали в ней предметно недостаточного, но субъективно понятного предшественника познания и рациональности. Религия и метафизика, по их мнению, были пробными по-

42. См. прежде всего первые страницы «Промежуточного рассмотрения» и далее.

43. Содержательную статью о средстве (как он это называет) религии и рациональности можно найти в работе: Дух, 1973. Впрочем, по ясно изложенным здесь причинам я не могу понять выводы статьи. То же касается приведенной выше статьи В. М. Шпронделя, хотя он, несмотря на критикуемые мною места, глубже всех проник в веберовское понимание процесса рационализации.

пытками рационального познания, поэтому прогресс заключался в исключении метафизических и трансцендентных элементов, а рациональность проверялась расширением взгляда на фактический внешний мир. Обе школы измеряли рациональность по когнитивному охвату действительности, т. е. по образцу науки.

Совсем иначе дело обстоит у Вебера, для которого религия развивается скорее на основе собственной специфической проблематики. Как мы еще увидим, в ее основе, в частности, лежит то, что Вебер наскоро назвал проблемой теодицеи, т. е. то, что в любом случае не имеет ничего общего с когнитивным изучением действительности. Рациональное давление, которому вынуждена подчиняться религия, соответственно вытекает из потребности получить отклик на проблему теодицеи, и каждый уровень религиозного развития всегда является эксплицитной версией решения этой проблемы. Следовательно, рациональное развитие религии происходит не из-за внешней реальности мира и не для нее. По мнению Вебера, рациональное разворачивание проблемы теодицеи, напротив, повсюду приводит к противостоянию с миром⁴⁴. Его вывод о том, что в истории в значительной мере происходит рациональное развитие религиозных картин мира, предполагает даже, что религия следует некой логике, которая не заботится о когнитивной конституции действительности.

Эта самостоятельность религии только подчеркивается благодаря выводу, который Вебер делает из своих исследований: принципы практического ведения жизни и тем самым столкновение человека с действительностью окутаны чарами религиозной этики. Таким образом, он радикально отрицает то, что считает очевидным его (и несмотря на все различия — наша) эпоха: что человек осуществляет и приобретает свою рациональность непосредственно в действительности, служа своим разумным интересам, которые сводятся одновременно и к когнитивному, и к практическому преодолению фактов. Напротив, для Вебера религиозная рационализация с ее собственной логикой притязает на приоритет, поскольку именно она выступает предпосылкой развития того, что мы коротко называем рациональностью.

Для систематического понимания этих вызывающих недоумение тезисов необходимо прежде всего вернуться к веберовскому понятию рациональности. Уже в «Протестантской этике» говорилось о том, что жизнь можно «рационализировать» в соответствии с различными конечными точками зрения. 15 лет спустя

44. Религиозное неприятие мира является самостоятельной темой параграфа религиозно-социологической главы в «Хозяйстве и обществе» и — в расширенном и более обоснованном виде — в «Промежуточном рассмотрении». Тем самым в последнем уже заметен переход к позднему творчеству, наметившемуся в «Науке как призвании и профессии». Центральной в нем должна была стать новая, скорее мрачная оценка культурного значения науки. Вероятно, она должна была сыграть важную роль в запланированном труде по социологии культуры. Я полагаю, что с этими идеями Вебер приближался к зиммелевским представлениям о «трагедии культуры». В любом случае размышление об «уровнях и направлениях религиозного неприятия мира» — именно такой подзаголовок имеет «Промежуточное рассмотрение» — является не культурно-философским очерком, а центральным элементом веберовской теории.

Вебер добавляет резкое предупреждение: «Этот простой часто забываемый тезис следовало бы ставить во главу угла каждого исследования проблемы „рационализма“» (GARS-I: 62)⁴⁵. «Рационализм» — это именно историческое понятие, которое невозможно конкретизировать на уровне понятия (GARS-I). Можно рационализировать различные сферы жизни, например, право, экономику или воспитание, но также и созерцание, аскезу или ведение жизни в целом, и опять-таки по различным аспектам. Всегда действует правило: «...то, что с одной точки зрения является „рациональным“, с другой может оказаться „иррациональным“»⁴⁶ (GARS-I: 11).

Здесь Вебер просто делает социологический вывод из аксиомы свободы от ценностных суждений, которая каждую новую возникшую вокруг этого дискуссию пытается представить нам как чисто методический постулат. Но для Вебера рациональная недоказуемость ценностей играла основополагающую социологическую роль. Именно из-за того, что рациональность не может опять-таки рационально подтвердить те цели, ради которых предпринимаются усилия, самые различные и противоположные способы поведения могут быть рациональными в смысле соотношения цели и средства. Что именно и с каким намерением рационализируется, в конечном счете всегда зависит от иррациональных влияний (GARS-I: 253)⁴⁷. Нужно лишь знать, что у людей на уме, чтобы оценить, является ли их поведение рациональным.

Содержание религиозных картин мира также проистекает из иррациональных влияний. То, «от чего» и «для чего» стремятся спастись, в конечном счете зависит от общественно-исторических условий. Как известно, здесь Вебер отталкивался от того, что самые важные «блага» и «пути спасения» в религиозных картинах мира формируются в фарватере интересов соответствующих ведущих слоев, т. е. у касты воинов они будут выглядеть иначе, чем у крестьянских или буржуазных слоев населения. Эти фиксации наиважнейшего отношения к миру оказываются устойчивым культурным наследием, которое может модифицироваться при смене поколений и слоев, но вряд ли утрачивается. У Вебера действительно новое заключается скорее в том, что эти картины мира, рожденные из иррациональных случайностей, подвержены двойному давлению рациональности. Во-первых, все они должны соответствовать структуре теодицеи, т. е. на своем уровне теоретически объяснять и практически преодолевать те темные аспекты существования, которые воспринимаются как специфически бессмысленные. Во-вторых, под давлением этих требований они должны доходить до все более объемных и целостных объяснений мира с точки зрения рациональной теодицеи. Как мы увидим далее, соответствующие характерные блага и пути спасения, рожденные из иррациональных влияний, лишь в зачаточном виде присутствовали в ранних картинах мира. Таким образом, развиваясь в высшие аспекты систематической теодицеи

45. Рус. пер.: Вебер. Протестантская этика и дух капитализма. С. 43.

