

УДК 1(091)

ИСТОРИЧЕСКИЙ ОПЫТ И ЕГО КОНЦЕПТУАЛИЗАЦИЯ В НАСЛЕДИИ МАКСА ВЕБЕРА¹

Д.Г. Кукарников

ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет», г. Воронеж

DOI: 10.26456/vtphilos/2020.3.304

В данной статье прослеживается процесс осуществления Максом Вебером синтеза теоретических представлений в различных областях социально-гуманитарного знания с целью обосновать собственную концепцию генезиса капитализма современного западного типа. Отталкиваясь от разрабатываемых им принципов понимающей социологии и общеметодологических оснований исторического знания философии неокантианства, Вебер в своей социологии религии прорабатывает вопрос о роли внеэкономических факторов в становлении капитализма, а именно о значении мотивации трудовой и предпринимательской деятельности, которую он находит прежде всего в религии. Разработанный общесоциологический аппарат понятий применяется им для анализа огромного массива конкретно-исторического материала, благодаря чему Веберу удалось переосмыслить наличный исторический опыт и сформировать оригинальную и плюралистическую по своему характеру философско-историческую концепцию. Его труды как в области философии и методологии, так и в области исторической социологии продолжают играть значимую роль в современной социальной теории.

***Ключевые слова:** исторический опыт, философия истории, понимающая социология, идеальный тип, рациональность, социальное действие, социология религии, индуизм, конфуцианство, даосизм, буддизм, хозяйственная этика, мирская аскеза, протестантская этика, «дух капитализма», тенденции исторического процесса.*

Теоретическое наследие Макса Вебера затрагивает множество фундаментальных проблем и по сей день неизменно привлекает внимание исследователей. Говорить о полностью сформированной и завершённой веберовской концепции вряд ли представляется возможным – его подход к науке носит принципиально открытый характер, и именно это во многом делает его труды столь притягательными. Вместе с тем многообразие осмысленного им конкретно-исторического материала, использование огромного массива данных о специфике развития различных культур и религий, соединённых в единое видение специфики исторического процесса в целом, позволяют, на наш взгляд, говорить о

¹ Статья выполнена при поддержке гранта РФФИ «Постклассическая западная философия истории: исторический опыт и постижение прошлого», № - 20-011-00406 - А.

том, что Веберу удалось концептуализировать разнонаправленный исторический опыт и сформулировать некие узловые точки, вокруг которых и разворачивается его исследование общества и которые обладают наибольшей теоретической значимостью.

Следует обратить внимание, что сама проблематика исторического опыта на протяжении достаточно долгого времени была и остаётся сегодня предметом весьма острых дискуссий. Полемика ведётся и относительно методологии исследования, и о понимании сущности исторического опыта, его объекта и субъекта, и о тех или иных философских основаниях в его осмыслении². Не вдаваясь в тонкости данных споров, отметим, что наше понимание данного феномена во многом совпадает с позицией Ю.Б. Костяковой. Исторический опыт находит своё выражение в определённых ориентациях, взглядах, стереотипах и установках; в широком смысле – это «опыт освоения людьми прошлого, нашедший своё отображение в различных источниках и результатах человеческой деятельности... На его основе исследователь имеет возможность реконструировать события, строить умозаключения, предположения, версии, прогнозы и т. д.» [7, с. 104]. При этом не следует подменять исторический опыт простой совокупностью знаний о прошлом или опытом прошлого (персональным, коллективным, культурным, профессиональным).

В данной статье основным предметом нашего интереса выступает осуществление Максом Вебером процесса синтеза разнородных теоретических представлений в областях общей социологии, исторической науки, социологии религии, социологии власти, политэкономии и истории культуры, в результате чего, по его мнению, возникает особый исторический феномен – капитализм современного западного типа. Сам Вебер всегда стремился дистанцироваться от философии, полагая, что философская спекуляция не может служить методологической базой эмпирических наук о культуре, так как не может гарантировать объективности исследования. Он полагал, что постичь исторический процесс во всём его многообразии возможно только с точки зрения социального действия индивида и его решающих мотивирующих элементов на основе принципов разрабатываемой им понимающей социологии. Признавая

² Анкерсмит Ф.Р. Возвышенный исторический опыт. М.: Европа, 2007. 612 с.; Дёмин И.В. Сравнительный анализ трактовок исторического опыта у Ф. Анкерсмита и Г.-Г. Гадамера // *Философия и культура*. 2014. № 3. С. 391–400; Зверева Г.И. Понятие «исторический опыт» в «новой философии истории» // *Теоретические проблемы исторических исследований*. М.: МГУ, 1999. Вып. 2. С. 104–117; Костякова Ю.Б. Исторический опыт: от понимания сущности к определению термина // *Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики*. Тамбов: Грамота, 2012. № 12 (26): в 3 ч. Ч. II. С. 98–105; Кукарцева М.А. Вместо введения // Доманска Э. *Философия истории после постмодернизма* / пер. с англ. М.А. Кукарцевой. М.: Канон+ РООИ «Реабилитация», 2010. С. 7–26; Jay M. *Songs of Experience. Modern American and European Variation on a Universal Theme*. Berkeley; Los Angeles; London: University of California Press, 2004. 431 p.

