

НОВЫЕ ТЕКСТЫ

Р. И. Капелюшников

Гипноз Вебера

Заметки о «Протестантской этике и духе капитализма»

Часть I



КАПЕЛЮШНИКОВ

Ростислав Исаакович — член-корреспондент РАН, доктор экономических наук, главный научный сотрудник Национального исследовательского института мировой экономики и международных отношений (ИМЭМО) им. Е. М. Примакова РАН, заместитель директора Центра трудовых исследований (ЦеТИ) Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики». Адрес: Россия, 117997, Москва, Профсоюзная ул., д. 23.

Email: rostis@hse.ru

Статья представляет собой первую часть работы, посвященной критическому анализу дискурсивных методов, использованных великим немецким социологом Максом Вебером в его классическом труде о взаимосвязи между экономикой и религией «Протестантская этика и дух капитализма» (1904–1905). Подробно анализируется место «современного» (рационального) капитализма в разработанной Вебером общей классификации форм организации экономической деятельности и выявляются его принципиальные отличия от иных разновидностей капитализма, известных экономической истории, — «политического», «грабительского» и «авантюристического». Одна из сквозных тем работы — соотношение ключевых для Вебера концептов «протестантской этики» и «духа капитализма». Автор показывает, насколько далеки от представлений самого Вебера многочисленные ложные интерпретации, предлагавшиеся практически всеми комментаторами «Протестантской этики». Специальный раздел посвящен особенностям веберовской богословской экзегезы. Ключевой для неё автор считает идею «психологической премии», которую приверженцам аскетического протестантизма должен был, согласно Веберу, обеспечивать успех в мирских делах, поскольку он воспринимался ими как свидетельство их избранности, освобождая от мук, связанных с непостижимостью Божьего замысла. Именно этим Вебер объяснял то, каким образом протестантизм смог стать «мотором» современного капитализма. Однако веберовская экзегеза была подвергнута развёрнутой критике со стороны канадского социолога Р. Маккиннона, по мнению которого теологические изыскания Вебера практически полностью несостоятельны. С контркритикой выступил известный американский социолог Д. Зарет. Оценивая аргументы сторон в этой дискуссии, автор статьи приходит к выводу, что позиция антивеберянцев выглядит более убедительно. Веберовскую экзегезу религиозных текстов следует признать ошибочной как минимум частично и как максимум полностью. В результате центральный Тезис «Протестантской этики» о протестантизме как стартовой площадке современного капитализма лишается какой-либо реальной поведенческой основы.

Ключевые слова: Вебер; протестантизм; «дух капитализма»; Германия; экономическая история; промышленная революция; дискурсивные практики.

Введение

«Протестантская этика и дух капитализма» великого немецкого социолога Макса Вебера (1864–1920) была впервые опубликована более ста лет тому

назад, в 1904–1905 гг. Из всех его многочисленных сочинений это самая громкая, самая прославленная и самая популярная работа: в академическом сообществе споры о ней не утихают до сих пор. Сегодня только ленивый не знаком с её ключевой идеей — о протестантизме как стартовой площадке для развития капитализма. Эта идея не только стала неотъемлемой частью современной интеллектуальной поп-культуры, но и принимается в качестве безусловной истины подавляющим большинством профессиональных исследователей — социологов, политологов, экономистов, социальных психологов, специалистов по менеджменту. Именно она послужила отправным пунктом при разработке теории модернизации. Тезис Вебера о рождении «духа» капитализма из протестантской этики бессчётное число раз воспроизводился и продолжает воспроизводиться не только в публицистических и научных статьях, но также в учебниках по социологии и учебных курсах для бизнес-школ по всему миру. В отечественных публикациях тоже можно нередко встретить утверждения о том, что России никак не удаётся ступить на путь успешного экономического развития только потому, что в своё время она не прошла суровую выучку в школе протестантизма. Ну а без протестантской этики откуда взяться настоящему капитализму? Ясно же, что неоткуда.

Почти всеобщая загнипнотизированность веберовской идеей о протестантской этике как катализаторе капиталистического развития достаточно удивительна. Дело в том, что многие крупнейшие учёные прямо и недвусмысленно писали о том, что она представляет собой не более чем миф и явно противоречит имеющимся историческим фактам. Так, ещё в начале 1960-х гг. знаменитый американский социальный психолог Дж. Хоманс констатировал, что гипотеза Вебера «лежит в руинах» (цит. по: [Delacroix 1995: 126]). Сходную оценку давал выдающийся французский историк Ф. Бродель: «Для Макса Вебера капитализм в современном смысле слова являлся ни больше ни меньше как детищем протестантизма или даже, если быть более точным, пуританизма. Все историки находились в оппозиции к этой сомнительной теории, хотя и не отбрасывали её с порога. Однако она явно ошибочна. Северные страны заняли то место, которое раньше так долго и с таким блеском занимали старые капиталистические центры Средиземноморья. Но они не создали ничего нового ни в области технологии, ни в области управления бизнесом» [Braudel 1977: 65–66]. О том же в своём президентском обращении к Обществу научного изучения религии говорил Р. Старк: «Возможно, именно потому, что этот тезис столь элегантен, он широко принимался, несмотря на его очевидную ложность. Даже сегодня “Протестантская этика” пользуется настолько высоким авторитетом среди социологов, что <...> опубликовать критическую статью о ней в каком-нибудь уважаемом социологическом журнале практически невозможно. По иронии судьбы <...> одинаково трудно опубликовать такую статью и в каком-нибудь экономическом журнале, потому что специалисты по экономической истории давным-давно отвергли веберовскую монографию как антикатолический нонсенс на том неоспоримом основании, что в Европе капитализм появился на несколько столетий *раньше* Реформации» [Stark 2004: 465–466]. Один из самых авторитетных современных экономических историков Д. Макклоски отмечала: «Ошибочность веберовского анализа демонстрировалась вновь, вновь и вновь с тех самых пор, когда он был впервые предьявлен в 1905 г. Было показано, что он ошибочен с точки зрения теологии, с точки зрения экономической теории, с точки зрения истории. Но подобные новости не доходят до неспециалистов, которых продолжает приводить в восхищение манящий веберовский тезис про то, как из духовной искры возгорелось материальное пламя» [McCloskey 2017]. С Макклоски солидарен ведущий теоретик по экономике религии Л. Йаннокоун: «По иронии наиболее примечательная черта тезиса “Протестантской этики” состоит в отсутствии у него какой-либо эмпирической поддержки <...> <Анализ> опровергает принадлежащее Веберу стилизованное объяснение европейской экономической истории, демонстрируя, что в регионах, на которые он ссылался, экономический прогресс либо не коррелировал с религией, либо никак не вписывался в его тезис хронологически, либо происходил фактически в порядке, обратном тому, о котором заявлял он» [Iannaccone 1998: 1474, 1475]. Однако, сколько бы таких оценок ни высказывалось, им никогда не удавалось поколебать статус ключевой веберовской идеи, что наглядно свидетельствует о её уникальной «тефлоновости».

Сам Вебер считал тезис, представленный в «Протестантской этике», непреложной истиной, твёрдо установленным научным фактом и не допускал никаких сомнений в его достоверности [Lehmann 2005]. На тех, кто отваживался выступать с критикой, он смотрел свысока и третировал их либо как невежд, не владеющих историческим материалом, либо как бездарных читателей, не способных адекватно воспринимать научные тексты. По его мнению, если кто и мог бы при обсуждении данной темы вести с ним диалог на равных, так это не психологи, не социологи и даже не историки, а только теологи [Lehmann 2005].

Автор настоящих заметок не социолог, не историк, не теолог, а экономист. Соответственно, у него нет права — если следовать за Вебером — высказываться по существу проблемы, рассматриваемой в «Протестантской этике». Поэтому в настоящих заметках мы постараемся уйти, насколько это возможно, от оценки истинности и (или) неистинности его основополагающего тезиса, ограничившись обсуждением особенностей (можно даже сказать сильнее — странностей) самой веберовской аргументации. Для краткости в дальнейшем изложении вслед за самим Вебером и другими исследователями мы будем обозначать его базовую идею просто как «Тезис».

Общая схема

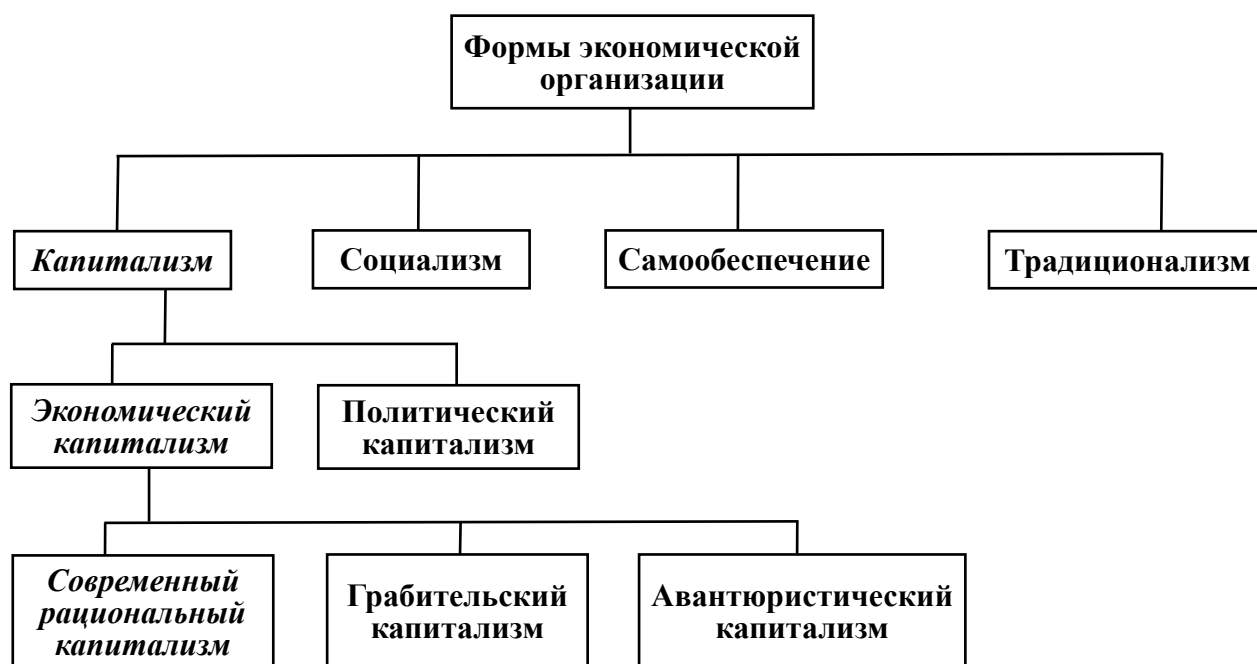
Труд Вебера носит название «Протестантская этика и дух капитализма». Что такое «протестантская этика», в первом приближении более или менее понятно: это религиозно-нравственные представления и предписания, выработанные отцами-основателями различных протестантских деноминаций, их последователями и толкователями. Но с тем, что такое «капитализм» и уж тем более «дух капитализма», ясности куда меньше. Естественно поэтому начать обсуждение с этих двух тем: что представляет собой «капитализм» как особая форма хозяйства и что представляет собой соответствующий ей неповторимый «дух».

