

## НОВЫЕ ТЕКСТЫ

И. В. Забаев

# Ницшеанский взгляд на стодолларовую купюру: чтение веберовской «Протестантской этики» в связи с замечаниями современного экономиста<sup>1</sup>



**ЗАБАЕВ Иван Владимирович** — доцент богословского факультета Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета.  
Адрес: Россия, 115184, г. Москва, ул. Новокузнецкая, 23Б.

Email: [zabaev-iv@yandex.ru](mailto:zabaev-iv@yandex.ru)

*Отправной точкой для написания статьи<sup>2</sup> стала работа профессора НИУ ВШЭ Р. И. Капелюшникова «Гипноз Вебера» [Капелюшников 2018a: 25–49; Капелюшников 2018b: 12–42]. Отвечая на разбор веберовского текста современным экономистом, автор приходит к необходимости подробного разговора об этической компоненте «Протестантской этики и духа капитализма». Отдельное внимание в статье уделяется используемой в «Протестантской этике» этической переменной и её значениям — «призванию» и «смирению» (а также «ресентименту»). Автор статьи полагает, что Веберу важно понять, откуда взялся новый тип мышления, который всю жизнь выстраивает вокруг работы (дела, приобретения). Стремление к приобретению лишается религиозно-этического содержания, но при этом сохраняется представление о профессиональном долге. Результатом этой эволюции, по М. Веберу, станет «последний человек» — запертый в профессии человек без души. Автор статьи показывает, что веберовское истолкование доктрин протестантов, где цель труда — «забыть о проклятии», параллельно ницшеанской идее о неприглядной роли «благословения труда».*

*Для того чтобы снять возникающие у критиков вопросы, автор статьи подробно останавливается на проблематике «духа капитализма», как она описана в «Протестантской этике». Описываются некоторые из компонентов этого духа, такие как призвание (Beruf), приобретение и (или) приобретательство (Erwerb) и долг (Pflicht), показывается отличие «духа капитализма» от наживы; разбирается отношение между понятиями «капитализм» и «экономический рост»; анализируются фрагменты текстов Б. Франклина и Д. Дефо, воплощающие идеи, которые стали для Вебера прообразом «духа капитализма». В завершение автор делится соображениями о том, как веберовская логика применима к анализу современной реальности, какие вопросы она позволяет поставить и почему текст, создавший, по мнению профессора Р. Капелюшникова, миф, не имеющий отношения к реальности, не перестают читать сегодня.*

<sup>1</sup> Статья подготовлена в рамках исследования, осуществляемого при финансовой поддержке РФФИ. Проект № 16-23-41006 «Религия и модели социальной и экономической организации. Избирательное сродство религии и хозяйства на примере христианских конфессий в Швейцарии и России».

<sup>2</sup> Автор признателен Е. Костровой, Е. Павлюткиной и анонимным рецензентам журнала «Экономическая социология» за комментарии к предыдущим версиям текста.

**Ключевые слова:** «Протестантская этика и дух капитализма»; этос; призвание; смирение; ресентимент; Ф. Ницше.

## Введение

Журнал «Экономическая социология» опубликовал обстоятельный текст профессора Р. И. Капелюшников «Гипноз Вебера» [Капелюшников 2018a: 25–49; Капелюшников 2018b: 12–42], посвящённый анализу работы М. Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», произведения очень сложного. И сложного в первую очередь своей простотой. Его название настолько ярко и понятно, что понимание дальше очень затруднено. Кого-то эти понятность и простота притягивают, кого-то раздражают. Стиль «Протестантской этики» и не пахнет научностью. Даже в сравнении с веберовскими же «Историей коммерческих товариществ», «Историей хозяйства», «Биржей», «Хозяйством и обществом» [Вебер 1897, 2001; Weber 2003, 2013], «Протестантская этика» построена чересчур детективно: не будут не правы те, кто скажет, что это масскульт от социологии. Сочинение не научно ещё и потому, что никакая наука не может взять его себе полностью; как следствие, коммуникация учёных по поводу этого текста крайне затруднена. Книга входит в канон социологии, но это не социологический текст, в нём практически невозможно обнаружить ключевой для Вебера же, одного из двух неусомневаемых классиков социологии, концепт социального действия. У историков, как правило, работа вызывает отторжение. Теологи чувствуют, что она как будто не про них. Как к ней относятся экономисты, можно понять на основании статьи профессора Капелюшников. В этой ситуации, конечно, можно только приветствовать инициативу уважаемого экономиста преодолеть дисциплинарные рамки и посвятить значительное количество сил и времени веберовскому наследию. Отдавая должное этой интенции профессора Капелюшников, мы тем не менее не вполне разделяем его критический пафос в отношении «Протестантской этики» и хотели бы попытаться дать какие-то комментарии к веберовскому тексту в связи с теми недоумениями, которые выражены в «Гипнозе...».