существование социальных институтов в обществе, Вебер вместе с тем настаивал на том, что они должны пониматься как выражение человеческих действий и поступков, должны в конечном счёте сводиться к объяснимым действиям индивидов.

Под социальным действием Вебер понимает такое действие, которое несёт определённый субъективный смысл, т. е. не смысл эпохи в целом, а именно личностный смысл отдельного индивида, причём смысл, ориентированный на действия других людей: «Специфически важным для понимающей социологии является прежде всего поведение, которое, во-первых, по субъективно предполагаемому действующим лицом смыслу соотнесено с *поведением других* людей, во-вторых, *определено* также этим его осмысленным соотнесением и, в-третьих, может быть, исходя из этого (субъективно) предполагаемого смысла, понятно *объяснено*» [1, с. 497].

На формирование методологических оснований исторического знания в концепции Вебера существеннейшим образом повлияла философия неокантианства, что признаётся большинством исследователей его творчества (подр. см.: [8]). Разграничивая ценности и оценку, Вебер рассматривает ценности как характерные особенности определённой исторической эпохи, её интересы и установки. В целях выхода за пределы чисто эмпирического познания и осуществления более фундированного понимания исторического процесса он применяет новое понятие – «идеальный тип». Это – интерес эпохи, извлечённый из самой этой эпохи как исторической реальности, получивший теоретическую форму и служащий цели более глубокого познания той же исторической реальности. По мнению А.И. Неусыхина, идеальный тип есть «орудие познания исторической действительности, взятое из неё самой» [10, с. 644].

Вебер считает, что осуществление социологического анализа истории предполагает необходимость принимать во внимание субъективный опыт людей, традиции и специфику культуры. Исходя из этого, в собственной социологии религии и анализе отношений власти он стремился исследовать данные вопросы в сравнительно-исторической перспективе. Своими предварительными результатами и выводами он пользовался для построения общесоциологического аппарата понятий, функцией которого было, собственно, облегчение работы с собранным им необъятным материалом для исследований. Поэтому теория у Вебера всегда прямо взаимодействует с эмпирическим опытом. Но социология как форма науки, со всеми своими категориями и понятийными схемами, не является для него самоцелью – сами по себе абстракции не представляют абсолютно никакой ценности. Только в непосредственном контакте с конкретно-историческим материалом социологические понятия приобретают смысл и выраженное содержание. Но Вебер хотел пойти ещё дальше в направлении исторической конкретности. По его мнению, социология должна служить историческому анализу взаимодействия между действующими индивидами и обще-

ственными условиями, в которых их действия осуществляются. В свою очередь, результаты анализа должны быть связаны с практической потребностью определённого времени в получении знаний о различных альтернативах действий и в критическом освещении возможностей выбора. Учёный может внести свой вклад в практическую политику, не диктуя её, но анализируя средства, которые могут привести к желательным целям. Для Вебера этого было более чем достаточно, именно такого рода историко-эмпирическую направленность социологии он поддерживал.

Довольно часто в научной литературе можно встретить сравнение двух фигур – К. Маркса и М. Вебера. Действительно, у этих выдающихся немецких учёных много общего (но вместе с тем в решении многих фундаментальных проблем они кардинально расходятся). Их объединяет единый интерес в общей направленности исследований: наиболее известная работа Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» посвящена тому же, что и «Капитал» Маркса – проблеме генезиса капитализма в Европе. Буржуазный промышленный капитализм сложился лишь в XIX в., хотя простое получение прибыли (абстрактный капитализм) существовало уже в древности. Почему и под воздействием каких факторов произошло становление европейского капитализма?

Маркс дал ответ, суть которого состоит в признании решающей роли экономики в развитии общества в целом и в определении его перспектив (теория общественно-экономических формаций), за что, кстати, нередко подвергался обвинениям в «экономическом детерминизме». (Данная критика не может быть признана вполне справедливой – достаточно вспомнить марксистский тезис об активном воздействии надстройки на развитие экономического базиса. Ф. Энгельс в известном письме Йозефу Блоху от 21–22 сентября 1890 г. прямо пишет в данной связи: «...согласно материалистическому пониманию истории в историческом процессе определяющим моментом в конечном счёте является производство и воспроизводство действительной жизни. Ни я, ни Маркс большего никогда не утверждали. Если же кто-нибудь искажает это положение в том смысле, что экономический момент является будто единственно определяющим моментом, то он превращает это утверждение в ничего не говорящую, абстрактную, бессмысленную фразу. Экономическое положение – это базис, но на ход исторической борьбы также оказывают влияние и во многих случаях определяют преимущественно форму её различные моменты надстройки: политические формы классовой борьбы и её результаты – государственный строй, установленный победившим классом после выигранного сражения, и т. п., правовые формы и даже отражение всех этих действительных битв в мозгу участников, политические, юридические, философские теории, религиозные воззрения и их дальнейшее развитие в систему догм. Существует взаимодействие всех этих моментов...» [12, с. 496–497]). Таким образом, согласно марксистской версии, экономические отношения являются определяющими лишь «в конечном счёте».