46. Рус. пер.: Вебер. Предварительные замечания. С. 15.

47. Понятие «иррациональных моментов в рационализации действительности» очень важно для хода мысли [рус. пер.: Вебер. Хозяйственная этика мировых религий. С. 42].

мира как целого, они скорее проживаются, чем концептуализируются, что одновременно ведет к рационализации практического отношения к действительности именно с этой точки зрения.

Незадолго до этого Вебер уже нашел во «Введении» формулу для такого же вывода, и она остается в памяти каждого читателя: «Интересы (материальные и духовные), а не идеи непосредственно господствуют над действиями людей. Однако „картины мира“, созданные посредством „идей“, очень часто в качестве вех определяли те пути, по которым развивалась динамика интересов⁴⁸» (GARS-I: 252). Смысл этой центральной для «Собрания сочинений по социологии религии» формулы однозначен и опирается на «Введение», «Промежуточное рассмотрение» и «Предварительные замечания»: несмотря на то что человеческое поведение подчиняется непосредственно интересам, в истории встречаются длительные процессы, направление которых определяется «идеями», так что в известной мере люди хотя и трудятся ради своих интересов, но все же долгосрочно они тем самым лишь льют воду истории на мельницу идей, совершая свои действия под чарами последних.

Интерпретация старательно обходила этот, скажем предварительно, *список идей* в творчестве Вебера — отчасти из-за того, что они плохо концептуально подходили для новейшей социологии, а отчасти из-за того, что они казались изолированными в рамках его творчества ввиду недостаточной расшифровки «Хозяйственной этики мировых религий». Довольно часто эти места даже приводили в качестве доказательства недейственности идей! Но чаще всего их отодвигали в сторону как нечто существенное по схеме «с одной стороны... с другой стороны...». Даже Бендикс не знает, что делать с «загадочным замечанием» (Bendix, 1916: 68). И чем дальше от нас веберовское словоупотребление, тем меньше социологи, даже при наличии благих намерений и подходов, могут справиться с этим замечанием. Так, Шпрондель в конце своей работы полностью искажает смысл данного места и тем самым — рассматриваемой в «Собрании сочинений по социологии религии» проблемы, поскольку действительно считает, что идеи тождественны духовным интересам (*ideellen Interessen*) (Sprondel, 1973).

Однако Вебер использует это понятие в привычном для прошлого столетия смысле. Так, идеи — это те получившие надличностную значимость представления, в которых артикулируются основополагающие аспекты человеческого отношения к миру. В широком смысле они суть «картины мира», в узком — все то, что обязано своим появлением потребности и стремлению к когерентному толкованию мира, т. е. то, что создано основателями религий, пророками и интеллектуалами. Если люди переставали рассматривать силы, казавшиеся им загадочными в непокоренном мире, в качестве имманентных самим вещам и скорее представляли себе стоящие за этими вещами сущности, то для Вебера это означало зарождение новой идеи. Если эти силы превращались в персональные сущности, то это опять-

48. Рус. пер.: Вебер. Хозяйственная этика мировых религий. С. 40–41.

таки означало новую идею. Точно так же монотеистическое понятие надмирного бога было для Вебера идеей, которая сначала должна была родиться, чтобы затем, получив признание, привести к далеко идущим последствиям. Совершенно новую идею порождало представление, что речь идет о воздающем и карающем божестве, особенно если из него возникало дальнейшее представление, что судьбы людей определяются в посястороннем и потустороннем мире в значительной мере в зависимости от соблюдения ими этических заповедей. Еще одна новая идея возникла вместе с пророчеством спасения, то есть в иудаизме, поскольку теперь человек должен был пониматься как действующий в мире инструмент бога. И опять-таки новая идея состояла в том, что протестантизм добавил к этому предопределение.

Таким образом, Вебер совершенно конвенционально исходит из идей как общественно-исторических фактов⁴⁹. Напротив, совершенно не конвенциональной является его «загадочная» теория (а не «Замечание») о роли подобных идей как вех. В любом случае здесь не имеется в виду, что однажды получившие господство идеи цепко удерживают людей своими чарами, что было ясно, несмотря на разные оценки, всем школам XIX века. Не устойчивость идей, а динамика их собственной логики делает из них вехи истории. Под давлением собственной логики определенные идеи развиваются в свои же рациональные последствия и тем самым вызывают всемирно-исторические процессы — таков итог «Хозяйственной этики мировых религий».

Если отвлечься от эмпирического подтверждения этого вывода, то очевидно, что теоретически он вытекает из двух моментов — антропологического анализа и многолинейной типологии религиозного развития. Часто с сожалением отмечалось, что у Вебера отсутствует антропология⁵⁰: действительно, в его эпоху еще не существовало дисциплины под таким названием. Тем не менее Вебер вывел из своих исследований антропологическую теорию и отразил ее во «Введении»⁵¹. Там, а не в скудных в этом отношении «Основных социологических понятиях», можно найти то, как Вебер мыслит себе действие и отношение к миру.

Исходным пунктом является допущение первозданного прагматического действия в посястороннем мире, рассчитанного на успешное обращение с окружающим миром. Это изначальное действие хотя и использует магические средства, не являющиеся с точки зрения нашего знания рационально достоверными, но при этом субъективно понимается вполне целерационально: значим лишь непосред-

49. Вебер перенял выводы исторических наук о культуре, но не их теорию.

50. Например, см.: Sprandel, 1973: 221. Я не могу согласиться с ним, как и с Гюнтером Дуксом, когда тот говорит о недостатке эксплицитной теории социальных изменений у Вебера: веберовское понимание социологии и истории исключало подобную теорию и предполагало разворачивание собственной теории всемирной истории.

51. Для понимания Вебера было бы необходимо с привлечением других частей творчества изложить его антропологию, которая собственно и придает всем его работам глубину и широту. Там, где Вебер использует слово «антропология», оно означает физическую антропологию. Впрочем, намеченная здесь антропология Вебера сильно напоминает ту теорию человеческого действия, что разработывал Зиммель, прежде всего в «Философии денег».