Статья профессора Капелюшников заканчивается следующим диагнозом: «Нет сомнений, что этот научный миф<sup>3</sup> (увы, это не оксюморон), возрождаясь, как феникс, из пепла, никуда не исчезнет. Он был и будет оставаться источником непрерывного потока опровержений и контропровержений. Есть определённая ирония в том, что подобно тому, как идея предопределения Кальвина не давала спокойно жить его последователям, так и идея протестантской этики Вебера вот уже более века не даёт спокойно жить нескольким поколениям исследователей общества — социологам, психологам, историкам, экономистам. Трудно не согласиться с Маккинноном, что Макс Вебер обладал сверхъестественным социологическим воображением. Силой воображения он создал “вторую” реальность, которая для огромного числа учёных полностью затмила “первую”. В социальных науках присутствие созданных им конструктов будет так или иначе ощущаться всегда. Фантомы “протестантской этики” и “духа капитализма” будут ещё долго тревожить сознание исследователей и разгуливать по страницам массмедиа. Но как бы ни относиться к плодам уникального социологического воображения Вебера, полезно всё же помнить, с использованием каких нетривиальных дискурсивных приёмов они были получены» [Капелюшников 2018b: 35]

Мне хотелось бы (и в этом состоит основная задача настоящей статьи) немного дедраматизировать пафос профессора Капелюшников по поводу того, что веберовский тезис лежит в руинах, а Вебер нас гипнотизирует, как удав кроликов (и соответственно «Протестантская этика», о которой, собственно, идёт речь, давно уже не имеет никакого отношения к научному процессу). Ещё одна задача данной работы — акцентировать некоторые вещи, выпавшие из фокуса внимания профессора Капелюшников, но, возможно, важные для Вебера, и, возможно, небезынтересные современному отечественному читателю.

<sup>3</sup> Имеется в виду «гипотеза Вебера о рождении “духа капитализма” из протестантской этики».

Разбор всех тезисов «Гипноза...» — задача весьма масштабная, поскольку часто то, что профессор Капелюшников создаёт легко, быстро и одним предложением, требует нескольких страниц деконструкции. Кроме того, упрёков в адрес Вебера в «Гипнозе...» очень много. Вебер упрекается и в интерпретаторском произволе, и в неграмотности, и... Отозваться на все эти упрёки, особенно в рамках одной статьи, не представляется возможным. Проблема состоит ещё и в том, как мне кажется, что такой разбор всё равно не приблизит читателя к пониманию происходящего в «Протестантской этике». Да, мне действительно кажется, что она — «Протестантская этика» — не о том, о чём пишет профессор Капелюшников. Начать с того, что чуть ли не четверть места в «Гипнозе...» отводится разбору одной таблицы, которая самим Вебером размещена в одну из почти 400 (!) сносок (!), даже не в основной текст. Очевидно, что важность, которую Капелюшников и Вебер придают этой таблице, разная (несколько подробнее см. примечание 2 в приложении к данной статье). Но это мелочь. Более важно то, что «Протестантская этика» — это произведение про этику. Вебер в других текстах говорил о рынке и о капитализме (что не одно и то же), о социальных механизмах влияния религии на общество, о факторах, которые привели к возникновению современного капитализма, а в «Протестантской этике» он решил написать про этику, о чём и сообщил в названии. Пусть интересующийся читатель найдёт раздел про этику в «Гипнозе...». Мне кажется, там его нет. В «Гипнозе...» есть про протестантизм, а про этику там нет. И мне кажется, это ключевой момент. Точно так же с капитализмом: профессора Капелюшникова (как и ряд критиков «Вебера») интересует экономический рост, но для Вебера был важен капитализм, а не экономический рост (который имел отношение к капитализму, но был не единственной его составляющей). Наконец, я могу ошибаться, но мне кажется, что профессор Капелюшников думает, что Вебер в «Протестантской этике» проверяет гипотезу... о связи протестантской этики и экономического роста. Но Вебер в «Протестантской этике» не занимается проверкой гипотезы. Он создаёт словарь переменных и показывает, какой характер могла бы иметь связь между двумя из них.