Вебер же подошёл к решению проблемы генезиса капитализма с другой стороны, впервые сформулировав вопрос о роли социокультурных факторов в данном процессе. В «Протестантской этике...» он ставит его предельно широко: в какой форме «идеи» вообще оказывают воздействие на ход исторического развития [2, с. 105]? Его ответ таков: на ход социального развития огромное воздействие оказывает религия как носитель ценностей, а следовательно, и этических норм. Во многом определяющее воздействие религии в общественном развитии обусловлено тем, что религия представляет собой тонкую систему ценностей и смыслов, мотивирующих и оправдывающих поведение людей. Конечно, сказанное не означает, что Вебер недооценивает воздействие экономических причин на процесс становления капитализма: скорее, он пытается нащупать своего рода баланс между материальными и духовными факторами с тем, чтобы «попытаться выяснить, в какой мере содержание современной культуры в его историческом развитии следует сводить к религиозным мотивам и в какой мере к мотивам другого рода» [2, с. 107].

Вебера прежде всего интересует именно мотивация трудовой и предпринимательской деятельности, которая способствовала становлению современного капитализма, и главное место в ней отводится религии. Поэтому изучение проблематики исторического опыта в его работах, помимо анализа общих методологических оснований концепции, с необходимостью обращает нас к теоретическим принципам рассмотрения религии (социологии религии) и анализу религиозно-этических предпосылок капиталистического хозяйства. Раскрытию влияния религии на характер социально-экономического развития посвящён ряд фундаментальных исследований Вебера: «Протестантская этика и дух капитализма» (1904–1905), «Конфуцианство и даосизм» (1913–1915), «Индуизм и буддизм» (1916–1917), «Хозяйственная этика мировых религий: Сравнительные исследования по социологии религии» (1904–1919). Нас в его работах будет интересовать не детальный и скрупулёзный анализ особенностей протестантизма, иудаизма, конфуцианства и даосизма, индуизма и буддизма, получивших достаточно широкое и глубокое освещение в научной литературе³, а то, каким образом Веберу удалось синтезировать столь разнообразный исторический и религиоведческий материал в единую концепцию, остающуюся привлекательной для исследователей и сто лет спустя, заставляющую каждое новое поколение по-новому интерпретировать его наследие.

³ Гайденок П.П., Давыдов Ю.В. История и рациональность: социология М. Вебера и веберовский ренессанс. М.: Политиздат, 1991; Зарубина Н.Н. Современная вебериана о роли индуизма и буддизма в хозяйственной жизни // Культурные и литературные процессы в странах Востока. М.: Наука, 1987; Патрушев А.И. Расколдованный мир Макса Вебера. М.: Изд-во Моск. ун-та, 1992; Schluchter W. Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Kultur und Werttheorie, 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.

Вебер, как один из основоположников «понимающей» (интерпретативной) социологии, обращается к религиозной детерминации экономического развития, во многом определившей, по его мнению, основные векторы развития исторического процесса в целом. Он исходит из того, что именно религиозная вера определяет пути решения вопроса о смысле жизни, мировоззрение человека. При этом Вебер подчёркивает, что ни одна хозяйственная этика не была детерминирована лишь религиозно. Она обладает некоей – в основном определяемой экономико-географическими и историческими данностями – степенью автономии по отношению ко всем установкам к миру, обусловленным религиозными и иными «внутренними» моментами. Но «одной из детерминант хозяйственной этики является религиозная обусловленность способа ведения жизни (*Lebensführung*). А сама она, – конечно, опять-таки внутри существующих географических, политических, социальных и национальных границ – испытывает сильное влияние экономических и политических факторов» [4, р. 3].

Вебер попытался выделить основополагающие элементы способа ведения жизни тех социальных слоёв, которые сильнее всего повлияли на практическую этику соответствующей религии и придали ей характерные черты, т. е. отличающие её от других религий и важные для хозяйственной этики. Рассматривая индивидуальный облик мировых религиозно-этических систем, Вебер предлагает их классификацию в соответствии с тем, какие социальные слои явились их главными носителями. В индуизме – это наследственная каста ведически образованных брахманов; в буддизме – странствующие нищенствующие монахи; в конфуцианстве – политические чиновники-бюрократы («мандарины»), светски-рациональные держатели кормлений; в исламе – воины-завоеватели, борцы за веру, покоряющие мир; в христианстве – бродячие ученики ремесленников.