Комментаторы обнаруживают у Вебера трёхуровневую классификацию альтернативных форм организации экономической деятельности [Kaelber 2005]. На первом, самом общем, уровне он выделяет четыре главных типа хозяйства, известных экономической истории (см. рис. 1). Во-первых, это капитализм — экономическая система, которая основана «на ожидании прибыли посредством использования возможностей обмена, то есть мирного (формально) приобретательства» [Вебер 1990: 48]. Во-вторых, это социализм (или коммунизм) — экономическая система, ориентированная на прямое удовлетворение некоего заданного набора потребностей. Решения здесь принимают не частные предприниматели, а государственные служащие (бюрократы), представляющие интересы общества либо правящей группы. В такой экономике денежная прибыль отсутствует, а следовательно, отсутствует и ориентация на её непрерывное возрастание. Государственно-социалистическую систему хозяйства Вебер находил, например, в Древнем Египте [Вебер 1990: 52]. В-третьих, это примитивная экономика самообеспечения, где потребление балансирует на грани минимума средств существования. Из-за крайне низкой производительности в ней отсутствует устойчивый экономический излишек (*surplus*), а значит, отсутствует даже сама возможность появления прибыли. В-четвёртых, это традиционалистская экономика, где получение прибыли ограничено жёсткими этическими нормами и где, следовательно, именно эти нормы регулируют распределение доходов и накопление богатства. Поскольку такая экономика ориентирована на поддержание некоего фиксированного одобряемого обществом стандарта потребления (для разных социальных групп он может быть разным), рост производительности, если он происходит, оборачивается в ней сжатием предложения труда. В ответ на повышение ставок заработной платы работники начинают уменьшать количество рабочих часов, увеличивая количество часов досуга. Аналогичную реакцию при повышении прибыли демонстрируют и предприниматели: разбогатевают, они отходят от дел и начинают вести жизнь рантье (покупают земли, строят дворцы, приобретают дворянские титулы и т. д.). Словом, все докапиталистические, протокапиталистические, антикапиталистические

экономические системы функционируют на принципиально иных институциональных и психологических основаниях, нежели капитализм.

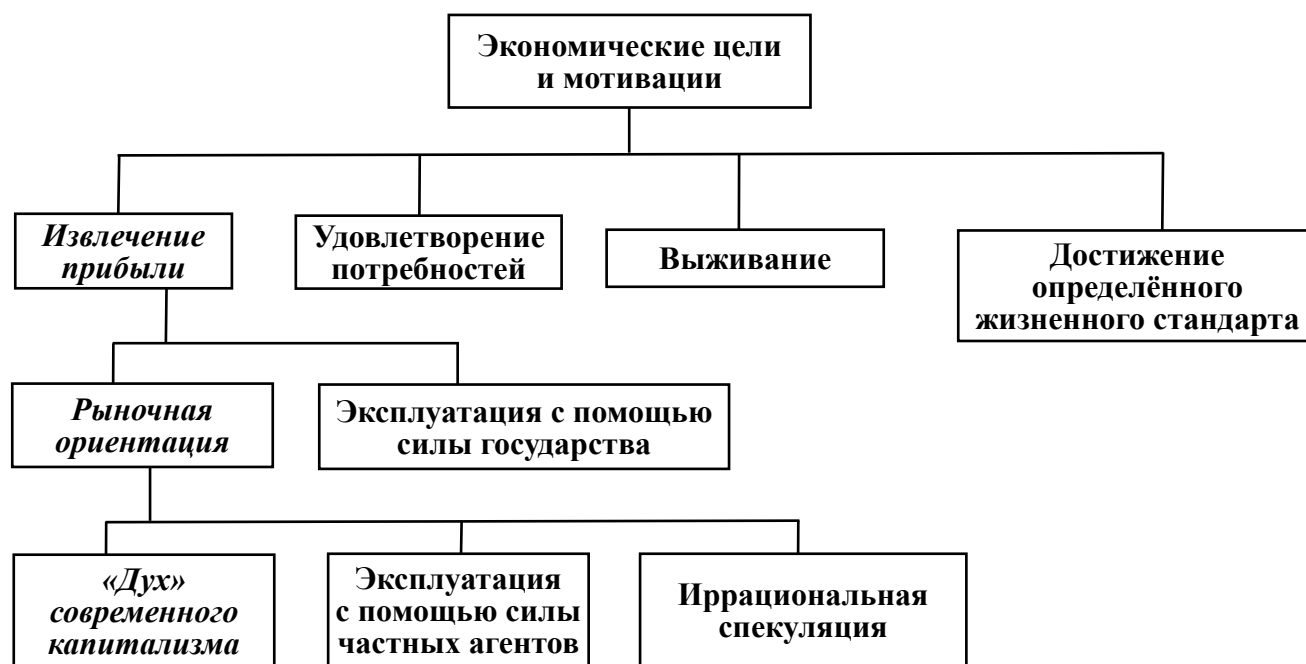
На следующей ступени Вебер проводит разграничение между двумя альтернативными формами уже самого капитализма — «политическим» и «экономическим» (или, что то же самое, «рыночным»). В первом случае возможности для извлечения прибыли создаются государством или правящим классом с использованием политических средств, тогда как во втором предоставляются рынком. При политическом капитализме равноправный обмен отсутствует: принудительно вводятся односторонние ограничения, которые позволяют извлекать прибыль за счёт добычи сырья, рабского труда, эксплуатации колоний и т. д.

Наконец, на последней, третьей ступени Вебер выделяет три альтернативных формы экономического капитализма. «Грабительский» капитализм, подобно политическому, также строится на неравноправном обмене с использованием силы или угрозы её применения. Разница только в том, что в данном случае такой обмен навязывается частными агентами, а не правителями или бюрократами. В условиях «авантюристического» капитализма источником прибыли выступает «иррациональная спекуляция», другими словами — разного рода рискованные операции. Он движется не рациональным расчётом, а игровым азартом (как в казино): у капиталистических авантюристов, которые существовали везде и всегда, «шансы на успех <...> носили обычно чисто иррационально-спекулятивный характер» [Вебер 1990: 50]. Наконец, «современный рациональный капитализм» предполагает свободный и добровольный обмен, ориентацию на получение максимальной прибыли в денежной форме, систематическую эксплуатацию (с использованием исключительно мирных средств) возможностей, открывающихся на рынке, а также принятие решений на основе рациональной калькуляции ожидаемых выгод и издержек. Это уникальная форма хозяйства, которая известна только Западу Нового времени и нигде раньше никогда не наблюдалась. Все остальные — «нерациональные» — экономические системы в тех или иных модификациях встречались в самые разные эпохи и в самых разных частях света. Собственно поискам ответа на вопрос, как могла возникнуть такая не знающая аналогов организация хозяйственной деятельности, как современный рациональный капитализм, и посвящена «Протестантская этика».



Источник: [Kaelber 2005: 142].

Рис. 1. Типология веберовских форм организации экономической деятельности



Источник: [Kaelber 2005: 144].

Рис. 2. Типология веберовских типов мотивации и целей экономической деятельности

По Веберу, каждой экономической системе соответствует свой особый тип мотивации, или, как он выражается, свой особый «дух» (см. рис. 2). Для примитивной экономики самообеспечения — это стремление к выживанию, для традиционалистской — стремление к поддержанию привычного стандарта потребления, для социалистической — стремление к удовлетворению заданного набора потребностей, для капиталистической — стремление к извлечению максимальной прибыли. Если «экономический» капитализм ориентирован на рынок, то «политический» — на эксплуатацию через прямое или скрытое насилие, идущее от государства. Если «грабительский» капитализм движим желанием «сильных» поживиться за счёт «слабых», а «авантюристический» — иррациональной страстью к риску ради риска, то «современный рациональный» капитализм — стремлением к непрерывному наращиванию прибыли на основе рационального расчёта [Kaelber 2005].

Понятие «дух» капитализма — современного — является смысловым ядром веберовской концепции и на нём следует остановиться подробнее. Само это выражение (как, впрочем, и выражение «современный капитализм») было заимствовано Вебером у В. Зомбарта [Зомбарт 1904]¹. Как Зомбарт, так и Вебер использовали его для обозначения особой экономической культуры, особой конфигурации ценностей, присущих «современному рациональному капитализму», и только ему. В версии Вебера, представленной в «Протестантской этике», «дух капитализма» обладает — почему-то — классовой природой: в случае работников он выражается в отношении к труду как к самоцели, в случае предпринимателей — в отношении к возрастанию прибыли как к самоцели. (Как стало возможно подобное раздвоение, не объясняется.) Этот «дух» ведёт происхождение от протестантской этики, точнее — от этики аскетического протестантизма, к которому Вебер относит кальвинизм и протестантские секты. Однако протестантская этика не тождественна «духу капитализма», составляя лишь один из его элементов (правда, по вопросу о том, какие ещё элементы в него входят, Вебер никаких разъяснений не даёт). Еще более важно, что в отличие от протестантской этики «дух капитализма» свободен от какой бы то ни было религиозной направленности. Однако во всём остальном он выступает её прямым и непосредственным наследником.

¹ При первой публикации «Протестантской этики» (1904–1905) слово «дух» в названии работы фигурировало в кавычках, чем подчёркивалась его цитатность. Во втором издании (1920) кавычки были сняты.

Согласно Веберу, основу протестантской этики составляла идея мирской аскезы. В первом приближении она предполагает, что человек обязан, с одной стороны, отдавать всего себя своей мирской деятельности, пытаясь достичь в ней максимальных высот (в этом его нравственный долг), но с другой, воздерживаться от пользования её плодами. Наградой ему за успехи в профессии или бизнесе становится не получение доступа к большому объёму потребительских благ, а нечто гораздо более важное — обретение надежды на спасение, вера в то, что раз ему сопутствует успех в мирских делах, значит, Бог избрал его для вечной жизни. Эта вера заставляла приверженцев аскетического протестантизма вести строго рациональный образ жизни сохранять постоянный самоконтроль, дорожить каждой минутой, не поддаваться эмоциям, сопоставлять текущие действия с их возможными будущими последствиями, проявлять в делах честность и скрупулёзность, планировать деятельность на длительную перспективу. (Подробнее этот круг вопросов рассматривается далее, в следующих разделах.) Как полагал Вебер, новейший рациональный капитализм мог возникнуть только при наличии подобной уникальной рациональной этики, выработанной аскетическим протестантизмом. Он считал неслучайным, что, в отличие от Запада Нового времени, во всех незападных культурах и во всех обществах прошлого отсутствовали даже зачатки развития «в сторону современного капитализма, и прежде всего духа капитализма в том смысле, в каком он присущ аскетическому протестантизму» [Вебер 2017: 264].

Однако рациональная этика — это лишь одно из необходимых условий, сделавших возможным появление современного капитализма: помимо духовных, он нуждался также и в целом ряде материальных предпосылок. Главнейшая из них — это рациональный расчёт денежного капитала и получаемого от него дохода посредством новой бухгалтерии и составления баланса в качестве нормы для действующих предприятий [Вебер 1924: 176]. Помимо этого, капиталистическая система была бы невозможна при отсутствии: (1) частной собственности на средства производства; (2) свободного товарного рынка без навязанных извне — например, государством — искусственных ограничений; (3) рационального права; (4) рациональной техники; (5) свободного труда (то есть возможности работников самостоятельно распоряжаться своей рабочей силой); (6) коммерческой организации хозяйственной деятельности с широким применением ценных бумаг². При невыполнении этих условий идея рационального экономического расчёта теряет смысл. Скажем, в экономических системах с подневольным трудом — рабским, крепостным и т. д. — из-за отсутствия регулярных сделок по купле-продаже рабочей силы оказывается невозможна точная калькуляция одного из важнейших элементов издержек производства — трудовых [Вебер 1924: 177].