ственный успех в отношении вещей, которые берутся чисто в своей фактичности. Однако для Вебера эта «изначальная беспристрастность в отношении к внешнему миру» несет в себе зачаток своего преодоления, поскольку человеческое действие недостаточно гарантированно с точки зрения успеха. Так, в обращении с миром проявляются избыточные переживания, требующие переработки. Они проистекают прежде всего из опыта страдания, непосредственно проявляющегося как неудовлетворенность или как социальная несправедливость. Изначальным ответом на это является поиск харизмы — и здесь, а не в политической социологии лежит исток понятия, — т. е. основанного на магических средствах главенства над неопределенностью страждущего мира. Поскольку обыденных переживаний в природном и в социальном порядке человеку недостаточно, он с самого начала ищет внеобыденные переживания, в которых обретает магическую силу над окружающим миром, становясь тем самым носителем харизмы.

Эту в целом вполне современную антропологию Вебер развивает во «Введении» под кажущимся чуждым для нас заголовком теодицеи счастья и страдания. Счастье и страдание — это абстрактные категории для тех переживаний, вместе с которыми человек превосходит опыт своего действия, направленного на вещи в их фактичности. Переживания счастья и страдания взрывают чисто целерациональные категории прагматического обращения с вещами, т. е. их переработка не может исчерпываться техническими искусственными вопросами о том, как сделать что-то лучше. Здесь Вебер разрывает с XIX веком, который на негарантированность успеха действия отвечал ссылками на рост знания. Для него в целерациональном действии с необходимостью пробиваются поиски внеобыденной харизмы, обещающей непосредственное спасение от неопределенности действия, и тем самым — вопрос о том, как давление со стороны стремления к успешному действию рифмуется с давлением со стороны реальности в виде негарантированности успеха.

Таким образом, Вебер исходит из давней антропологической проблематики, которая универсальна уже потому, что в мире всегда что-то воспринимается как специфически бессмысленное, хотя бы в простейшей форме тяжких страданий. Отсюда в качестве дальнейшей антропологической константы вытекают поиски «харизмы», т. е. внеобыденных переживаний, которые могут принимать самые различные формы. Такие, например, как магическая власть над вещами, как вытеснение полной страданий действительности с помощью техник (экстаз, наркотики и др.), но также — как это происходит в подлинных теодицеях мировых религий — путем объявления бессмысленного предварительным, поверхностным, хотя и заслуженным, но преодолимым⁵².

Из этих универсалий развивается динамика, поскольку каждое «решение» остается частичным и неудовлетворительным. Тем самым любое «харизматическое» объяснение и техника выходят за свои пределы, пока не достигается

52. Об этом см. релевантные разделы в моей работе о роли внеобыденных переживаний для действия: Tenbruck, 1971: 18–41, особенно S. 38ff.

целостное и связанное объяснение бессмысленного в мире, к которому стремятся все эксплицитные теодицеи. Например, когда первобытный человек мнит, что посредством симпатической магии (*Analogiezauber*) имеет власть над определенными вещами, то эта (опять-таки в принципе нуждающаяся в объяснении) харизматическая практика наводит на мысль, что в подобных вещах живет поддающаяся влиянию сила. А если подобные силы предполагаются во многих схожих вещах, то из этого возникает представление о связанных с определенными сферами силах, которые ответственны за этот род вещей или за какие-либо сферы жизни, что, вероятно, ведет к персонализации божеств. При подобном развитии от магических заклинаний, через ритуальное воздействие, к жертвенной религии дара или воли могла бы возникнуть харизматическая практика, что в конечном счете создало бы пространство для взглядов, что пережитое страдание не просто фактически насыщается или допускается богами, которых на всякий случай нужно переубеждать жертвоприношениями, а скорее является заслуженным наказанием за нарушение принципиальных заповедей персонального божества. Это могло бы положить начало этической религии, которая затем через образование пантеона могла привести к монотеизму, а от него — к типу этической религии спасения, которая обещает длительное преодоление страданий и бессмысленности.

Я набросал здесь (в довольно грубом виде) главную линию раннего религиозного развития, чтобы пояснить, что динамика рациональности основана на принуждении к унификации, сплетающем систематизацию фактов (или объяснений) с систематизацией действия. Всякая харизматическая практика (симпатическая магия) требует объяснения (поддающаяся влиянию сила живет в вещах), а каждое объяснение (за вещами скрываются персонализированные силы) открывает новые возможности для «харизматической» практики (жертвоприношения). Вебер исходит именно из того, что изначальное (и в известном смысле естественное) отношение человека к миру субъективно является полностью целерациональным, однако из-за этого действительность предстает перед ним как многообразие несвязанных фактов и точечных ситуаций, которым он противостоит в одиночку. Следствием этого является то, что в столь раздробленной действительности возможно лишь ситуативное и опять-таки раздробленное действие⁵³. Религиозное развитие есть рационализация, поскольку происходит систематизация фактов (и объяснений) и унификация действия, но всегда с учетом «харизматической» потребности, т. е. дальнейшей теодицеи. Под давлением этой рационализации религии двигаются в направлении широких картин мира и эксплицитных теодицей, которые представляют собой самые последовательные формы рационализации мира с точки зрения широкого объяснения их специфической бессмысленности и унификации действия с точки зрения высшего блага спасения.

Представленная основная линия рассуждения является у Вебера лишь одной из многих в генеалогическом древе религиозной рационализации. Подобно «дереву

53. Особенно см.: GARS-I: 541f. и иные места о систематизации, сублимации и методическом ведении жизни [рус. пер.: Вебер. Хозяйственная этика мировых религий. С. 401 и далее].

решений» она может ответвляться на многие направления, из которых некоторые являются «слепыми», тогда как другие ведут к дальнейшим уровням, т. е. оказываются успешными и имеют далеко идущие последствия для всемирной истории. Какой путь выберет общество или же оно замрет в одной точке, это зависит от обстоятельств. Однако с каждой опцией отпадают определенные дальнейшие точки, достижимые лишь посредством других опций. В этом смысле «дерево решений» отражает собственную логику религиозной рационализации и расстановку вех посредством идей. При этом оно выступает в двойной роли — как изображение значимых для истории развития фактов и как идеально-типическая схема объяснения религиозной рационализации. Признавая все возможные промежуточные формы реальности, Вебер все же настаивает на том, что с точки зрения всемирной истории объяснительные гипотезы и история совпадают. Следовательно, существует историческая вероятность обозначенных на генеалогическом древе направлений развития, некоторые из которых будут следовать очерченной главной линии.