Главным объектом изучения веберовской социологии религии является эволюция различных типов религиозных сообществ и религиозных верований, начиная с рассмотрения элементарных магических и оргиастических культов и заканчивая исследованием моральных оснований современных рационализированных всемирных религий. Решая проблему стадийного соотношения западных и восточных обществ, Вебер посредством компаративного анализа религий, характерных для соответствующих регионов, стремился прояснить как сущностные характеристики самого Запада, так и объяснить, почему капитализм современного типа возник именно в Европе, а не, к примеру, в Индии или в Китае. Фундаментом в его сравнительном рассмотрении религий (а в более широком смысле – культуры) выступают категория Бога и категория спасения, во многом вытекающая из представлений о Боге. По его мнению, именно представления о Боге, мире, человеке и его отношении к миру, специфические представления о сущности и путях спасения породили различные типы рационализации образа жизни (в том числе и отношение к хозяй-

ственному рационализму) в контексте трёх великих религиозно-культурных систем – протестантизма, индуизма и конфуцианства.

Согласно концепции М. Вебера, христианское понимание Бога принципиально отличается от аналогичных представлений индуизма. Так, христианский Бог – творец мира, т. е. Он старше мира и качественно отличается от своего творения. Все мировые законы также созданы Богом, но их действие на Творца не распространяется. Например, христианская агиография содержит немало описаний чудес, т. е. нарушений фундаментальных принципов земной жизни по Божьей воле (например, воскрешение мёртвых). Человек по отношению к Богу оказывается иной личностью – не производной от Него, а именно иной в том смысле, в каком статуя является иной по отношению к скульптору. Именно поэтому Бог и человек могут вступать во взаимодействие (например, молитва): оба субъекта реальны и имеют свободную волю, позволяющую вступать во взаимодействие или уклоняться от него. В индуизме же доминирует принцип эманации: абсолютной реальностью является только Брахман, а эмпирический мир оказывается производным от него в том смысле, в каком является производным от человека его сновидение. Законы, по которым живёт земной мир, рассматриваются в индуизме как нерушимые правила, не подлежащие пересмотру ни Брахманом, ни человеком. Статус человека в брахманизме оригинальный, но незавидный: личность не считается уникальной, и её персональное бытие практически иллюзорно. Благодаря учению о переселении душ, в индуизме укоренилось представление о вечности души, последовательно проживающей множество жизней. Все эти жизни равноценны в том плане, что ни одна из них по своему значению не является особенной. Получается, что душа вечна, но в каждой жизни она оказывается новой личностью; индуизму интересен не отдельный индивид, а, скорее, родовое (сущностное) понятие человечности.

Зародившийся в лоне индуизма буддизм можно метафорически назвать «индуистским протестантизмом», потому что в этой религиозно-философской конфессии появляется идея спасения. Будда Гаутама призывал своих последователей освободиться от бесконечной череды перерождений. Но сделать это можно лишь путём разрыва всех связей и привязанностей, которые соединяют человека с эмпирической жизнью. Таким образом, буддийское учение о спасении автоматически означает безразличие к социальной деятельности со всеми налагаемыми ею обязанностями и даруемыми ею преференциями. Французский исследователь П. Жане удачно отмечает эту особенность буддизма: «Трудно возвыситься в нравственном величии более, чем возвысился буддизм. Но подобно всякому религиозному учению, более занятому вечными благами, чем благами мирскими, буддизм, сколько мы можем судить по свидетельствам, почти вовсе оставил в стороне гражданские и практические

доблести, на которых зиждется порядок человеческих обществ; он произвёл святых, но никогда не подумал произвести граждан» [5, с. 46].

Китайскую религиозность М. Вебер ярко и интересно описывает в своей работе «Конфуцианство и даосизм», с которой начинается серия его публикаций «Хозяйственная этика мировых религий». В качестве традиционных китайских религий мыслитель рассматривает конфуцианство и даосизм, обращаясь к народным верованиям и дзен-буддизму лишь от случая к случаю. Такая избирательность не удивительна: ведь главная задача исследования М. Вебера – поиск причин, не позволивших рациональному капиталистическому развитию зародиться в традиционном китайском обществе. «Выявляя различия в развитии Запада и Средней империи применительно к духовной сфере и её специфическому влиянию на материальные и интеллектуальные интересы господствующих слоёв, Вебер стремился сформулировать те “мировоззренческие основы” китайской культуры, что резко контрастировали с его представлением о “западном рационализме”» [6, с. 108–109].

Конфуцианство не знает идеи Бога-творца, полагая, что космический порядок является вечным и неизменным. Общество рассматривается как часть этого порядка и живёт по тем же принципам, что и остальной мир. Учение Конфуция не испытывает по отношению к земному миру ни отстраненности, ни отрицания, воспринимая космический порядок как единственно возможный. Человек объявляется по природе своей добрым в том смысле, что он по самой своей сути вполне годится для жизни в земном мире и по факту своего существования не является для мира ни излишеством, ни проблемой. Злые и добрые люди отличаются друг от друга не естественным, а лишь степенью добродетели, которая сводится к неукоснительному следованию общественным нормам и обязанностям (от выполнения повинностей до соблюдения правил этикета).