По мысли Вебера, предпосылки, сделавшие возможным современный капитализм, исторически не были связаны друг с другом и вызревали в разное время. Так, система римского права, в которой он видел вершину рационального правового сознания, сформировалась в период поздней Античности. Современный бухгалтерский учёт, основанный на принципе двойной записи, появился в Италии в эпоху

2 «Самой общей предпосылкой <...> новейшего капитализма является рациональный расчёт капитала <...> Дальнейшими предпосылками являются: 1) *Присвоение частными автономными промышленными предприятиями свободной собственности на вещные средства производства* (землю, приборы, машины, орудия и т. п.). Это явление известно только нашему времени <...> 2) *Вольный рынок*, т. е. свобода рынка от нерациональных стеснений обмена, например, от сословных ограничений <...> 3) *Рациональная*, т. е. строго рассчитанная и поэтому механизированная техника как производства, так и обмена <...> 4) *Рациональное*, т. е. твёрдо установленное право. Чтобы капиталистический порядок мог функционировать рационально, хозяйство должно опираться на твёрдые правовые нормы суда и управления <...> 5) *Свободный труд*, т. е. наличие таких людей, которые не только имеют право свободно продавать на рынке свою рабочую силу, но и экономически принуждены к этому <...> Рациональный капиталистический расчёт мыслим лишь на почве свободного труда, т. е. лишь в тех случаях, когда наличие рабочих, с формальной стороны добровольно предлагающих свой труд, фактически же вынужденных к тому бичом голода, даёт возможность на основании условленной заработной платы заранее определённо вычислять издержки производства; 6) *Коммерческая организация хозяйства*, под которой здесь разумеется широкое применение ценных бумаг для установления прав участия в предприятиях и прав на имущество, словом: возможность исключительной ориентировки при покрытии потребностей на рыночный спрос и доходность предприятия» [Вебер 2001: 255–257].

Возрождения. И т. д. Ещё важнее, что, как настаивал Вебер, «дух» и «тело», экономическая культура и экономическая организация также могут двигаться, и чаще всего движутся, по автономным историческим траекториям. Это одна из его главных, принципиальных методологических установок. По его терминологии, «социальная материя» и «социальный дух» находятся друг с другом в отношениях адекватности, а не каузальности (вернее, не только каузальности). Когда между ними обнаруживается «избирательное сродство» [Вебер 1990: 106], происходит своего рода химическая реакция, способная радикально преобразить существующий социальный порядок. С новым европейским капитализмом так всё именно и произошло.

Вебер был убеждён в недостаточности как чисто материалистических, так и чисто спиритуалистических объяснений генезиса современного капитализма и являлся яростным критиком таких односторонних подходов. Он в равной мере отвергал как концепции, объявлявшие Реформацию продуктом капитализма, так и концепции, объявлявшие капитализм продуктом Реформации («уже одно то, что ряд важных *форм* капиталистического предпринимательства <...> значительно *старше* Реформации, показывает полную несостоятельность подобной точки зрения» [Вебер 1990: 106]). В веберовском понимании «дух» и «тело» современного рационального капитализма достаточно долго существовали порознь, живя каждый своей отдельной жизнью³. Такое разъединение наблюдалось на заре современной капиталистической системы и, скорее всего, повторится на её закате.

Ранний капитализм очень часто демонстрировал наибольшие успехи совсем не там, где процветал его «дух». Так, во Флоренции XIV–XV веков, являвшейся центром капиталистического развития того времени, предпринимательская деятельность расценивалась как морально предосудительная, тогда как в Пенсильвании XVIII века, «где из-за простого недостатка денег постоянно возникала угроза экономического краха и возвращения к натуральному обмену, где не было и следа крупных промышленных предприятий, а банки находились на самой ранней стадии своего развития», подобная деятельность «считалась смыслом и содержанием высоконравственного жизненного поведения» [Вебер 1990: 93]⁴. В XVII веке в Массачусетсе «“капиталистический дух” <...> существовал до какого бы то ни было “капиталистического развития”», тогда как в будущих южных штатах США, где действовали крупные капиталисты, «“капиталистический дух” был несравненно менее развит» [Вебер 1990: 77]. Ещё пример: «Бенджамин Франклин был преисполнен “капиталистического духа” в то время, когда его типография по своему типу ничем не отличалась от любого ремесленного предприятия», то есть никак не могла считаться рационально-капиталистическим предприятием [Вебер 1990: 85]. Это с одной стороны. А с другой стороны, очень похоже на то, что от «позднего» капитализма конца XIX — начала XX веков прежний «дух» уже отлетел или, по меньшей мере, начал уже отлетать: на наших глазах тают последние остатки протестантской этики и капиталистическая экономика чем дальше, тем больше делается «бездуховной», лишённой какой бы то ни было этической опоры [Вебер 1990: 206].

По мысли Вебера, только тогда «современный капитализм» смог начать функционировать как целостная хозяйственная система, когда разнообразные элементы, его составившие, вошли друг с другом в «сцепление». Только соединившись, «тело» и «дух», новая экономическая организация и новая экономическая культура обрели достаточный потенциал, чтобы начать последовательно вытеснять более ранние формы организации хозяйственной деятельности (прежде всего — традиционалистские). Такой стадии развития, полагает Вебер, западной экономике удалось достичь к середине XIX века:

³ Вебер поясняет: не везде, где имеются крупные профсоюзы, присутствует «дух тред-юнионизма» или «синдикализма»; наличие большой армии необязательно порождает «дух милитаризма»; если у страны есть колонии, это ещё не значит, что в ней царит «дух империализма»; наконец, не все тексты, написанные профессорами, проникнуты «профессорским духом» [Weber 2002]. Точно так же нет ничего противоестественного в капитализме без «капиталистического духа».

⁴ Как видно из этого фрагмента, Вебер сам признавал, что капитализм в достаточно развитых формах существовал задолго до возникновения протестантизма.

«Целая эпоха может быть названа типично капиталистической лишь в том случае, когда покрытие потребностей капиталистическим путём совершается в таком объёме, что с уничтожением этой системы пала бы возможность их удовлетворения вообще» [Вебер 1924: 176–177]. Сформировался совершенно уникальный тип хозяйства, никогда ранее не встречавшийся в экономической истории [Вебер 1924: 177].

Что можно сказать по поводу этих концептуальных построений? Начнём с того, что перед нами изощрённая интеллектуальная конструкция, неуязвимая практически ни для какой критики. Полемика вокруг «Протестантской этики» представляет собой бесконечную сагу о том, как оппоненты Вебера раз за разом попадали в расставленные для них ловушки. Больше всего это похоже на безостановочное хождение по кругу. Стоит критикам обнаружить эмпирические свидетельства, которые, казалось бы, явно противоречат концепции Вебера, как за этим незамедлительно следует ответ его интерпретаторов, что веберовский замысел был в очередной раз неверно понят и на самом-то деле он имел в виду совсем не то, что пытаются приписать ему недоброжелатели.

Обнаружена экономически отсталая протестантская страна? Но ведь там же ведущей религией являлись другие формы протестантизма, а не аскетический протестантизм, о котором писал Вебер. Обнаружена экономически отсталая страна, где большинство населения были кальвинистами (скажем, Венгрия XVII века или, позднее, Шотландия)? Но ведь там в то время ещё не созрели материальные условия, необходимые для формирования современного рационального капитализма. Обнаружена экономически успешная католическая страна? Но ведь существовавший в ней тогда капитализм был не рациональным, а политически-ориентированным или авантюристическим. Обнаружен «дух капитализма», который существовал задолго до рождения протестантизма, подтверждением чему служат произведения античных, средневековых или ренессансных авторов? Но ведь это были чисто литературные теории, которые не могли оказать влияния на реальное поведение людей. В современных данных не просматривается никакой положительной связи протестантизма (или даже аскетического протестантизма) с индикаторами экономического развития? Но ведь Вебер сам писал именно об этом — о том, что с определённого момента влияние религиозности на экономику начинает сходиться на нет и «победивший» капитализм отбрасывает этическую основу, на которой в своё время вырос.

Словом, при интерпретации выкладок Вебера требуется предельная бдительность. Утверждение, что протестантизм как таковой, в любых его формах, способствовал появлению современного капитализма, это не его Тезис; утверждение, что протестантская этика явилась самодостаточным фактором, благодаря которому и возник современный капитализм, это не его Тезис; утверждение, что протестанты экономически успешнее католиков по причинам, не имеющим прямого отношения к трудовой этике, это не его Тезис; утверждение, что понятие «протестантская этика» полностью эквивалентно понятию «дух капитализма», это не его Тезис; наконец, утверждение, что положительное влияние протестантской этики на экономическое развитие должно наблюдаться и в наши дни, это тоже, строго говоря, не его Тезис.

В историко-экономической литературе можно найти немало вполне реалистических гипотез о том, каким образом в XVI–XVIII веках протестантизм мог послужить фактором, способствовавшим перемещению центра европейского экономического развития из стран Южной Европы в страны Северной Европы. Например, Ф. Горски указывает на четыре возможных каузальных механизма такого перехвата экономического лидерства [Gorski 2005]. Во-первых, спровоцировав активную миграцию, связанную с массовым переездом приверженцев протестантизма из преимущественно католических в преимущественно протестантские страны, Реформация привела к крупномасштабному перемещению человеческого и финансового капитала, переносу передовых технологий и переформатированию торговых сетей в пользу стран Северной Европы. Во-вторых, сократив число религиозных праздников и удлинив

среднюю продолжительность рабочего дня, она увеличила предложение труда. В-третьих, благодаря экспроприации монастырской собственности и ликвидации монашеских орденов в хозяйственный оборот был включён огромный дополнительный объём физических и людских ресурсов. В-четвёртых, стимулируя антиабсолютистские политические движения, Реформация способствовала утверждению менее хищнических и более предсказуемых форм государственного управления, появлению более надёжных и лучше защищённых прав собственности. Несомненно, всё это достаточно правдоподобные объяснения того, каким образом протестантизм мог ускорить экономическое развитие стран Северной Европы. Однако все эти объяснения *не являются* веберовскими, поскольку апеллируют не к специфике протестантской этики, а к тем или иным «неспиритуалистическим» факторам.

Странная особенность рассуждений Вебера о «современном рациональном капитализме» — их хронологическая неопределённость. Из текста «Протестантской этики» нелегко понять, когда он, по мнению Вебера, возник, как эволюционировал и продолжает ли существовать.