Вместе с этическими религиями спасения и монотеизмом религиозная рационализация достигает решающего порога, когда проблема теодицеи приобретает объемную и эксплицитную форму. Это особенно хорошо видно на примере монотеизма. Пока человек распознает множество различных сил, он должен служить им всем — так сказать, и Аполлону, и Афродите, поскольку мир распадается на сферы компетенций различных богов. В идее надмирного бога-творца или имманентного всему божества гетерогенные и гетерономные для человека действительности соединяются в единый порядок, в основе которого лежит единый план или воля. Это имеет радикальные последствия, поскольку теперь единое объяснение мира превращается в постоянную интеллектуальную задачу, как этическая унификация действия — в практическую.

Если первоначально Вебер считал, что вместе с концептом надмирного бога-творца вехи религиозной этики окончательно обозначили путь к аскезе, то позже он думал иначе⁵⁴. Однако он продолжал придерживаться того мнения, что вместе с концептами этических религий спасения темп рационализации убыстряется, а ее собственная логика проявляется сильнее. Именно здесь формируются те определяющие идеи, которые затем своими чарами удерживают интересы. В каком бы случайном и несовершенном виде ни были зафиксированы высшие блага и пути спасения первоначально, постоянная интеллектуальная задача решения ставшей эксплицитной проблемы теодицеи должна давить на их последствия, что с социологической точки зрения является делом — как потребностью, так и задачей — соответствующих интеллектуалов. При этом довольно рано встречается определяющая развилка, которая в одном случае ведет к пониманию мира, свободного от магических поисков спасения, где человек есть инструмент бога, а в другом

54. Повод для добавления «Промежуточного рассмотрения» возник именно из-за поздней корректуры «Введения», что Вебер, к сожалению, не очень отчетливо проясняет: GARS-I: 538 [рус. пер.: Вебер. Хозяйственная этика мировых религий. С. 404].

принуждает к слиянию с божественным в мистическом созерцании и превращает человека в сосуд божественного. Один путь выбрал иудаизм, вторым пошли в Индии, и оба пути — вера в предопределение и религия кармы индийских интеллектуалов — продемонстрировали последовательные решения проблемы теодицеи. Третье рациональное решение игнорируется Вебером как неинтересное с точки зрения истории развития; остальные мировые религии, хотя они точно так же формировали определяющее отношение к миру и хозяйственную этику, представляют смешанные формы рационально несовершенных решений.

Невозможно понять эту (здесь совершенно недостаточно очерченную) веберовскую позицию, если усматривать в религиозной рационализации лишь изменения когнитивной картины мира и этических принципов. В «Собрании сочинений по социологии религии» повсюду, как в штудиях, так и в выводах, речь идет о том, что человек, говоря современным языком, производит свою действительность с помощью культуры. Так, согласно Веберу, первобытному человеку не удавалась рационализация действительности не из-за того, что он был «нелогичным» или «иррациональным»; скорее его целерациональное действие должно было завершиться магией, пока для него вещи были тождественны с их чистой фактичностью. А когда человек изобрел скрытый за фактами мир, то тем самым он сотворил не только предположения о действительности, из которых вытекали практические максимы, но и путем культурного переформирования создал себе дополнительные измерения внутренней и внешней действительности. Соответственно, и этическая унификация действия есть не просто логическое следствие из концепта целостного порядка вещей, т. е. чистый принцип. В отражении своего концепта мира человек создает свою культурную действительность, а в концепте мира как порядка он приобретает внутренние и внешние пространства переживания, в которых практически утверждается этическая унификация. Вебер знал, что действительность человека — это его собственная культурная паутина, и кто этого не учитывает, тот вряд ли сможет понять его социологию.

Открыв религиозную рационализацию, Вебер вернул разум в историю, или же говоря иначе, он восстановил единство человеческой истории, распавшееся под давлением сциентизма и модернизации, когда миры первобытных и распространение мировых религий теперь исключались если не как безумие, то как бессмыслица. При всех ограничивающих и обуславливающих обстоятельствах разум действовал повсюду и уже потому не обязательно производил то, что модерн понимает под рациональностью и прогрессом.

Как полагал Вебер, человек действует непосредственно в своих интересах. Для этого он, с известными ограничениями, использует свой разум как средство — точно так же, как субъективно целерационально действовал уже первобытный предок. Все творчество Вебера подтверждает его убеждение, что из интересов не может возникнуть никакой обширной и последовательной рационализации действительности. Фразу о роли идей можно и нужно также читать так, что интересы «слепы». Они лишь иногда направлены на определенные аспекты действительно-

сти и доводят ее рационализацию до точки насыщения, т. е. являются краткосрочными стимулами, которые при удовлетворении начинают противодействовать дальнейшей рационализации. Так что для Вебера мир полон частичных рационализаций, которые в соответствующих обстоятельствах произошли из интересов — экономических, технических, военных, административных. В той же мере, как к рациональному хозяйству не мог привести домодерный авантюристический и грабительский капитализм, где именно интересы превратились в препятствие для самих себя, поскольку принуждали к удовлетворению, а не к тому дисциплинированию, из которого впервые могло возникнуть рациональное хозяйство, так же остановилась рационализация других фрагментов действительности. Поэтому расстановка вех со стороны идей есть лишь обратная сторона «слепоты» интересов.

Здесь мы впервые подходим к ядру «Собрания сочинений по социологии религии» и веберовского представления о процессе рационализации. Обширная рационализация действительности, осуществленная в Новое время в Европе, могла возникнуть лишь из дисциплинирования интересов в смысле рационально методического ведения жизни. И хотя теперь все религии пытались по-своему сформировать некое методическое ведение жизни, отчасти оно оставалось на службе внутримирских интересов. Тем не менее подобное ведение жизни расширяло для них пространство или же полностью целило мимо действительности — в надмирное спасение. Только внутримирская аскеза создала рационально-упорядоченное ведение жизни, понимавшееся как проверка в мире, очищенном от магии. Все то, что было создано в результате частичных рационализаций под воздействием интересов, теперь могло получить последовательное развитие. Только здесь частичные и расходящиеся интересы могли соединиться в задаче широкой и последовательной рационализации действительности.