По мысли Конфуция, добродетели можно научить точно так же, как и литературе: по классно-урочной системе, сочетающей назидания с личным примером. И общественные, и личные несчастья происходят исключительно потому, что люди случайно и нарочно отказываются от добродетели. Правда, причины для этого могут быть разными: не только своеволие, но и трудные материальные условия. В отличие от буддизма, конфуцианство не признаёт никакой иной реальности, кроме земной: «Древнекитайский ортодоксальный конфуцианец (в отличие от буддиста) совершал обряды ради своей посюсторонней судьбы – т. е. ради долгой жизни, детей и богатства. Он делал это ради блага самих предков лишь в незначительной мере, но никак не ради своей “потусторонней” судьбы...» [4, р. 32]. Поэтому конфуцианская этика представляет собой лишь приспособление к требованиям эмпирической реальности, без отсылок к чему-то надмирному.

В конфуцианстве, как и в индуизме, есть учение о самосовершенствовании человеческой личности, но понимание этого процесса в

Индии и Китае различно. Так, в индуизме личность совершенствует себя мистически, имея целью улучшить своё следующее перерождение. В буддизме самосовершенствование нацелено на отказ от перерождений. А вот китайское самосовершенствование в понимании Конфуция предполагает лишь органичное образование и знание светских ритуалов, правил приличия и т. д. Цель такого самосовершенствования – гармонизация личной и общественной жизни, которая является частным случаем мирового порядка. Как мировая гармония несёт счастье миру, так общественная гармония потенциально несёт счастье человеку. Поэтому задача совершенного индивида – поддерживать её.

Таким образом, в конфуцианстве нет идеи спасения. Вероятно, сама мысль о том, что от наличной реальности нужно каким-то способом уклоняться, была бы воспринята последователями Конфуция как измена индивида обществу. Ведь никакой другой жизни, кроме социальной, конфуцианство не знает и никаких ориентиров, кроме общественного благоденствия, индивиду предложить не может. Впрочем, такова специфика не только конфуцианства, но и других китайских религиозно-философских учений. Например, живший позже Конфуция китайский философ и политик Шан Ян открыто утверждал, что в основе общественного благоденствия лежит лишь повиновение младших старшим, а любая книжная премудрость этому мешает. Поэтому Шан Ян сделал предсказуемый, но неожиданный для философа вывод: «Красноречие и острый ум способствуют беспорядкам; ли (искусство. – Д. К.) и музыка способствуют распушенности нравов; доброта и человеколюбие – мать проступков; назначение и выдвижение на должности добродетельных людей – источник порока» [11, с. 127].

М. Вебер считал конфуцианство «чистейшим» типом восточной «политической» религии, полностью отказавшейся от идеи спасения и связанных с ней возможностей интеллектуального развития и образа жизни. Противоположностью таких религий выступает протестантизм аскетического типа, в котором этика спасения превращается в этику убеждения, предполагающую нацеленную на спасение мирскую аскезу. Именно на этой основе, по мысли Вебера, строится целостное протестантское видение жизни, сочетающее идеал спасения с социальной и экономической активностью, аскетизм – с рациональным освоением мира. Именно поэтому он сравнивал протестантизм с «политической» восточной религиозностью: оба они ориентируются на рациональное освоение мира, но добиваются совсем не одинаковых социально-институциональных и культурных результатов [16, с. 22].

По мысли М. Вебера, разграничительная линия между восточными религиями и западным протестантизмом проходит именно в области понимания спасения. Ведь конфуцианство, рассмотренное нами выше, не является единственной восточной религией. К примеру, Конфуций о спасении ничего не знал, а Будда Гаутама сформулировал ори-

гинальное сотериологическое учение. М. Вебер справедливо полагал, что именно в представлении о спасении выявляются содержащиеся в конкретном религиозно-философском учении представления о принципах и правилах отношения человека к наличному миру, способах, направлениях и целях его мирской (в том числе и хозяйственной) деятельности и т. д. Учение о спасении закладывает основы рационализации поведения индивида в мире, обуславливая тем самым и хозяйственную этику. А поскольку учения о спасении в западных и восточных религиях различаются, то различается и хозяйственная этика, производная от этих доктрин. Так, западный аскетический протестантизм породил этику капиталистического предпринимательства, а индуизм и буддизм стали источником вдохновения для хозяйственного консерватизма.