Большая часть книги посвящена XVII–XVIII векам, но считал ли Вебер капитализм, существовавший в тот период, уже «современным»? Судя по всему, он относился к числу тех историков, которые датировали переломный момент в экономическом развитии Запада самое позднее рубежом XVI–XVII столетий [Gorski 2005]. Такой подход, по существу, предполагает, что новая «капиталистическая» экономика возникла сразу вместе с наступлением Нового времени. Действительно, у Вебера можно встретить утверждение о том, что «начиная с XVI–XVII веков <экономический рационализм> покори́л Запад» [Weber 1946: 293] (цит. по: [Kalberg 2002: lx]). В «Протестантской этике» Вебер замечает, что «рациональная капиталистическая организация буржуазного промышленного предприятия возникла <...> на рубеже Средних веков и Нового времени» [Вебер 1990: 119]. Он характеризует XVI век как «решающий» период в истории капитализма, поскольку именно тогда развитие рынка само по себе, изнутри, смогло разрушить в Англии помещичью систему [Вебер 1924: 75; 2016: 161]. Но, скорее всего, эти пассажи относятся к тому периоду, когда «рациональный» капитализм хотя уже появился, но ещё не стал доминирующей формой хозяйства: согласно ещё одному веберовскому высказыванию, «специфический западный капитализм подготавливался начиная с XVI–XVIII веков» [Вебер 2016: 279].

Многие комментаторы (едва ли не все) связывают рождение нового экономического порядка с Первой промышленной революцией конца XVIII — начала XIX веков и относят суждения Вебера о «современном» капитализме именно к ней. Это вполне вероятное предположение, но в тексте «Протестантской этики» нет *ни одного* упоминания ни о Промышленной революции, ни вообще об экономическом развитии Запада в конце XVIII — первой половине XIX веков. Правда, в некоторых других веберовских текстах иногда встречаются высказывания о том, что новая форма производства, «основывающаяся на соединении в руках частного предпринимателя всех средств производства», развилась в Англии в XVIII столетии [Вебер 1924: 194], или о том, что Англия того времени стала «родиной капитализма» [Вебер 1924: 214]. Однако говорится всё это вне каких-либо отсылок к протестантской этике. Похоже, сам Вебер не считал Промышленную революцию каким-то уникальным историческим событием и рассматривал экономическое развитие той эпохи как достаточно плавное и эволюционное. В любом случае из текста «Протестантской этики» при всём желании невозможно вычитать излюбленную идею социологов-веберовцев о протестантизме как о «моторе» индустриализации.

Как уже упоминалось, по оценке Вебера, критический порог, обозначивший полное господство «современного рационального капитализма», был достигнут к середине XIX столетия. Однако считал ли он всё ещё «рациональным» капитализм *конца XIX — начала XX веков*? Да, он продолжает именовать его «современным», но, по-видимому, уже только в хронологическом, а не в содержательном смысле. Из наблюдений Вебера следует, что на рубеже XIX–XX веков «победивший» капитализм начинает перерождаться во что-то иное, хотя и не вполне ясно, во что именно. Многое указывает на то, что в этот

переходный период капитализм перестаёт быть «рациональным» и в этом смысле — «современным». Вебер ссылается на несколько видимых примет начавшегося перерождения.

Во-первых, новейший капитализм уже не нуждается ни в какой нравственной опоре и за ненадобностью отбрасывает её [Вебер 1990: 206]. Отныне субъективное усвоение работниками и предпринимателями этики мирской аскезы не «является необходимым условием дальнейшего существования капитализма» [Вебер 1990: 76]. Теперь он выращивает необходимые ему кадры сам: «Индивид в той мере, в какой он входит в сложное переплетение рыночных отношений, вынужден подчиняться нормам капиталистического хозяйственного поведения: фабрикант, в течение долгого времени нарушающий эти нормы, экономически устраняется столь же неизбежно, как и рабочий, которого просто выбрасывают на улицу, если он не сумел или не захотел приспособиться к ним» [Вебер 1990: 76]. Таким образом, место морали занимает рыночный отбор, место этических принципов — инстинкт выживания: «Капитализм, достигший господства в современной хозяйственной жизни, воспитывает и создаёт необходимых ему хозяйственных субъектов — предпринимателей и рабочих — посредством экономического отбора» [Вебер 1990: 76–77]. По словам Вебера, если «пуританин *хотел* быть профессионалом, мы *должны* быть таковыми» [Вебер 1990: 206]. Рыночная конкуренция предстаёт сегодня как «стальной панцирь», надетый на общество и заставляющий всех вести себя строго единообразно независимо от субъективных предпочтений, нравственных установок, религиозных убеждений [Вебер 1990: 206]⁵. Одним из следствий этого становится то, что наблюдавшаяся в прошлом связь между религиозностью и экономикой размывается, если не исчезает полностью: «Что касается *современного* “развитого капитализма” <...> то он не подвержен более тому влиянию, которое в прошлом *могло* оказывать вероисповедание» [Вебер 1990: 108].

Во-вторых, в новых условиях на смену мирскому аскетизму приходят непрерывная эскалация потребительских запросов, безостановочная погоня за жизненными удовольствиями: внешние мирские блага сумели подчинить себе «людей и завоевали наконец такую власть, которой не знала вся предшествующая история человечества. В настоящее время дух аскезы <...> ушёл из этой мирской оболочки» [Вебер 1990: 206].

В-третьих, работники прекращают слепо относиться к труду как к самоцели, и их главной мотивацией становится стремление к максимально высокой заработной плате: «Если бы рабочий класс не утерял веру в вечное блаженство — возможно, что он и посейчас был бы доволен своим жребием. Но надежда на награды в будущем пала, и на первый план выдвинулись всё возрастающие противоречия интересов. Здесь кончается эпоха раннего капитализма и начинается железный век XIX столетия» [Вебер 1924: 230].

В-четвёртых, рациональный капитализм начинает вытесняться хорошо знакомым истории авантюристическим капитализмом: на арену выдвигается когорта крупных предпринимателей-авантюристов, таких как Пирпонт Морган, Рокфеллер, Джей Гоулдс и др. [Вебер 1924: 230]⁶. Как и в прежние эпохи, деятельность таких экономических гигантов стоит «по ту сторону добра и зла», то есть не сдерживается никакими внутренними моральными ограничениями [Вебер 1990: 248]. Более того, в широких слоях самой передовой капиталистической страны, США, «в настоящее время стремление к наживе, лишённое своего религиозно-этического содержания, принимает характер безудержной страсти, под-

⁵ В переводе «Протестантской этики» на английский язык Т. Парсонс использовал для передачи веберовской метафоры «стального панциря» выражение «железная клетка» [Weber 2001]. С его лёгкой руки концепт «железной клетки» стал широко использоваться в последующей социологической литературе.

⁶ Интересно, как Вебер определил бы такую фигуру, как Генри Форд, — как «авантюристического» или всё-таки как «рационального» капиталиста?

час близкой к спортивной», иными словами — приобретает азартно-игровую, спекулятивно-рисковую ориентацию [Вебер 1990: 207].

В-пятых, нарастает бюрократизация государственной власти, а также бюрократизация деятельности крупных компаний. Западные общества начинают терять былую открытость и былой динамизм: с высокой степенью вероятности впереди их ждёт «век механического окостенения» и тотальной «египтизации» [Вебер 1990: 207].

Хотя контуры нарождающейся экономической системы не до конца ясны («никому не ведомо, кто в будущем поселится в этой прежней обители аскезы» [Вебер 1990: 207]), одно несомненно — она будет мало напоминать старый добрый «рациональный» капитализм⁷. По словам Вебера, сформировавшееся в конце XIX — начале XX веков хозяйственное устройство — это чудовищный космос, «который <...> подвергает неодолимому принуждению каждого отдельного человека, формируя его жизненный стиль, причём не только тех людей, которые непосредственно связаны с ним своей деятельностью, а вообще всех ввергнутых в этот механизм с момента рождения» [Вебер 1990: 76].

Итак, исходя из разрозненных и не всегда однозначных замечаний Вебера, эволюцию «современного капитализма» можно схематично представить в виде следующего хронологического ряда: (1) XVI–XVII века: мирская аскеза протестантской этики меняет экономическое поведение широких слоёв населения Западной Европы; (2) XVIII век: лишившись религиозной основы, протестантская этика трансформируется в «дух капитализма»; (3) конец XVIII — начало XIX веков: из соединения необходимых духовных и материальных предпосылок рождается «современный рациональный капитализм», который начинает активно вытеснять иные формы организации экономической деятельности (традиционалистские, политико-капиталистические, авантюрно-капиталистические); (4) середина XIX века: «победивший» капитализм становится господствующей формой хозяйства; (5) конец XIX — начало XX веков: появляются признаки перерождения «рационального» капитализма в какую-то иную, скорее всего, менее рациональную, форму хозяйства.

Конечно, предложенная нами периодизация является во многом условной и гипотетической. Нельзя с уверенностью утверждать, что сам Вебер имел в виду именно такую историческую последовательность. Но всё же можно надеяться, что эта реконструкция более или менее адекватно отражает его представления о том, через какие основные этапы проходила трансформация капиталистической системы.

Вебер-эксегет

Центральную идею, или гипотезу, веберовского анализа можно сформулировать так: протестантская этика явилась прародительницей «духа» капитализма и через это способствовала утверждению системы современного рационального капитализма.

⁷ В новых условиях «капитализм может вполне комфортно продолжать существовать, но либо, как это происходит по большей части сегодня, в качестве фаталистически принимаемой неизбежности, либо, как это было в эпоху Просвещения и сохраняется до сих пор в либерализме современного толка, в качестве неплохо зарекомендовавшего себя *относительно* оптимального средства для сотворения <...> *относительно* лучшего из всех *относительно* лучших миров. Но для серьёзно настроенных наблюдателей капитализм *не является* более внешним выражением определенного строя жизни, основанного на глубинном, неделимом и всеобъемлющем единстве личности. И было бы большой ошибкой полагать, что этот факт может остаться без последствий, если иметь в виду место капитализма в рамках общей культуры, прежде всего с точки зрения порождаемых им *результатов*, но также и с точки зрения его внутреннего устройства, а в конечном счёте и с точки зрения его судьбы» [Weber 2002: 294–295].

Однако здесь сразу же нужны уточнения. На протяжении всей своей книги Вебер не перестаёт напоминать о том, что его Тезис касается не любых форм протестантизма, а исключительно его *аскетических* течений. Аскетический протестантизм включает (1) кальвинизм; (2) пиетизм; (3) методизм; (4) вышедшие из анабаптистского движения секты [Вебер 1990: 136]. Все эти течения можно объединить под общей рубрикой «пуританизма»: ни лютеранство, ни англиканство сюда не попадают. С учётом этого, труд Вебера было бы правильнее назвать не «*Протестантская этика и дух капитализма*», а «*Пуританская этика и дух капитализма*».