В этом протестантизм проявил себя как наследник еврейской религии, которая, несмотря на массивные магические включения, придерживалась освобожденной от магии рациональной этики. Эта идея рационального действия в мире продолжала действовать в христианстве, укрепившись в институте церкви и получив поддержку со стороны античного наследия. Например, она превратила монашество в трудовой орден или способствовала частичным рационализациям, стимулом которым давали интересы. Только в иудаизме религиозная рационализация положила путь к расколдовыванию мира, что получило продолжение в христианстве. Однако всегда сохранялись значительные магические вкрапления, не была рационально-последовательно решена и проблема теодицеи (GARS-III: 229). Только протестантская этика полностью искоренила магию, только она с верой в предопределение подошла к рациональному решению проблемы теодицеи (WG: 378).

Собственная логика религиозной рационализации содействовала разворачиванию той идеи, которая латентно была заложена в еврейской этике и стала реальностью во внутримирской аскезе. В ходе сравнительного изучения религиозной рационализации начало и конец расколдовывания слились для Вебера в едином

процессе: «Рациональное в смысле логической или телеологической „последовательности“ той или иной интеллектуально-теоретической или практико-этической позиции имеет (и всегда имело) власть над людьми, какой бы ограниченной и неустойчивой эта власть ни была в сравнении с другими действующими в истории силами. Именно созданные интеллектуалами рациональные по замыслу религиозные толкования мира и этики стремились соответствовать принципу последовательности» (GARS-I: 537 f)⁵⁵. С этим знанием Вебер, даже не исследуя западный процесс, мог говорить о религиозно-историческом процессе расколдовывания, при этом задействованные в нем силы могли оставаться неопределенными⁵⁶. Этот процесс пришел к своему завершению вместе с внутримирской аскезой. Она окончательно расколдовала действительность и тем самым открыла путь для теоретической и практической рационализации, для которой она также предоставила «дух». Отныне рационализация осуществлялась как модернизация, поддерживаемая мирскими силами, которым уже не нужно было изгонять магические силы.

Так, протестантская этика оказалась частью всемирно-исторического процесса, и всемирная история здесь — ключевое понятие, с помощью которого Вебер представляет «Собрание сочинений по социологии религии» в «Предварительных замечаниях». Всемирно-исторические вопросы встают перед социологом, поскольку все общества в принципе сталкивались с теми же проблемами, находя для них различные решения, из которых исторически лишь некоторые утвердились как фактически превосходящие и тем самым породили всемирно-значимые культурные явления. Их можно объяснить не всеобщими законами, а лишь историческими констелляциями. «Хозяйственная этика мировых религий» исследовала эти процессы на примере мировых религий, значимых для всемирной истории. При этом Вебер обнаружил, что за историческими спадами и подъемами стоят эти процессы, которые могут протекать благодаря расставленным «идеями» вехам. Это означало не сворачивание к традиционной «истории идей», поскольку здесь власть идей была обусловлена и объяснена социологически, а открытие значения идей для всемирно-исторических процессов. Так что «Предварительные замечания» к «Собранию сочинений по социологии религии» могли бы завершиться словами Гете о том, что мир не понять тому, кто не может дать отчет за три тысячи лет.

55. Рус. пер.: Вебер. Хозяйственная этика мировых религий. С. 400.

56. Как было показано в начале, Вебер колебался при определении сил, участвовавших в процессе расколдовывания. Однако место из «Хозяйства и общества», очень близкое по смыслу к результату «Хозяйственной этики мировых религий», ясно показывает, что «причину следует искать прежде всего в религиозности». См.: WG: 378.

Главный труд Макса Вебера

После всего сказанного о месте произведений и развитии мысли Макса Вебера некое резюме было бы избыточно, а детальная проработка здесь невозможна. И все же при оценке его творчества появляются новые контуры.

Вместе с другими интерпретаторами можно исходить из того, что в веберовских работах, часто вплоть до случайных сочинений, мы имеем дело с развитием основной проблемы, которая просто захватила его. Впрочем, его несомненный первоначальный интерес к западной рационализации был своего рода исходной точкой для разворачивания темы, восхищавшей его всю жизнь. В любом случае лишь небольшая часть творчества посвящена этому развитию, тогда как все творчество, включая «Наукоучение», жило вопросом: что такое рациональность⁵⁷?

Его интерес к европейскому развитию также становится понятным лишь из перспективы этого вопроса. Конечно, его усилия по каузальному объяснению этого процесса, которые привели его от «Протестантской этики» через «Хозяйство и общество» к «Хозяйственной этике мировых религий», возникли не из личных предпочтений, а скорее стимулировались судьбоносным характером капитализма, а в более общей форме — всеохватывающей рационализацией как доминирующей формой жизни. Теперь это мнение Вебера можно разделять, не неся издержек каузального или тем более всемирно-исторического объяснения, что вполне подтверждает социология. Однако для Вебера — если говорить коротко — в *factum brutum* лежал двойной вызов: почему человек в какой-то момент своей истории пришел к тому, что он отныне понимал как собственную рациональность? Это был неразделимый вопрос о рациональности человеческого действия и о единстве человеческой истории. В качестве второго шипа в этом факте присутствовал вопрос: что означает теперь превращение рациональности в глобально доминирующую форму жизни? И еще один неразделимый от предыдущего вопрос: может ли человек жить со своей новой рациональностью и как он переживает эту новую ситуацию? Речь идет не о причинах и следствиях в обыденном смысле этих слов, а о духовном реформатировании новой реальности чудовищного масштаба, или, используя забытое центральное понятие веберовской методологии, о «культурной значимости» рационального порядка. Можно не видеть принудительной экзистенциальной предпосылки в том, что здесь с намеком обозначено как «реформатирование». Но, как можно понять из его методологии, Вебер теперь придерживался мнения, что социальная наука имеет смысл, если не застревает на объяснении фактических процессов (путем подведения их под законы), а выяв-

57. «Наукоучение» — больше, чем просто методологический труд, оно предметно глубоко связано с остальным творчеством. В частности, статья в «Логосе» 1913 года, а также «Наука как призвание и профессия» маркируют связующее звено между методологией и социологией, для которого важно понятие «культурная значимость». Я надеюсь, что еще будет возможность истолковать таким образом «Наукоучение» и при этом пересмотреть мою оценку значимости веберовской методологии, которую я дал в этом журнале в 1959 году, как и мои сомнения в том, что творчество и методология у Вебера совпадают.