Для восточных религий (индуизма, буддизма) характерно отстранённое, незаинтересованное отношение человека к миру. Это не удивительно, ведь данные религии не считают человеческую личность уникальной, из чего следует, что человек не несёт ответственности ни за происходящие с ним события, ни за собственные действия и, в общем-то, по-настоящему не существует. Для западного протестантизма же характерна всеобъемлющая аскеза, дополняемая учением о предопределении к спасению. Протестант не хочет заслужить спасение, он скорее стремится получить свидетельство своей предопределённости к раю. А показателем этой избранности считается мирской успех, достигаемый благодаря добросовестному труду. При этом М. Вебер отдаёт себе отчёт в том, что христианских аскетических практик существует множество. Так, помимо мирской аскезы протестантов были и есть монастырская аскеза католических монахов (причём в каждом ордене она будет иметь особенный характер) и подвижнический аскетизм православных анахоретов. Но для исследователя важно не то, сколько существует видов аскезы, а какие из них встречаются чаще всего и имеют наибольшее число приверженцев [3, с. 209]. Тем более что М. Вебер исследовал не христианство вообще, а только европейский протестантизм Нового времени.

Мы не случайно упомянули о католическом и православном монашестве: по терминологии Вебера, такой подход к спасению называется «созерцательная мистика» (в противоположность протестантской «мирской аскезе»). Культивируемое православными и католическими монахами отношение к миру основывается на признании несовершенства и греховности сотворенного мира. Поэтому католический монах-бенедиктинец и православный инок-исихаст стремятся дистанцироваться от мирской жизни, но всё же не порывают с ней окончательно, так как ради монастырских нужд им всё-таки приходится и решать хозяйственные задачи, и взаимодействовать с мирянами. Например, западные бенедиктинские монастыри владели землями и крепостными крестьянами точно так же, как и светские сеньоры, хотя каждый монах лично ничем и никем не владел. В православной русской традиции монашества,

заложенной Феодосием Печерским, считалось, что монастырь может владеть землями и крестьянами, но не может ими управлять. Так, например, до XVI в. монастырскими сёлами по просьбе игуменов управляли администраторы-миряне.

Однако в центре исследования М. Вебера находится именно протестантская мирская аскеза, не признающая монастырских уставов и, следовательно, относящаяся ко всему миру так, как католические и православные монахи относятся к монастырю. Именно посредством своего рационального этического поведения *в миру* протестант пытается получить подтверждение собственной избранности или, если угодно, благодати: «Мирские порядки становятся для аскета, пребывающего в нём, объектом такого активного подтверждения, “призванием”, которое ему надлежит рационально “выполнить”» [3, с. 202]. Но положение протестанта в мире совсем не такое, как положение описанного выше последователя Конфуция. Протестант не считает эмпирический мир единственной реальностью и не ориентируется на общественную гармонию. Мирская деятельность, особенно в рамках профессии, воспринимается протестантом именно как «призвание», которому нужно неукоснительно следовать, но которым совсем не обязательно восхищаться. Мирская деятельность обретает сакральный характер, подобно монашескому подвижничеству в католицизме и православии, а её эмпирические результаты типа богатства и почёта оказываются как бы побочными. Для протестанта важен не их материальный потенциал, а в первую очередь символическое значение, ведь он воспринимает мирской успех как свидетельство Божьей благосклонности, богоугодности его экономической жизнедеятельности, переводя его в разряд сакральных действий.

М. Вебер неоднократно отмечает, что накопление капитала в его материальном виде, взятое само по себе, не является основой профессиональной деятельности протестантского негоцианта. Это не «скупой рыцарь», бессмысленно и бесплодно хранящий сокровища в подвале, и не восточный купец, окружающий себя роскошью по мере достатка. Протестант является поклонником размеренности, рациональной регламентации процесса обогащения. Можно сказать, что для него важен не столько результат, сколько сама деятельность, направленная на обогащение, подобно тому, как для православных и католических монахов важен процесс молитвы, а не количество прочитанных акафистов. Вся деятельность протестанта является ценностно-рациональной, поскольку она полностью подчинена идее спасения посредством аскетического служения Богу – независимо от того, идёт ли речь о профессиональной деятельности на рабочем месте, свободной торговле или о досуге [9, с. 15–16].

В предложенной Вебером на основе осуществлённого анализа и систематизации огромного историко-культурного материала концепции

довольно явно проявляются и его философско-исторические взгляды⁴. Но характеристика сущности этих взглядов различным образом интерпретируется современными социальными теоретиками: некоторые авторы полагают, что Вебер отстаивал позицию необратимости перехода к капитализму западного типа всех цивилизаций, другие, напротив, считают, что он придерживался идеи уникальности любого из конкретных социально-культурных образований, третьи характеризуют его взгляды как эволюционистские⁵. Многообразие позиций в прочтении Вебера связано, во-первых, с отсутствием в его наследии сочинений, непосредственно посвящённых исследованию развития всемирного исторического процесса как такового, а во-вторых, с противоречивостью общесоциологических и социально-исторических взглядов мыслителя.