То, что неаскетический протестантизм чужд «духу капитализма» и потому не мог оказывать на экономическое поведение того же влияния, какое оказывал на него аскетический протестантизм, — одна из сквозных тем «Протестантской этики». Вебер возвращается к ней вновь и вновь. Так, лютеранство, в отличие от пуританизма (и в этом оно походило на католицизм), не обладало способностью стимулировать мирскую (экономическую) активность своих приверженцев: «*Не может быть и речи ни о каком внутреннем родстве лютеровских взглядов с “капиталистическим духом”*» [Вебер 1990: 98]; «*У Лютера в его многочисленных высказываниях против ростовщичества и против любого взимания процентов <...> совершенно недвусмысленно проявляется “отсталость” его представления о сущности капиталистического приобретательства*» [Вебер 1990: 99]; «*Лютер вообще не создал какой-либо принципиально новой или принципиально иной основы, на которой зиждилось бы сочетание профессиональной деятельности с религиозными принципами*» [Вебер 1990: 101]; практическая этика сохранила «*у Лютера свой традиционалистский характер*» [Вебер 1990: 49]; «*У Лютера — а ещё больше в лютеранской церкви⁸ — психологические основы профессиональной рациональной этики становятся более шаткими, чем у мистиков*» [Вебер 1990: 101]; в кальвинизме «*установлена совершенно иная связь между религиозной жизнью и земной деятельностью, нежели в католицизме или лютеранстве*» [Вебер 1990: 103]; «*Последователи строгой лютеранской веры и церковности мыслят крайне традиционалистски*» [Вебер 1990: 249]; «*Лютеранство отличается пассивным характером, стремлением к успокоенности в Боге*» [Вебер 1990: 149]; лютеранство воспринимало «*рациональную аскезу как чужеродное тело*» [Вебер 1990: 166]; имело место «*глубоко отрицательное отношение католической и за нею лютеранской этики к любому капиталистическому начинанию*» [Вебер 1924: 223]. Упоминания об англиканстве встречаются в «Протестантской этике» намного реже, но и оно удостоивается сходной оценки: покровительством Англиканской церкви пользовались монополисты, крупные спекулянты и банкиры [Вебер 1990: 99]; основы англиканства были предметом критики со стороны приверженцев пуританизма [Вебер 1990: 137]; Англиканская церковь близка «*католицизму по своим внешним чертам и по духу*» [Вебер 1990: 137].

По Веберу, аскетический протестантизм — это абсолютно уникальное явление, причём не только среди всех христианских деноминаций, но и шире — среди всех мировых религий вообще. И только такое уникальное религиозное учение, как пуританизм, могло подготовить почву для появления такой уникальной системы хозяйства, как современный капитализм.

Уникальность аскетического протестантизма Вебер связывает с доктриной предопределения основателя реформатства Жана Кальвина (1509–1564). Согласно Кальвину, Бог — это таинственное, непостижимое, трансцендентное существо, чьи помыслы и решения покрыты непроницаемым мраком; человек в своём ничтожестве постичь их заведомо неспособен. Ещё до сотворения мира Бог определил одних к вечному блаженству, а других к вечному проклятию (идея «двойного декрета»). По подсчётам оптимистов, спастись должен один человек из каждой сотни или из каждой тысячи, по подсчётам пессимистов — один мужчина из каждой тысячи и одна женщина из каждых пяти–десяти тысяч [Zaret 1992]. Со стороны Бога было актом милости предназначить к спасению хотя бы часть человеческого рода,

⁸ Сохранено написание цитируемого источника. — *Примеч. ред.*

и сделал Он это исключительно ради собственной вящей славы. Будучи всеведущим и всемогущим, Бог своих решений не меняет: судьба любого человека — избран он или проклят — predeterminedena с начала времён, так что «милосердие в такой же степени не может быть утеряно теми, кому оно дано, в какой оно недостижимо для тех, кто его лишён» [Вебер 1990: 142]. Никто и ничто не может изменить Его вердикт — ни проповедники, ни таинства, ни церковь, ни вера, ни покаяние, ни благочестие, ни праведная жизнь, ни добрые дела, ни даже сам Бог: не существует «никаких средств, которые могли бы обратить божественное милосердие на того, кто лишён его волею Бога» [Вебер 1990: 143]. Предположить обратное означало бы, что Его суверенные решения могут быть подвержены влиянию со стороны людей [Вебер 1990: 142].

В сравнении с Богом люди настолько ничтожны, что не в состоянии не только тем или иным способом побудить Его к пересмотру своих решений, но даже понять, какие именно решения в отношении них были изначально Им приняты. Предопределён конкретный человек к спасению или к проклятию — этого не дано знать ни ему самому, ни тем, кто его окружает, потому что «по поведению людей <нельзя> определить, избраны они или осуждены на вечные муки»: ведь «в земной жизни избранные внешне не отличаются от отверженных» [Вебер 1990: 147]. Таким образом, промысел Божий всегда остается тайной, скрытой от всех.

Пребывание в полной неизвестности относительно собственной судьбы должно было рождать в душах приверженцев кальвинизма «страх и трепет», погружая их в состояние непреходящего психологического напряжения: «невероятное напряжение <...> было неизбежным и ничем не смягчаемым уделом кальвиниста» [Вебер 1990: 153]. И поскольку все средства хотя бы временного снятия этого напряжения (предлагавшиеся, например, католицизмом) были отвергнуты Кальвином, его учение о предопределении обрекало верующих на перманентный психологический кризис без малейшей надежды обрести когда-либо душевный покой. Для его последователей вопрос о том, избран ли я и как мне удостовериться в своём избранничестве, оставался без ответа, что становилось для них источником никогда не ослабевающего страха смерти и страха перед загробным миром [Вебер 1990: 145].

Вполне понятно, что последующие поколения кальвинистских богословов и проповедников не могли обойти стороной эту проблему, поскольку душеспасительная практика повсеместно наталкивалась на муки, порождавшиеся учением о предопределении [Вебер 1990: 148]. Переакцентировка была произведена достаточно быстро. Как отмечает Вебер, в работах «эпигонов Кальвина» (начиная уже с работ его ближайшего соратника Т. Безы (1519–1605)) и, что ещё важнее, «в повседневной жизни широких слоёв верующих» исходные кальвиновские положения «претерпели существенное изменение» [Вебер 1990: 148].

Вопреки точке зрения Кальвина, было признано, что всё же существуют косвенные признаки, по которым и сам человек, и окружающие могут с большей или меньшей вероятностью судить о его статусе — принадлежит он (скорее всего) к числу избранных или же (скорее всего) к числу отверженных⁹. Речь идёт об успехе в мирских делах; чем успешнее человек в своей профессиональной деятельности, тем больше шансов на то, что он был изначально предназначен к спасению: «Ведь успех его — это успех Бога, поскольку Бог ему способствовал, или уж, во всяком случае, знак Божьего благословения его самого и его действий» [Вебер 2017: 187]. И поскольку тот, кто добивался успеха в мирских делах, обретал уверенность в своей избранности, он, таким образом, получал «психологическую премию» — разрядку от неимоверного напряжения, на которое обрекало последователей Кальвина учение о предопределении. Верующий получал дополнительную психологическую премию, если, как это

⁹ «Именно абсолютная суверенность Бога вызывает обусловленное практическим религиозным интересом желание хоть разок заглянуть в его карты, ведь узнать свою судьбу в потустороннем мире — элементарная потребность каждого человека» [Вебер 2017: 183].

происходило в протестантских сектах, факт его избранничества обретал признание также и со стороны окружающих¹⁰. (В таких случаях премия оказывалась уже не чисто психологической, но и вполне материальной, обеспечивая почёт, уважение, повышение социального статуса, расширение клиентуры и т. д.) Идея «психологической премии» (*Prämien*) за достижение успеха в мирской деятельности является, пожалуй, самым главным, центральным пунктом всей веберовской аргументации.

Однако, как и учил Кальвин, абсолютно достоверное, безошибочное знание о промысле Божиим заведомо недостижимо: знание о том, кому какая участь уготована, всегда будет оставаться лишь вероятностным. Ведь в отличие от католицизма в кальвинизме «добрые дела» служат не средством к спасению, а не более чем знаком избранничества [Вебер 1990: 151]. А это значит, что разрядка от психологического напряжения, которую даёт мирской успех, может быть только временной: в любой момент уверенность в собственном спасении может быть утрачена, сменившись сомнениями, страхом и отчаянием. Чтобы не допустить этого, кальвинист был вынужден безостановочно доказывать свою избранность всё большими и большими успехами в мирских делах: уверенность в спасении «избранник Божий всё время стремится вновь обосновать безудержной и успешной профессиональной деятельностью» [Вебер 1990: 170].

Облегчённый вариант поведения по принципу «согрешил — покаялся, согрешил — покаялся», доступный католикам, в подобной ситуации уже невозможен: подтверждать своё избранничество необходимо постоянно и непрерывно, не расслабляясь ни на минуту, поскольку любой неверный шаг может означать, что ты проклят Богом и не вступишь в число тех, кто предназначен к спасению. Отсюда Вебер выводит главную, во многом уникальную поведенческую характеристику, которую аскетический протестантизм прививал своим приверженцам, а именно — установку на последовательную *рационализацию всего жизненного уклада*. Конкретные проявления этой установки: ни на миг не прерывающийся самоконтроль; регламентация поведения в соответствии с установленными жёсткими правилами; систематичность и методичность; встраивание отдельных решений в единую стратегию; следование долгосрочным жизненным планам. «Практическая этика кальвинизма, — замечает Вебер, — устраняла отсутствие плана и системы в повседневной жизни верующего и создавала последовательный метод всего жизненного поведения» [Вебер 1990: 153–154]. Необходимость подобной рационализации для самих приверженцев аскетического протестантизма объясняется просто: ведь только так они могли рассчитывать на получение *максимальной* «психологической премии».

Как полагает Вебер, точнее всего эту поведенческую установку выражает выработанное протестантизмом понятие «профессиональное (мирское) призвание». Согласно его размышлениям, употребление слова «призвание» для обозначения чётко отграниченной сферы практической деятельности впервые обнаруживается в лютеровском переводе Библии, а до этого в светской литературе никогда не встречается. В таком значении, утверждает он, это понятие известно только протестантским народам и неизвестно ни католическому миру, ни Античности [Вебер 1990: 96]¹¹. Но когда профессиональная деятельность получает религиозное осмысление в качестве «призвания» (то есть *призванности* человека на данное поприще Богом), тогда «выполнение долга в рамках мирской профессии» начинает рассматриваться как наивысшая задача нравственной жизни» [Вебер 1990: 97]. В отличие от католицизма,

¹⁰ «Значение имеет не этическое учение религии, а та форма этического поведения, за которую в зависимости от характера и обусловленности соответствующих средств к спасению, предлагаемых данной религией, даются премии <...> В пуританизме это была определённая методически-рациональная система жизненного поведения <...> За “доказывание” своей избранности перед Богом предоставлялась премия в виде гарантии спасения во всех пуританских деноминациях; за “доказывание” своей избранности перед людьми — премия в виде социального самоутверждения внутри пуританских *сект*. Оба принципа дополняли друг друга, действуя в одном и том же направлении» [Вебер 1990: 290 (с изменениями)].

¹¹ В настоящее время эти лингвистические изыскания Вебера признаются безусловно ошибочными [Giddens 2001: 20].

где понятие «профессия» оставалось этически нейтральным, во всех протестантских исповеданиях «выполнение мирских обязанностей так, как они определяются для каждого человека его местом в жизни» служило «единственным средством стать угодным Богу» [Вебер 1990: 97]. Однако у Лютера понятие «мирского призвания» сохраняло свой «традиционалистский характер» (в лютеранстве речь шла лишь о том, что каждый должен *оставаться* в том состоянии, которое было дано ему Богом [Вебер 1990: 101]).

Подобный «традиционалистский» подход был преодолен в аскетическом протестантизме, в котором «отношение к своей работе как к призванию» стало трактоваться не только как самое верное, но и в итоге как «единственное средство увериться в своём избранничестве» [Вебер 1990: 203–204]. Добавление столь мощного психологического импульса имело огромное практическое значение: благодаря этому религиозную санкцию в глазах верующих получало «систематическое и рациональное стремление к законной прибыли *в рамках своей профессии*» [Вебер 1990: 85]. Для работников «призванием» становился усердный, добросовестный, продолжительный труд, для предпринимателей — неутомимая деятельность, направленная на получение прибыли, увеличивать которую они чувствовали себя *обязанными* [Вебер 1990: 202]¹².