ляет культурную значимость феноменов. Именно культурные феномены придают смысл человеку и занимаемой им позиции, что можно выявить лишь путем исторического сопоставления индивидуальных и социальных возможностей человека. Тогда центральным становится вопрос о рациональном в самом широком понимании: чего мог бы придерживаться человек и куда это его может привести? Из необходимости проверить способность понимать действительность родилась ненасытная жажда действительности. Она проявляется у Вебера не столько в массе материала и тематической широте, сколько в мысли, ветвящейся во все стороны.

Везде, где тема всей его жизни прорывается во всеобщее, работы остаются попытками решения почти бесконечной задачи. Как бы сильно ни воздействовали внешние обстоятельства, бескомпромиссность Вебера в отношении формы изображения и фрагментарный характер всех его работ суть следствия его одержимости неисчерпаемой темой. Поэтому не должно удивлять, что работы демонстрируют множество пересечений, кажутся перетекающими друг в друга и в целом, на первый взгляд выглядят как обломки одной большой исповеди. Встав на эту точку зрения, исследователи чаще всего не обращали внимания на хронологию работ и вряд ли всерьез говорили о развитии веберовской мысли после «Протестантской этики», а творчество зрелого исследователя рассматривали как еще не оформившееся целое, для реконструкции которого в основных положениях приходилось хвататься за «Хозяйство и общество» как главный труд.

Но, как было показано в начале, этого никогда не удавалось, да и не могло удасться. Ведь «Хозяйство и общество» — это всего лишь обзор, компендиум, а если оно было задумано как учебник, то достижению цели препятствует уже сама его форма. Это ничего не говорит о ценности, которую «Хозяйство и общество» имело для Вебера и имеет для нас. Конечно, работая над ним, Вебер созрел до социолога, которым в узком смысле он еще не был в «Протестантской этике». Там он разработал для себя и для нас социологические понятия, проверил их на гигантском массиве данных и попытался охватить все области социологии. В «Хозяйстве и обществе» он создал себе понятийный инструментарий, предварительно и основательно перепахав поле одновременно в нескольких областях знания. Так что он не случайно взял заказную работу и тем самым принудил себя к понятийной четкости, которая была для него потребностью. Если кто-то хочет считать «Хозяйство и общество» главным трудом в этом смысле, то вправе это делать. Но, несмотря на сильное присутствие духа Вебера в каждой фразе данного труда, там сложно усмотреть углубленную разработку его социологии. С точки зрения истории развития его идей этот труд располагается между «Протестантской этикой» и «Хозяйственной этикой мировых религий», т. е. во времени поиска подхода к пониманию европейской рациональности. С ориентированными на устойчивую проблему исследованиями, а именно с «Протестантской этикой» и «Хозяйственной этикой мировых религий», он соотносится как систематический и, в конце концов, идеально-типический компендиум. Вебер не мог считать его трудом своей жизни уже потому, что не разделял сегодняшнюю веру в то, что социология может

или должна быть максимально замкнутой системой понятий и теорией. Биографически «Хозяйство и общество» с двумя его частями было написано в два захода, занявших в целом три года, тогда как предметный вопрос «Протестантской этики» и «Хозяйственной этики мировых религий» занимал Вебера все его зрелое творчество, вопрос о рациональности — длительное время.

Кто хочет проникнуть в ядро веберовских идей, в живое сердце его социологии, должен браться за «Собрание сочинений по социологии религии» и расшифровать ее, основываясь на «Хозяйственной этике мировых религий», вернее, на тех разделах, которые задают для него рамку. Только таким образом можно выйти в бесконечность веберовских высказываний нечто большее, чем формальную целостность, только так можно увидеть развитие Вебера, только здесь ощущается зрелый Вебер и проявляется его ранее невидимое позднее творчество.

С помощью найденного в «Хозяйственной этике мировых религий» всемирно-исторического подхода были пересмотрены ранние взгляды, открылись новые проблемы, началась поздняя социология, к которой я бы отнес все работы, которые написаны или должны были быть написаны из новой теоретической перспективы⁵⁸. К сожалению, их не много, поскольку Вебер под давлением текущих событий был занят написанием статей на актуальные политические темы, и, кроме того, должен был справляться со старыми обязательствами или случайными обстоятельствами. Поскольку его планы нам вряд ли известны, остается лишь несколько работ, вероятно, даже лишь разделы из них, которые могут служить нам указанием на то, как Вебер мог бы использовать полученную всемирно-историческую перспективу для истолкования характерной для нашей эпохи ситуации. Именно это было стимулом и целью его исследований и даже получило осуществление в «Протестантской этике»⁵⁹.

Теперь я хотел бы показать на одном примере, что имеет смысл расшифровать эти поздние сочинения и что для этого необходим ключ в виде «Хозяйственной этики мировых религий». Мы все знаем переработанную в статью речь «Наука как призвание и профессия», которая должна быть в руках каждого имеющего отношение к университету — студента или профессора. Упрощенная интерпретация Вебера трактовала ее как политическое толкование аксиомы свободы от ценностных суждений, как призыв к безусловной содержательной дисциплине, впечатляющие формулировки которого могут проигнорировать лишь тупые или одержимые⁶⁰.

Но именно те части речи, в которых отражена поздняя социология Вебера, остались неучтенными подобно нерасшифрованным иероглифам. Кто заметил, что здесь Вебер рисует совсем иную картину культурной значимости науки, чем

58. Некоторые планы Вебера упоминались ранее, к ним следует добавить намерение написать работу по социологии культуры. В любом случае упомянутые выше в сносках письма из последнего периода Вебера, которые Марианна сохранила для нас в «Жизнеописании», ясно показывают, что Вебер верил в начало нового периода творчества и носился с большими планами.