Действительно, с одной стороны, он отказывается от поиска общих закономерностей (законов) общественного развития социологией и исторической наукой в пользу выявления индивидуальных каузальных связей на основе анализа социального действия индивида и его мотивирующих элементов. С другой стороны, благодаря полифоничности содержания веберовских трудов, представляется вполне возможным вычленить некоторые тенденции, вполне определённым образом характеризующие его взгляды на общую направленность всемирно-исторического процесса. На наш взгляд, оценка позиции Вебера как эволюционистской, предложенная ещё Т. Парсонсом [15, р. 621] и поддерживаемая рядом крупных авторов (Г. Рот, В. Моммзен, С. Кальберг), остаётся актуальной и сегодня. Но это не жёсткая эволюционная схема, а рассмотрение рационализации в качестве сущностного основания исторического процесса как такового: именно в рационализации Вебер находит основное содержание исторической эволюции религий и основных социальных сфер и институтов (экономики, политического господства, нравственности). Вместе с тем рационализация выступает в его концепции, скорее, как некая общая тенденция исторического процесса, имеющая различную целенаправленность для различных социальных сфер и применительно к конкретным историческим явлениям.

⁴ Справедливости ради заметим, что не все авторы разделяют подобный подход, высказывая сомнения в приверженности Вебера определённой философии истории. См., например: Wagner P. *Autonomy in History: Teleology in Nineteenth-Century European Social and Political Thought* // Trüper H., Chakrabarty D., Subrahmanjan S. (eds.). *Historical Teleologies in the Modern World*. London: Bloomsbury, 2015. P. 323–338.

⁵ Andreski S. *Max Weber's insights and errors*. London: Routledge, 2006. 156 p.; Mommsen W. *The Political and Social Theory of Max Weber*. Chicago: University of Chicago Press, 1992. 227 p.; Parsons T. *Introduction* // Max Weber. *The Sociology of Religion*. Boston: Beacon Press, 1993. 305 p.; Roth G. *Rationalization in Weber's Developmental History* // Max Weber, *Rationality and Modernity*. London: Allen and Unwin, 1987. P. 75–91; Weiss J. *On the irreversibility of western rationalization and Max Weber's alleged fatalism* // Max Weber, *Rationality and Modernity*. London: Allen and Unwin, 1987. P. 154–163.

Типология рациональности, предложенная М. Вебером (практическая, теоретическая, материальная или ценностная, формальная), позволяет трактовать рационализацию как всеобщую социально-культурную эволюцию: многообразие форм рационализации обуславливает многообразие форм социально-культурного развития и специфику различных цивилизаций: «Во всех культурах существовали самые различные рационализации в самых различных жизненных сферах. Характерным для их культурно-исторического различия является, какие культурные сферы рационализируются и в каком направлении» [9, с. 37]. Различные векторы (направления) процесса рационализации наиболее рельефно обнаруживают себя, по мнению Вебера, в области религии. Так, например, в ходе осуществления сравнительного анализа христианского протестантизма и индуизма выясняется, что рационализация аскетического протестантизма направлена на организацию и стимулирование мирской активности на основе единой религиозно-этической цели. Напротив, индуистская аскеза развивается в направлении мистической созерцательности, потусторонних жизненных ориентаций, углублённости в познание сокровенных смыслов бытия.

Имманентно присущее теоретическому наследию Вебера стремление к осмыслению исторического опыта как имеющему всеобщий философско-исторический характер не позволяет принять некоторые одномерные оценки его творчества. К примеру, Р. Холтон рассматривает Вебера как прямого наследника и продолжателя традиции либеральной экономической теории и экономического индивидуализма, сделавшим основной акцент на выявлении связи между индивидуализмом и ценностным плюрализмом. По его мнению, «он фактически предлагает только один сценарий демократического развития, не оставляя пространства для проявления разнообразных вариаций исторического опыта в формировании современного государства в различных национальных условиях» [14, с. 67]. По нашему мнению, напротив, история и социальная действительность представляются Веберу в качестве бесконечного многообразия определённых, но всегда индивидуальных процессов и явлений. Именно многогранность научных интересов Вебера, плюрализм философско-методологических оснований его исторической социологии дают возможность самых разнообразных интерпретаций содержания его исследований.

Вебер ввёл проблему смысла в анализ человеческого действия (обоснование критерия «адекватности на уровне смысла»), что позволило по-новому рассмотреть проблему соотношения социального действия и структуры и создать основу для более поздних школ интерпретативной социологии. Во многом ему удалось преодолеть существовавшие ранее тенденции представления структуры лишь в качестве внешнего принуждения по отношению к индивиду; он предпринял шаг к тому, что позднее Э. Гидденс в своей теории структуриации назовёт

«рекурсивной природой человеческой деятельности» [13, р. 16] (структура и действие рассматриваются как одновременно присутствующие в человеческой деятельности). Он отверг одномерность в понимании интересов субъектов действия (акторов), вне зависимости от того, является ли она материальной/экономической или идеальной/нормативной, что явилось важнейшим основанием для дальнейшей разработки причинного плюрализма в современной социальной теории.