Однако, как постоянно подчёркивает Вебер, концепция наживы как «призвания» — это совсем не то же самое, что голая, безудержная, бесцеремонная, не знающая никакой меры алчность: «Безудержная алчность в делах наживы ни в коей мере не тождественна капитализму и ещё менее того его “духу”. Капитализм может быть идентичным обузданию этого иррационального стремления» [Вебер 1990: 48]. Инстинктивная жажда обогащения стара как мир: «Безудержное, свободное от каких бы то ни было норм приобретательство существовало на протяжении всего исторического развития; оно возникало повсюду, где для него складывались благоприятные условия» [Вебер 1990: 79]. Напротив, «рациональное этическое ограничение жажды наживы», которое принёс с собой пуританизм, исторически беспрецедентно [Вебер 2017: 264].

Утверждение протестантской этики, отмечает Вебер, сопровождалось «в высшей степени тягостной и жёсткой регламентацией всего поведения, глубоко проникающей во все сферы частной и общественной жизни» [Вебер 1990: 62]. Она выступала «как против недобросовестности, так и против инстинктивной жадности» [Вебер 1990: 198]. Иными словами, в аскетическом протестантизме стремление к наживе предстаёт как строго регламентированное, причём регламентированное не внешними запретами (которые он, наоборот, упразднял), а интериоризированными моральными нормами, такими как честность, пунктуальность, добросовестность, обязательность, законопослушность и т. д. Парадоксальным образом, но такое добропорядочное поведение становилось залогом материального преуспевания. Почему? Потому что соблюдение, как сказали бы мы сегодня, норм деловой этики способствовало накоплению репутационного капитала, а накопление репутационного капитала способствовало всё большим успехам в бизнесе: «Ни один благочестивый пуританин <...> не счёл бы богоугодным делом ростовщичество, использование ошибки партнёра <...> торговые махинации, участие в политическом или колониальном грабеже. Твёрдая цена, абсолютно деловое, чуждое голого стремления к наживе, безукоризненно честное поведение с любым партнёром — вот качества, которыми квакеры и баптисты объясняли, почему даже безбожники покупали у них, а не у своих, несли деньги на сохранение <...> им, а не своим, обогащали их, а не своих, что и было подтверждением правильности их жизни перед Богом» [Вебер 2017: 254].

¹² Говоря языком современной экономической теории, усвоение норм протестантской этики позволяло успешно решать проблему «отлынивания», то есть уклонения работников от выполнения ими своих контрактных обязательств, освобождая предпринимателей от обременительных издержек по мониторингу и контролю за их поведением, и позволяя ускорять накопление капитала. Это был как бы подарок капитализму от протестантской этики.

Но откуда берётся сама связь между (1) предназначенностью к спасению и (2) успехом в мирских делах? Каким образом второе может становиться сигналом о первом? Всё дело в том, что, согласно кальвинистской доктрине, Бог создал мир исключительно ради своей вящей славы. Тот, кто успешно участвует в преобразовании и улучшении мира, по существу, занимается приумножением *славы Господней*, поэтому может надеяться, что избран: ведь не станет же Бог помогать тем, кого сам осудил на проклятие. Только неутомимая деятельность в рамках своей профессии «прогоняет сомнения религиозного характера и даёт уверенность в своём избранничестве» [Вебер 1990: 149]; только она позволяет «завоевать в повседневной борьбе субъективную уверенность в своём избранничестве и в своём оправдании» [Вебер 1990: 148]. В результате в веберовской трактовке кальвинизма мирская профессиональная деятельность предстаёт как «самое верное средство, снимающее состояние аффекта, порождённое религиозным страхом» [Вебер 1990: 149].

Кальвинистская идея, что Бог создал мир ради собственного прославления, имеет ещё одно важное следствие: поскольку плоды успешной мирской деятельности принадлежат не человеку, а Богу, человек не вправе наслаждаться ими и вместо этого обязан направлять их на дальнейшее улучшение мира. Он должен избегать земных удовольствий, всемерно ограничивая свои потребности и желания. Несмотря на то что вся его деятельность протекает в миру, ему надлежит вести, по сути, аскетический образ жизни. Поэтому протестантскую этику Вебер определяет как *этику мирской аскезы*. В отличие от аскезы католического монашества, которая являлась *потусторонней*, аскезы кальвинизма и протестантских сект была *посюсторонней* [Вебер 1990: 105]¹³.

Почему приверженцы аскетического протестантизма оказывались сами заинтересованы в воздержании и отказе от наслаждения жизнью? Ответ очевиден: направляя заработанное на потребление, они лишали бы себя возможности добиться ещё большего мирского успеха, то есть лишали бы себя возможности получения новых, дополнительных подтверждений своей избранности, а следовательно, и возможности получения столь необходимой для них «психологической премии». Озабоченность проблемой спасения души перевешивала всё остальное.

Утверждение мирского аскетизма имело непредвиденные экономические последствия. Как отмечает Вебер, два наиболее эффективных, проверенных аскетических средства — это труд и отказ от потребления [Вебер 1990: 198]. С одной стороны, мирская аскеза протестантизма поощряла неутомимый, постоянный, систематический профессиональный труд среди работников и неустанное стремление к наживе среди предпринимателей, поскольку только так им удавалось убеждаться в собственной избранности [Вебер 1990: 198]. С другой стороны, она «со всей решительностью отвергала непосредственное наслаждение богатством и стремилась сократить потребление», то есть поощряла наращивание сбережений [Вебер 1990: 197]. Неизбежным результатом такого сочетания — роста доходов с ростом бережливости — становилось активное накопление капитала, служившее «мотором» экономического прогресса.

Итак, мы прошли всю цепочку веберовских аргументов: от религиозной экзегезы до экономической истории, от доктрины предопределения до подъёма капитализма. Здесь следует подчеркнуть один исключительно важный для Вебера момент, который с трудом воспринимался многими комментаторами: положительное влияние аскетического протестантизма на развитие экономики было *непредвиденным* следствием его возникновения и распространения [Вебер 1990: 105]. Такой результат не входил в замыслы самих протестантских богословов и проповедников и, более того, являлся крайне нежелательным с их точки зрения, поскольку «богатство как таковое таит в себе страшную опасность, искушения

¹³ «Мирской аскет по своей природе — прирождённый профессионал, не задающийся вопросом о конечном смысле своих занятий в миру и считающий это ненужным, ведь ответственность за мир несёт не он, а Бог, а ему самому достаточно сознания, что своими рациональными действиями он выполняет волю Божью» [Вебер 2017: 187].

его безграничны», а стремление к нему не только бессмысленно, но и нравственно предосудительно [Вебер 1990: 185].

Здесь, настаивает Вебер, следует чётко разграничивать два аспекта — религиозную догму и жизненную практику, формальные предписания и реальные стимулы. В своих поучениях пуританские проповедники осуждали наживу, богатство, накопление капитала, деньги, торговлю, ростовщичество не менее, а может быть и более, сурово, чем католические или лютеранские. Однако «психологическую премию» в виде уверенности в спасении души приверженцы аскетического протестантизма получали за методически-рациональное поведение, ориентированное на достижение экономического успеха. Против такой действенной награды любые проповеди с осуждением «мамонизма» были бессильны. Как подчёркивает Вебер, лишь постольку, поскольку религиозная этика «имплантирует» в сознание людей определённую систему стимулов, ей удастся менять их поведение, в том числе и их хозяйственную практику [Вебер 1990: 116].

Этот важнейший пункт рассуждений Вебера не был в должной мере понят большинством его критиков. Пытаясь опровергнуть Тезис о положительной связи протестантской этики с экономическим прогрессом, они ссылались на многочисленные документальные свидетельства резко отрицательного отношения к «мамонизму» пуританских авторов и значительно более терпимого отношения к нему католических авторов. Однако такие возражения бьют мимо цели. С точки зрения Вебера, словесные осуждения ничего не доказывают. Он сам с готовностью признавал «антикапиталистический» настрой многих приверженцев аскетического протестантизма: «Из пуританской литературы можно извлечь любое количество примеров того, как осуждалась жажда богатства и материальных благ и противопоставить их значительно более наивной по своему характеру этической литературе средневековья» [Вебер 1990: 186]. Ключевой «теологический» вопрос состоит в том, порождала или не порождала протестантская этика стимулы, которые направляли бы экономическую активность в «капиталистическое» русло, но именно он чаще всего выпадал из поля зрения критиков.

Едва ли не первая развёрнутая попытка поставить под сомнение адекватность самой веберовской экзегезы была предпринята лишь на рубеже 1980–1990-х гг. канадским социологом Р. Маккинном [MacKinnon 1988a; 1988b; 1994; 1995]. По его мнению, теологические изыскания Вебера практически полностью несостоятельны: его Тезис покоится на искажённом прочтении религиозных текстов, несущих «посыл, который дискредитирует его собственные цели»; предпринимаемые в «Протестантской этике» попытки экзегезы «идут наперекор реальности, и, чтобы подкрепить их, Вебер задействует фактические ошибки и ловкость рук»; «его тщетные усилия в этом направлении отмечены непониманием богословской терминологии, её безграмотным употреблением, перечёркивающим весь его замысел, возникающими отсюда непоследовательностью и противоречиями и, что менее извинительно, трюкачеством, когда его аргументация наталкивается на свидетельства, которые с нею не согласуются» [MacKinnon 1988a: 178–181].

Экзегеза Вебера дважды ошибочна. Во-первых, он не заметил, что при переходе от Кальвина к его «эпигонам» идея предопределения уходит резко в тень, так что ни о каком психологическом напряжении, которое бы она порождала, и соответственно ни о какой потребности в снятии этого напряжения говорить уже не приходится. Во-вторых, он превратно истолковал понятие «добрых дел»: рассуждая о них, кальвинисты, подобно представителям других христианских деноминаций, имели в виду труды духовные, а не мирские. Отметим, что любого из двух этих пунктов вполне достаточно, чтобы обрушить всю веберовскую конструкцию.

Маккинн согласен с Вебером, что исходная доктрина предопределения должна была породить у верующих неизбывное психологическое напряжение: Бог Кальвина — всеведущее мстительное су-

щество, которое исходя только из Ему самому известных причин предопределило большую часть человечества к проклятию и лишь меньшую — к спасению. Из-за абсолютной трансцендентности Бога проникнуть в его тайный замысел невозможно, и, более того, как учил Кальвин, человек не должен даже пытаться угадать, какое именно решение относительно него было принято. Неопределённость здесь неизбежна и непреодолима: человеку остается только верить в своё избранничество, не имея на то никаких — ни внешних, ни внутренних — свидетельств и подтверждений.

Но дальше представления Вебера и Маккиннона расходятся. Вебер полагал, что в позднейшей кальвинистской догматике учение о предопределении было сохранено в полной неприкосновенности. Однако пастырская литература не могла не отреагировать на крик души со стороны паствы и бросила ей спасательный круг, указав частичный выход из создавшегося экзистенциального тупика, а именно — предложив проверить избранность каждого исходя из его успехов в мирском призвании.