59. Прежде всего в образе капиталистического панциря, из которого сбежал дух.

60. Об этом также см.: Tenbruck, 1974b.

в статье об объективности 1904 года? Кто знал, что делать с ключевыми местами про братство, мистическую жизнь и новых пророков? Или с такой фразой, как эта: «Многочисленные древние боги, лишенные своих чар и принявшие, следовательно, образ безличных сил, выходят из могил, стремятся завладеть нашей жизнью и вновь начинают вести между собой свою вечную войну»⁶¹. Я боюсь, что большая часть социологов примет подобное высказывание за вздор, а если кто-то смутно почувствует себя затронутым этой фразой, тот не решится цитировать ее как научное высказывание.

Но в контексте «Хозяйственной этики мировых религий» эта фраза очень точно объясняет, что мы прощаемся с тысячелетней историей. Панцирь капитализма, из которого сбежал дух, его создавший, — так это выразил Вебер в конце «Протестантской этики». Но после «Хозяйственной этики мировых религий» ему было ясно, что мы стоим в конце тысячелетнего процесса расколдовывания. Распадается этическая унификация жизни, осуществленная тысячи лет назад на основе проблемы теодицеи и прежде всего через надмирного бога-творца. Вебер считает это началом новой действительности, ее людей, культуры и общества. Посредством научных познаний и целерационального овладения миром действительность оказывается расколдована, а религия вытеснена на обочину иррационального⁶². Проблема теодицеи, являвшаяся рациональным вопросом внутри концепта порядка творения и вообще религии спасения, теперь уже не может оказывать на человека того гигантского воздействия, которое, согласно выводам Вебера, сохранялось на протяжении многих тысячелетий, несмотря на заметные повсюду в реальности компромиссы. Речь идет об этической унификации действия, вместе с которой уходят все те предположения о характерных свойствах человека и общества, что возникли в эпоху мировых религий и под их влиянием.

Сегодняшний обычный социолог быстро справится с подобным историческим фактом — если вообще заметит его. Он отправит его в рубрику «Ценностные изменения» и вставит новые переменные в пустую графу «Ценности» своей формулы общества. Вебер был знаком с теорией ценностного плюрализма и был вполне осведомлен о ее укорененности в процессе общественной дифференциации, но считал, что этот процесс можно понять и оценить во всей его значимости лишь во всемирно-исторической перспективе. Ведь человек производит свою действительность не прямо, а лишь через общественные структуры, создавая внутренние и внешние пространства значений, производя внутреннее измерение своей личности и внешние смысловые поля своей культуры через отражение рационализации своих картин мира. Сожмем все это в одну фразу: действительность, в которой живет человек — в любом случае действительность, которой он выступает

61. Вебер М. Наука как призвание и профессия // Вебер М. Избранное: Протестантская этика и дух капитализма. М.: РОССПЭН, 2006. С. 541.

62. К сожалению, теологи не знали, что им делать ни с этим принципиально важным выводом Вебера, ни с его социологией религии вообще. Даже теологическая литература по еврейским пророкам вряд ли озадачилась важными взглядами Вебера, игнорируя его «Хозяйственную этику мировых религий» точно так же, как и остальные культурно-исторические дисциплины.

для самого себя, — есть культурная паутина, которую он тклет, исходя из своего понимания мира⁶³.

И если теперь старые боги вновь выходят из своих могил для новой борьбы, то мир вновь распадается на сферы компетенций различных сил. Где грек периода архаики с первозданной обращенностью к миру мог приносить жертвы то Аполлону, то Афродите — трагедия подобного многобожия, которая в действии всегда ведет к нарушению ценностного требования одного из компетентных богов, была впервые открыта Эсхилом, Еврипидом и Софоклом (что затем привело к метафизически-потусторонним попыткам ее преодоления в греческой философии), — там современный человек может призвать множество богов лишь по их абстрактным именам: коммунизм, эмансипация, равенство, свобода, социализм. Таковы новые силы, которые и в душе индивида, и на общественной и политической сцене оказываются в непримиримой борьбе, разрешить которую возможно лишь посредством фанатизма, политико-религиозных движений и пророчеств с кафедры, осторожность же принимает форму приспособления или апатии. Тем самым достигается точка, где оборвалась веберовская социология. Нам остается вопрос: какая картина мира и посредством каких социологических сцеплений производится сегодня при взаимодействии идей и интересов, разума и власти? Что является характерной особенностью нашей современной культуры?

Это лишь указатели, призванные продемонстрировать, что очень многие иероглифические изображения и замечания из позднего творчества Вебера можно очень точно расшифровать, если подходить к ним с ключом в виде «Хозяйственной этики мировых религий». Значительный материал, который до сих пор отодвигался в сторону как образное выражение или личное замечание, может сложиться в пазл его поздней социологии. Однако эта расшифровка, ясное изложение веберовского развития и окончательная интерпретация его социологии остаются затруднены, поскольку нынешние издания Вебера больше затемняют эти пласты, чем раскрывают.

Остается вопрос о том, что может сделать сегодняшняя социология с всемирно-исторической перспективой зрелого Вебера, где определяющую роль играют идеи. Тут я ограничиваюсь сейчас парой принципиальных замечаний.

Вопрос не в том, нужно ли превращать социологию во всемирную историю, а в том, может ли она справиться со своими задачами, игнорируя эту перспективу. Вопрос не в том, можем ли мы отказаться от познания настоящего посредством инструментов социального исследования, а в том, можем ли мы отказаться от исторических данных и конструируемых из них вопросов к настоящему. Вопрос не в том, нужно ли превращать социологию в историю идей, а в том, можем ли мы исходить из того, что «идеи» по сравнению с «интересами» суть чистые идеологии,

63. Но и здесь Веберу не хватало понятийных инструментов и дисциплины сегодняшней науки, прежде всего антропологии и теории действия. Вероятно, мы не должны сожалеть об этом, поскольку положение наук о человеке вызывает опасения, что за технической терминологией легко теряются те феномены, та действительность, о которой, собственно, идет речь.