Список литературы

1. Вебер М. О некоторых категориях понимающей социологии // Избр. произведения / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. С. 495–546.
2. Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Избр. произведения / сост., общ. ред. и послесл. Ю.Н. Давыдова; предисл. П.П. Гайденко. М.: Прогресс, 1990. С. 61–272.
3. Вебер М. Социология религии (Типы религиозных сообществ) // Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. Вып. 1. С. 78–308.
4. Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: Опыт сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. СПб.: Владимир Даль, 2017. 446 с. [Электронный ресурс]. URL: <https://filosoff.org/weber/tvorchestvo/kozyajstvennaya-etika-mirovyx-religij-opyty-sravnitelnoj-sociologii-religii-konfucianstvo-i-daosizm> (дата обращения: 14.07.2020).
5. Жане П. Мораль и политика на Древнем Востоке: Брахманизм, буддизм, зороастризм, конфуцианство. М.: Либроком, 2012. 106 с.
6. Кильдюшов О.В. Макс Вебер как исследователь конфуцианской этики // Социологическое обозрение. 2015. Т. 14, № 3. С. 106–112.
7. Костякова Ю.Б. Исторический опыт: от понимания сущности к определению термина // Исторические, философские, политические и юридические науки, культурология и искусствоведение. Вопросы теории и практики. Тамбов: Грамота, 2012. № 12 (26): в 3 ч. Ч. II. С. 98–105.
8. Кукарников Д.Г. Философско-методологические основания исторического знания в концепции М. Вебера // Вестн. Воронеж. гос. ун-та. Сер. «Философия». 2020. № 2. С. 23–34.
9. Макс Вебер и методология истории (протестантская этика): К XVI международному конгрессу исторических наук (Штутгарт, ФРГ, 1985). М.: ИНИОН АН СССР, 1985. Вып. 1. 151 с.
10. Неусыхин А.И. «Эмпирическая социология» Макса Вебера и логика исторической науки // Вебер М. Избранное. Образ общества. М.: Юрист, 1994. С. 589–657.
11. Шан Ян. Книга правителя области Шан. М.: Рипол-классик, 2018. 424 с.
12. Энгельс Ф. Письмо Й. Блоху, 21–22 сентября 1890 г. // Маркс К., Энгельс Ф. Письма о «Капитале». М.: Политиздат, 1968. 746 с.

13. Giddens A. Central Problems in Social Theory: Action, Structure and Contradiction in Social Analysis. London; Basingstoke: Macmillan press, 1979. 294 p.
14. Holton Robert J. Classical Social Theory // The Blackwell Companion to Social Theory / ed. by Bryan S. Turner. UK: Blackwell Publishing, 2000. P. 41–77.
15. Parsons T. The Structure of Social Action. Volume II: Weber. New York: The Free Press, 1968 (the third edition). P. 472–775.
16. Schluchter W. Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taoismus: Interpretation und Kritik. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1983. 416 s.

HISTORICAL EXPERIENCE AND ITS CONCEPTUALIZATION IN THE HERITAGE OF MAX WEBER

D.G. Kukarnikov

Voronezh State University, Voronezh

This article traces the process of realization by Max Weber the synthesis of theoretical concepts in various areas of social and humanitarian knowledge in order to substantiate his own concept of the genesis of modern Western-type capitalism. Based on the principles of understanding sociology that he developed and the general methodological foundations of the historical knowledge in the philosophy of neo-Kantianism, Weber, in his sociology of religion, is working on the issue of the role of non-economic factors in the formation of capitalism, namely, the meaning of motivation for labor and entrepreneurial activity, which he finds primarily in religion. The developed general sociological apparatus of concepts is used by him to analyze a huge mass of concrete historical material, thanks to which Weber managed to rethink the available historical experience and form an original and pluralistic philosophical and historical concept. His works both in the field of philosophy and methodology, and in the field of historical sociology continue to play a significant role in modern social theory.

Keywords: *historical experience, philosophy of history, understanding sociology, ideal type, rationality, social action, sociology of religion, Hinduism, Confucianism, Taoism, Buddhism, economic ethics, worldly asceticism, Protestant ethics, «spirit of capitalism», tendencies of the historical process.*

Об авторе:

КУКАРНИКОВ Дмитрий Германович – кандидат философских наук, доцент, заведующий кафедрой истории философии и культуры факультета философии и психологии ФГБОУ ВО «Воронежский государственный университет», г. Воронеж. E-mail: kukarnikoff@yandex.ru

Author information:

KUKARNIKOV Dmitriy Germanovich – PhD, associate Professor, Head of the Department of History of Philosophy and Culture of Voronezh State University, Voronezh. E-mail: kukarnikoff@yandex.ru