Здесь, по мнению Маккиннона, экзегеза Вебера обнаруживает свою тенденциозность и искусственность. В посткальвиновский период радикальные изменения произошли не только в душеспасительной практике, но и, что важнее, в самом вероучении. Сначала в пастырской литературе 1590-х гг., а затем и в догматике XVII века учение о предопределении выхолащивается и приобретает сугубо символическое значение. Появляются предупреждения верующим, что к этой «таинственной доктрине» следует относиться с крайней осторожностью [MacKinnon 1994]. На первый план выходит «теология завета» (*covenant theology*), ядро которой составляет идея договора между Богом и верующим: взаимодействие между ними начинается мыслиться по образцу бизнес-контракта, когда Бог берёт на себя определённые обязательства по отношению к избраннику, если тот, в свою очередь, готов выполнять свои обязательства по отношению к Богу. В результате отношения между Богом и верующим перестают быть односторонними и становятся двусторонними, а значит, намного более постижимыми, предсказуемыми и комфортными. Идея «небесного контракта» фактически передаёт судьбу человека в его собственные руки: решающим фактором оказывается его воля к вере, его желание обрести спасение.

Как учит теология завета, в рамках «небесного контракта» верующий при должном исполнении заповедей может получить абсолютно достоверное знание о собственном религиозном статусе — «безошибочную гарантию» (*infallible assurance*) своего избранничества: «Те, кто верит в Господа Иисуса, кто искренне любит его и кто старается с чистой совестью ходить перед ним, могут в этой жизни обрести уверенность (*be assured*) в том, что они пребывают в состоянии благодати» [MacKinnon 1995: 220]. Более того, знаки избранничества могут проявляться и становиться зримыми не только самому человеку, но и окружающим [MacKinnon 1994: 592]. Долг каждого — прилагать все возможные усилия к тому, чтобы сделать своё призвание и свою избранность несомненными (*sure*) и явленными (*visible*) [MacKinnon 1994: 592]. В качестве средств, с помощью которых человек может безошибочно установить свою избранность и получить абсолютную гарантию спасения, теология завета называет интроспекцию и добрые дела: верующие «должны прилежно пытаться определить, на какие добрые дела Господь указал в Его слове, и затем всеми силами стараться все их исполнять» [MacKinnon 1995: 220].

При этом сами «добрые дела» понимаются совершенно не так, как это предполагает веберовская экзегеза, где они, напомним, однозначно связываются с усердным трудом в рамках избранной профессии. В текстах кальвинистских богословов и проповедников проводится строгое разграничение между двумя видами призвания — духовным, небесным, вечным и мирским, земным, временным. «Добрыми делами» можно считать только то, что совершалось Им и Его святым словом, и ничто больше [MacKinnon 1995: 221]. Соответственно есть духовная деятельность, которая имеет искупительное значение и участие в которой — долг каждого христианина; и есть мирская деятельность, участие в которой не имеет отношения к спасению и которая охватывает всё, что в Писании и не предписано, и не запрещено.

С религиозной точки зрения такая деятельность, по сути, нейтральна. Однако на практике земное призвание может становиться помехой для небесного. Мирские дела являются источником двойной опасности: если человек уделяет им слишком мало времени и сил, у него развивается лень, но если он уделяет им слишком много времени и сил, это отвлекает его от выполнения духовных обязанностей. Как говорил Кальвин, мы становимся богаты добрыми делами, когда проявляем безразличие к земному богатству [MacKinnon 1994: 593]. В этом контексте Маккиннотт ссылается на одного из самых знаменитых пуританских проповедников XVII века Р. Бакстера (1615–1691): «Выбирай то занятие или призвание, в котором ты можешь быть более всего угоден Богу. Выбирай не то, в котором ты сможешь снискать наибольший почёт, а то, в котором ты сможешь сделать более всего добра и сможешь надёжнее всего избегать греха» [MacKinnon 1995: 222]¹⁴.

По словам Маккиннотта, теология завета «вдохнула новую жизнь в идею добрых дел, санкционировала поиск свидетельств избранности с помощью интроспекции, предоставила избранным безошибочную гарантию их избранности и сделала её зримой для них» [MacKinnon 1994: 591]. При контрактных отношениях с Богом, при достижимости абсолютного знания о своей избранности и при ключевом значении духовной, а не мирской деятельности от веберовского Тезиса не остаётся практически ничего. Критика Маккиннотта оказывается для него абсолютно разрушительной: если с помощью интроспекции и добрых дел кальвинист мог рассчитывать на обретение абсолютной уверенности в своей предназначённости к спасению, то он не должен был постоянно пребывать в состоянии страха и трепета; если неустранимое психологическое напряжение отсутствовало, то незачем было предпринимать усилия по его снятию; если добрые дела, порождая уверенность в спасении, не имели ничего общего с земными трудами, то тогда не могло возникать стимулов, которые подталкивали бы верующих к трудоголизму и погоне за прибылью; если трудоголизм и погоня за прибылью не имели места, то отсутствовали связанные с протестантской этикой факторы, которые могли бы способствовать развитию капитализма; наконец, если всё это так, то, значит, пуританизм не принёс никаких уникальных этических норм, которые не были бы известны другим религиям.

Естественно, критика Маккиннотта не могла не вызвать контркритики со стороны верных веберовцев. С фронтальной атакой выступил Д. Зарет [Zaret 1992; 1995]. Как и следовало ожидать, Маккиннотт был обвинён в искажении веберовских взглядов, а предложенная им интерпретация кальвинизма была с негодованием отвергнута. Основные возражения Зарета: критика Маккиннотта строится на вырванных из контекста цитатах, что методологически неприемлемо; кальвинизм никогда не отказывался от доктрины предопределения, а в некоторых отношениях пуританские проповедники были даже большими кальвинистами, чем сам Кальвин; преуменьшая элементы волюнтаризма у самого Кальвина, Маккиннотт в то же время преуменьшает элементы детерминизма у его «эпигонов», так что нет оснований говорить о каком-либо резком сломе при переходе от первого ко вторым; теология завета представляет собой сложное переплетение мотивов волюнтаризма и детерминизма, но Маккиннотт видит лишь первую её половину и игнорирует вторую; он пытается представить теологию завета в виде стройного, внутренне непротиворечивого учения, тогда как на самом деле это амбивалентное, полное нестыкровок идеологическое образование; Маккиннотт ставит себя в нелепое положение, когда отрицает наличие противоречий у кальвинистов XVI–XVII веков, но находит массу противоречий у Вебера¹⁵; хотя пурит-

¹⁴ Одним из ярких примеров логической непоследовательности Вебера служат как раз его комментарии к Бакстеру, которого он цитирует в «Протестантской этике» чаще, чем любого другого автора. Вебер признаёт, что Бакстер фактически отказался от идеи «двойного декрета», иными словами — от доктрины предопределения [Вебер 1990: 217, 248]. Но это признание несколько не мешает ему продолжать ссылаться на высказывания Бакстера для иллюстрации того, как доктрина предопределения влияла на экономическое поведение верующих.

¹⁵ На самом деле речь у Маккиннотта идёт не о логических неувязках, а о поведенческом неправдоподобии веберовской аргументации. Если смотреть на ситуацию глазами верующих, то всё вроде бы в порядке: столкнувшись с дилеммой, следовать наставлениям проповедников или же обрести знание своей будущей судьбы, они выбирают второе. Но самим

танские проповедники чаще говорили о духовном, а не о мирском призвании, нельзя не замечать их попыток одухотворить практическую деятельность [Zaret 1992; 1995]. Кроме того, на материале личных документов, относящихся к XVII веку, Зарет показывает, какие мучительные переживания испытывали люди той эпохи (скажем, О. Кромвель), пытаясь разгадать свою будущую судьбу [Zaret 1995]. Таким образом, все основные пункты веберовской схемы — с большими или меньшими оговорками — остаются в силе.

Хотя неспециалист (не теолог?) не может быть арбитром в этом споре, всё же с позиции здравого смысла подход Маккиннона выглядит более предпочтительно. Во-первых, если кого и следовало бы обвинять в избирательном подходе и вырывании цитат из контекста, так это прежде всего самого Вебера. Даже если согласиться с интерпретацией Зарета, всё равно получается, что в «Протестантской этике» Вебер целиком проигнорировал всю «волютаристскую половину» пуританизма. Во-вторых, Вебер сам писал о «существенном изменении», произошедшем при переходе от Кальвина к его «эпигонам», хотя и полагал, что оно затронуло не догматику, а только пастырскую практику. В-третьих, экзегеза Вебера полностью игнорирует идею договора с Богом, которая уравнивала, а при определённых условиях могла вообще отменять (как, например, в случае с Бакстером) идею предопределения. В-четвёртых, ему практически нечего возразить на предложенную Маккинноном антивеберовскую трактовку добрых дел [MacKinnon 1994]¹⁶.

Наконец, ссылки Зарета на личный духовный опыт пуритан XVII века сами по себе также ничего не доказывают. Религиозные сомнения известны представителям любых эпох и любых вероисповеданий: ключевой вопрос — их психологическая окраска. Пусть даже Зарет прав, и в теологии завета доктрина предопределения не превратилась всего лишь в «ширму», как полагает Маккиннон. Но одно дело — испытывать религиозные сомнения, зная, что никаких шансов узнать свою будущую судьбу нет и от тебя ничего не зависит, и другое — испытывать их, зная, что существует возможность узнать её с абсолютной достоверностью и всё зависит только от тебя. Во втором случае нет той безысходности и той потребности в маниакальном коллекционировании внешних знаков избранничества, которые есть в первом. Зарет, по справедливому замечанию Маккиннона, просто-напросто не пытается поставить себя на место верующего [MacKinnon 1994].

Чтобы пояснить, как в кальвинизме могли уживаться принципы детерминизма и волютаризма, Зарет ссылается на пример марксизма, который тоже совмещает в себе, казалось бы, несовместимые идеи — объективных законов истории, с одной стороны, и революционного активизма, с другой, и они тоже находятся друг с другом в чрезвычайно сложных и противоречивых («диалектических») отношениях [Zaret 1992]. Но это аналогия неудачная (неудачная — для самого Зарета). Не нужно быть глубоким знатоком марксизма, чтобы признать, что, скажем, теории Э. Бернштейна и теории В. Ленина предлагают принципиально разные картины мира.

(Окончание в следующем номере журнала)

протестантским проповедникам Вебер, по существу, вменяет шизофреническое раздвоение: сегодня они рассказывают пастве о том, что нельзя служить одновременно Богу и Мамоне и мирские дела отвлекают от дел духовных, а завтра рассказывают ей о том, что только через мирской успех можно узнать, предназначен ты к вечной жизни или к вечной смерти. Психологически ситуация совершенно непредставима. Этот центральный пункт маккинновской критики был Заретом проигнорирован или же просто не понят.

¹⁶ У веберовской экзегезы имеется ещё одна странная «теологическая» лакуна, не отмеченная Маккинноном. Возводя этику мирской аскезы к кальвинистскому учению о предопределении, Вебер, как мы видели, приписывает её также целому ряду протестантских сект, не разделявших этого учения. Каким образом носителями подобной этики могли оказываться представители сект, генетически никак не связанных с кальвинизмом, остаётся неясным. Что ещё сверх и помимо доктрины предопределения могло быть её источником и основой?