всего лишь эпифеномены единственно действительных структур. Вопрос не в том, можем ли мы пройти мимо проблем нашего настоящего, а в том, как мы можем их обнаружить.

Литература

- Abramowski G. (1966) *Das Geschichtsbild Max Webers*, Stuttgart: Ernst Klett Verlag.
- Baumgarten Ed. (1964) *Max Weber, Person und Werk*, Tübingen: Mohr.
- Bendix R. (1960) *Max Weber: An Intellectual Portrait*, New York: Doubleday.
- Bendix R. (1965) Max Weber's Sociology Today. *International Social Science Journal*, vol. 17, no 1, pp. 9–22.
- Dux G. (1973) Religion, Geschichte und sozialer Wandel in Max Webers Religionssoziologie. *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung* (eds. C. Seyfarth, W. M. Sprondel), Frankfurt: Suhrkamp.
- Fischhoff E. (1972) Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus: Die Geschichte einer Kontroverse 1944. Weber M., *Die Protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*, Hamburg: Siebenstern, pp. 346–379.
- Gothein M. L. (1931) *Eberhard Gothein: Ein Lebensbild seinen Briefen nacherzählt*, Stuttgart: W. Kohlhammer.
- Honigsbeim P. (1963) Erinnerungen an Max Weber. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft, no 7, pp. 161–271.
- Hufnagel G. (1971) *Kritik als Beruf: Der kritische Gehalt im Werk Max Webers*, Frankfurt: Propyläen.
- Jaspers K. (1946) *Max Weber: Politiker, Forscher, Philosoph*, Bremen: Johs. Storm.
- Kalberg St. E. (1978) *Max Weber's Concept of Rationalization* (PhD dissertation), State University of New York at Stony Brook.
- Käsler D. (ed.) (1972) *Max Weber: Sein Werk und seine Wirkung*, München: Nymphenburger Verlagshandlung.
- Knight F. H. (1927) Translator's Preface. Weber M., *General Economic History*, London: George Allen & Unwin.
- König R., Winkelmann J. (eds.) (1963) Max Weber zum Gedächtnis. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, Sonderheft, no 7.
- Nelson B. (1974) Max Weber's Author's Introduction (1920): A Master Clue to His Main Aims. *Sociological Inquiry*, vol. 44, no 4, pp. 269–278.
- Roth G. (1968) Introduction. Weber M., *Economy and Society, Vol. 1*, New York: Bedminster Press, pp. XXXIII–CX.
- Sprondel W. M. (1973) Sozialer Wandel, Ideen und Interessen: Systematisierungen zu Max Webers Protestantischer Ethik. *Seminar: Religion und gesellschaftliche Entwicklung* (eds. C. Seyfarth, W. M. Sprondel), Frankfurt: Suhrkamp, pp. 206–224.
- Tenbruck F. (1975) Wie gut kennen wir Max Weber? Über Maßstäbe der Weber-Forschung im Spiegel der Maßstäbe der Weber-Ausgaben. *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, no 131, pp. 719–742.

- Tenbruck F. H. (1971) *Geschichtserfahrung und Religion in der heutigen Gesellschaft*, Freiburg: Herder.
- Tenbruck F. H. (1974a) Max Weber and The Sociology of Science: A Case Reopened. *Zeitschrift für Soziologie*, no 3, pp. 312–320.
- Tenbruck F. H. (1974b) Science as a Vocation, Revisited. *Standorte im Zeitstrom: Festschrift für Arnold Gehlen*, Frankfurt: Athenäum, pp. 351–364.
- Troeltsch E. (1925). Das Wesen des modernen Geistes. *Gesammelte Schriften, Bd. 4: Aufsätze zur Geistesgeschichte und Religionssoziologie*, Tübingen: Mohr Siebeck, pp. 297–338.
- Winckelmann J. (1949) Max Webers Opus Posthumum: Eine literarische Studie. *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft*, no 105, pp. 368–387.
- Weber M. (1988) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I (GARS-I)*, Tübingen: Mohr.
- Weber M. (1988) *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. III (GARS-III)*, Tübingen: Mohr.
- Weber M. (1956) *Wirtschaft und Gesellschaft (WG)*, Tübingen: Mohr.
- Weber M. (1972) *Die Protestantische Ethik II: Kritiken und Antikritiken*, Hamburg: Siebenstern.
- Weber Marianne (1926) *Max Weber: Ein Lebensbild*, Tübingen: Mohr.

Max Weber's Main Work

Friedrich Tenbruck

Oleg Kildyushov (translator)

Research Fellow, Centre for Fundamental Sociology, National Research University — Higher School of Economics

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

E-mail: kildyushov@mail.ru

The article of a well-known German social theorist Friedrich Tenbruck, which once provoked a heated debate among Weberian scholars, analyzes the works of Max Weber in terms of their thematic structure and general heuristics. The first section reconstructs the genesis and content of the idea that *Economy and Society* was the main work of the classic German scholar of sociology, an idea that was initially made popular among scholars by Marianne Weber. The second part is devoted to disenchantment as a fundamental process in the history of religion, the discovery of which is traditionally attributed to Weber's famous work *The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism*. The third part analyzes the broad conceptual field used by Max Weber to study Western rationalization. The fourth part critically analyzes the thesis of Western rationalization as Weber's main, life-long topic, the thesis which was originally introduced by Reinhard Bendix. In the fifth part, an attempt is made to determine the exact place of *Economic Ethics of the World Religions* in the overall structure of Weber's work. In the sixth part, the processes of Western rationalization

are placed within the general context of Weber's conception of the universal history understood as a field of tension between ideas and interests. The final section emphasizes the importance of Weber's writings on the sociology of religion, with *Economic Ethics of the World Religions* in particular as the core of his entire mature sociology. It also poses the question of the problematic nature of various Weberian notions for contemporary sociology, and points out the persisting validity of Weber's sociological diagnosis of the time for the analysis of current problems in the perspective of a world-wide historical significance.

Keywords: Max Weber, protestant ethics, the West, disenchantment, rationalization, world history, Friedrich Tenbruck