Литература

- Вебер М. 1924. *История хозяйства*. Петроград: Наука и школа.
- Вебер М. 1990. Протестантская этика и дух капитализма. В кн.: Вебер М. *Избранные произведения*. М.: Прогресс; 44–347.
- Вебер М. 2001. *История хозяйства. Город*. М.: Канон-Пресс.
- Вебер М. 2016. *Хозяйство и общество. Социология*. М.: Изд. дом ВШЭ.
- Вебер М. 2017. *Хозяйство и общество. Общности*. М.: Изд. дом ВШЭ.
- Зомбарт В. 1904. *Современный капитализм*. М.: Типолитография Т-ва И. Н. Кушнерев и К⁰.
- Braudel F. 1977. *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- Delacroix J. 1995. Review of «Religion and Economic Action», by Kurt Samuelsson. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 34 (1): 126–127.
- Giddens A. 2001. Introduction. In: Weber M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Transl. by T. Parsons. London; New York: Routledge; vii–xxiv.
- Gorski Ph. S. 2005. The Little Divergence: The Protestant Reformation and Economic Hegemony in Early Modern Europe. In: Swatos W. H., Jr, Kaelber L. (eds). *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*. London: Taylor and Francis; 165–190.
- Iannaccone L. R. 1998. Introduction to the Economics of Religion. *Journal of Economic Literature*. 36 (3): 1465–1496.
- Kaelber L. 2005. Rational Capitalism, Traditionalism, and Adventure Capitalism: New Research on the Weber Thesis. In: Swatos W. H., Jr, Kaelber L. (eds). *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*. Ed. by W. H. Swatos, Jr, L. Kaelber. London: Taylor and Francis; 139–263.
- Kalberg S. 2002. Introduction to «The Protestant Ethic». In: Weber M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Los Angeles: Roxbury Publishing Company; xi–lxxvi.
- Lehmann H. 2005. Friends and Foes: The Formation and Consolidation of the «Protestant Ethic» Thesis. In: Swatos W. H., Jr, Kaelber L. (eds) *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*. London: Taylor and Francis; 1–22.
- McCloskey D. 2017. *The Great Enrichment Was Built on Ideas, Not Capital*. URL: <https://fee.org/articles/the-great-enrichment-was-built-on-ideas-not-capital/>
- MacKinnon M. H. 1988a. Calvinism and the Infallible Assurance of Grace: The Weber Thesis Reconsidered. *British Journal of Sociology*. 39 (2): 143–177.
- MacKinnon M. H. 1988b. Weber's Exploration of Calvinism: The Undiscovered Provenance of Capitalism. *British Journal of Sociology*. 39 (2): 178–210.

- MacKinnon M. H. 1994. Believer Selectivity in Calvin and Calvinism. *British Journal of Sociology*. 45 (4): 586–595.
- MacKinnon M. H. 1995. The Longevity of the Thesis: A Critique of the Critics. In: Lehmann H., Roth G. (eds) *Weber's «Protestant Ethic»: Origins, Evidence, Contexts*. Publications of the German Historical Institute. Revised Edition. Washington, DC: Cambridge University Press. 211–243.
- Stark R. 2004. Putting an End to Ancestor Worship. SSSR Presidential Address. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 43 (4): 465–475.
- Weber M. 1947. Social Psychology of the World Religions. In: Gerth H. H., Wright Mills C. (eds) *From Max Weber: Essays in Sociology*. New York: Oxford University Press; 267–301.
- Weber M. 2001. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Transl. T. Parsons. London; New York: Routledge.
- Weber M. 2002. A Final Rebuttal of Rachfahl's Critique of the «Spirit of Capitalism». In: Weber M. *The Protestant Ethic and the «Spirit» of Capitalism and Other Writings*. Ed. by P. Baehr, G. C. Wells. New York: Penguin; 425–494.
- Zaret D. 1992. Calvin, Covenant Theology, and the Weber Thesis. *British Journal of Sociology*. 43 (3): 369–391.
- Zaret D. 1995. The Use and Abuse of Textual Data. In: Lehmann H., Roth G. (eds) *Weber's «Protestant Ethic»: Origins, Evidence, Contexts*. Publications of the German Historical Institute. Revised Edition. Washington, DC: Cambridge University Press; 245–272.

NEW TEXTS

Rostislav I. Kapeliushnikov

Weber's Hypnosis

Notes on "The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism"

Part I

KAPELIUSHNIKOV, Rostislav I. —

Corresponding Member of the Russian Academy of Sciences; Doctor of Economic Sciences; Chief Researcher, Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations of the Russian Academy of Sciences; Deputy Director, the Centre for Labour Market Studies, the National Research University Higher School of Economics. Address: 23 Profsoyuznaya str., Moscow, 119034, Russian Federation.

Email: rostis@hse.ru

Abstract

This paper is the first of a two-part critical essay on the discursive methods used by great German sociologist Max Weber in his classic study on the relationship between economy and religion "The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism" (1904–1905). The author examines in detail the place of modern (rational) capitalism in Weber's general taxonomy of the various historical forms of economic organization and describes its major differences from alternative types of capitalism, for example, political, booty or robber, and adventure capitalism. Another important issue also discussed in the paper is the relationship between two central Weberian concepts: protestant ethics and the spirit of capitalism. The author shows that Weber's authentic thesis on the genesis of modern capitalism was fatally misinterpreted by almost all of his critics. Special attention is paid to the religious exegetics provided by Weber in his work. A key point in his theological exercises was a notion of "psychological premium" that adherents of ascetic Protestantism obtained if they achieved success in their

worldly activities, such as occupational careers or profit-seeking. In their eyes this signaled that they were destined by God to salvation and thus relieved the burden of religious doubts associated with the absolute incomprehensibility of God's plans. In such a way Weber explained how Protestantism might become an engine of modern capitalism. However, Weber's exegetics of religious texts was subject to devastating criticism by Canadian sociologist R. MacKinnon who demonstrated Weber's deep theological illiteracy. Counter-criticism with a defense of the Weberian analytical scheme was provided by American sociologist D. Zaret. Commenting on this discussion, the author concludes that the arguments of Weber's critics are much more convincing since his exegetics of religious texts seem to be at best partially, and at worst totally, incorrect. This implies that the pivotal thesis of "The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism" of Protestantism as a launching pad for modern capitalism is devoid of solid behavioral foundations.

Keywords: Weber; Protestantism; "spirit of capitalism"; Germany; economic history; industrial revolution; discursive practices.

References

- Braudel F. (1977) *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*, Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- Delacroix J. (1995) Review of "Religion and Economic Action", by Kurt Samuelsson. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 34, no 1, pp. 126–127.

- Giddens A. (2001) Introduction. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (M. Weber). Transl. by T. Parsons, London; New York: Routledge, pp. vii–xxiv.
- Gorski Ph. S. (2005) The Little Divergence: The Protestant Reformation and Economic Hegemony in Early Modern Europe. *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis* (eds. W. H. Swatos, Jr, L. Kaelber), London: Taylor and Francis, pp. 165–190.
- Iannaccone L. R. (1998) Introduction to the Economics of Religion. *Journal of Economic Literature*, vol. 36, no 3, pp. 1465–1496.
- Kaelber L. (2005) Rational Capitalism, Traditionalism, and Adventure Capitalism: New Research on the Weber Thesis. *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis* (eds. W. H. Swatos, Jr, L. Kaelber), London: Taylor and Francis, pp. 139–263.
- Kalberg S. (2002) Introduction to “The Protestant Ethic”. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (M. Weber), Los Angeles: Roxbury Publishing Company, pp. xi–lxxvi.
- Lehmann H. (2005) Friends and Foes: The Formation and Consolidation of the “Protestant Ethic” Thesis. *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis* (eds. W. H. Swatos, Jr, L. Kaelber), London: Taylor and Francis, pp. 1–22.
- McCloskey D. (2017) The Great Enrichment Was Built on Ideas, Not Capital Available at: <https://fee.org/articles/the-great-enrichment-was-built-on-ideas-not-capital/> (accessed 15 January 2018).
- MacKinnon M. H. (1988a) Calvinism and the Infallible Assurance of Grace: The Weber Thesis Reconsidered. *British Journal of Sociology*, vol. 39, no 2, pp. 143–177.
- MacKinnon M. H. (1988b) Weber’s Exploration of Calvinism: The Undiscovered Provenance of Capitalism. *British Journal of Sociology*, vol. 39, no 2, pp. 178–210.
- MacKinnon M. H. (1994) Believer Selectivity in Calvin and Calvinism. *British Journal of Sociology*, vol. 45, no 4, pp. 586–595.
- MacKinnon M. H. (1995) The Longevity of the Thesis: A Critique of the Critics. *Weber’s “Protestant Ethic”: Origins, Evidence, Contexts* (eds. H. Lehmann, G. Roth). Publications of the German Historical Institute. Revised Edition, Washington, DC: Cambridge University Press, pp. 211–243.
- Sombart W. (1904) *Sovremennyy Kapitalizm* [The Modern Capitalism], Moscow: Typolitographia N. Kushnerov&K⁰ (in Russian).
- Stark R. (2004) Putting an End to Ancestor Worship. SSSR Presidential Address. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 43, no 4, pp. 465–475.
- Weber M. (1924) *Istoriya Khoziaystva* [General Economic History], Petrograd: Nauka i Shkola (in Russian).
- Weber M. (1947) Social Psychology of the World Religions. *From Max Weber: Essays in Sociology* (eds. H. H. Gerth, C. Wright Mills), New York: Oxford University Press, pp. 267–301.
- Weber M. (1990) Protestantskaya Etika i Dukh Kapitalizma [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism]. *Izbrannye Proizvedeniya* [Selected Works], Moscow: Progress, pp. 44–347 (in Russian).

- Weber M. (2001a) *Istoriya Khoziaystva. Gorod* [General Economic History. Burg], Moscow: Canon-Press (in Russian).
- Weber M. (2001b) *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (transl. by T. Parsons), London; New York: Routledge.
- Weber M. (2002) A Final Rebuttal of Rachfahl's Critique of the "Spirit of Capitalism". *The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings* (eds. P. Baehr, G. C. Wells), New York: Penguin, pp. 425–494.
- Weber M. (2016) *Khoziaystvo i Obshchestvo. Sotsiologiya* [Economy and Society. Sociology], Moscow: HSE Publishing House (in Russian).
- Weber M. (2017) *Khoziaystvo i Obshchestvo. Obshchnosti* [Economy and Society. Collectivities], Moscow: HSE Publishing House (in Russian).
- Zaret D. (1992) Calvin, Covenant Theology, and the Weber Thesis. *British Journal of Sociology*, vol. 43, no 3, pp. 369–391.
- Zaret D. (1995) The Use and Abuse of Textual Data. *Weber's "Protestant Ethic": Origins, Evidence, Contexts* (eds. H. Lehmann, G. Roth). Publications of the German Historical Institute, Revised Edition, Washington, DC: Cambridge University Press, pp. 245–272.

Received: February 26, 2018

Citation: Kapeliushnikov R. I. (2018) Gipnoz Vebera. Zametki o "Protestantskoy ehtike i dukhe kapitalizma". CHast' I [Weber's Hypnosis. Notes on "The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism". Part I]. *Journal of Economic Sociology = Ekonomicheskaya sotsiologiya*, vol. 19, no 3, pp. 25–49. doi: 10.17323/1726-3247-2018-3-25-49