Всё это заставляет отказаться от точного следования логике профессора Капелюшникова и попробовать сказать несколько слов о логике Вебера, хотя и в связи с тезисами «Гипноза...». Мой текст будет состоять из двух основных разделов: первый — по поводу духа капитализма; второй — по поводу этики. Возможно, они покажут тезисы «Гипноза...» немного в иной перспективе. В конце статьи я также кратко остановлюсь на вопросе о том, «зачем всё это»? Ведь тут есть целый набор недоумений. Дело в том, что «Протестантская этика» была сделана в конце XIX — начале XX века. Может быть, стоит уже предоставить мёртвым хоронить своих мертвецов? Зачем профессор Капелюшников почти через сто лет после выхода «Протестантской этики» в свет решает заниматься веберовским тезисом, который, по его мнению, уже много раз опровергнут и лежит в руинах?

Есть ещё одна особенность в этом обращении профессора Капелюшникова к веберовскому тексту. «Протестантская этика» создавалась *немецким* профессором в интеллектуальной и исторической ситуации Германии конца XIX — начала XX веков. Почему, решаясь критиковать этот текст через сто лет после его создания, *российский* учёный строит свою критику на обзоре части *англоязычных* критических текстов в основном 1970–1980-х гг.? При этом полностью игнорируя как российскую (советскую)<sup>4</sup> и немецкую рецепцию веберовского текста (исключение составляют только эпизодические ссылки на современников Вебера В. Зомбарта и Л. Брентано); так и англоязычную «защиту» веберовского тезиса<sup>5</sup>. За бортом статьи остаётся и вся продуктивная рецепция веберовского тезиса, то есть те авторы (имя им — легион), которые в чём-то соглашались с Вебером, в чём-то его критиковали, но использова-

4 См., например, российскую (советскую) рецепцию Вебера: [Давыдов 1978; 1979; 1990: 736–770; 1994: 165–175; 1996: 71–77; 1998a; 1998b; 1998c; Гайденок 1990: 5–43; Филиппов 1990: 77–796; 2008: 96–116; Давыдов, Гайденок 1991; Зарубина 1998; Ионин 2000: 29–36; Гофман 2008: 120–128; Кодзима 2009: 121–131; Федотова 2013; Троицкий 2014: 51–68].

5 Исключение составляет только позиция Д. Зарета в полемике с М. Маккинноном, которую профессор Капелюшников считает проигрышной на основании здравого смысла: «Хотя неспециалист (не теолог?) не может быть арбитром в

ли его тезисы для своих построений: от тех, кто более или менее буквально прикладывает веберовскую схему «этика — дух» к другим странам, конфессиям и хозяйственным системам, до тех, кто воспринял веберовские идеи из «Протестантской этики» в рамках иных логик (например, А. Хиршман, Х. Аренд, Ю. Хабермас или К. Шмит). Этот контекст тоже важен: коль скоро Капелюшников радикализирует свой тезис и относится к веберовскому тексту в логике проверки гипотез, то, опровергая гипотезу, он, по-видимому, опровергает и все её следствия. Если же постановка вопроса не такая радикальная, то весь драматизм «Гипноза...» становится ещё более непонятным. Перейду, собственно, к изложению своей позиции.

Мне кажется, в отношении «Протестантской этики» многое станет чуть более ясным, если несколько подробнее остановиться на подлежащем и сказуемом уравнения — на этике и на духе капитализма. Это, в свою очередь, позволит читателю судить о критике веберовской позиции, предложенной профессором Капелюшниковым. Однако, прежде чем это делать, остановимся коротко на способе действия Вебера в «Протестантской этике» — на рассматриваемой им связи между двумя указанными переменными.

### **Промежуточное замечание по способу действия Вебера в «Протестантской этике»**

На мой взгляд, значительная часть проблем, с которыми сталкивается интерпретация профессора Капелюшникова, происходит из того, что он думает, будто Вебер в «Протестантской этике и духе капитализма» занят, как уже отмечалось выше, *проверкой гипотезы* о связи двух переменных. Однако, кажется мне, в «Протестантской этике» Вебер делает нечто иное. Сложность для читателя состоит в том, что Вебер занимается тремя задачами практически одновременно, периодически перескакивая с одной на другую.

Во-первых, он строит идеальный тип современного западного (промышленного, а, например, не торгового) капитализма. Этот тип потом должен будет указать, «в каком направлении должно идти образование гипотез» [Вебер 1990с: 389].

Во-вторых, в «Протестантской этике» Вебер создаёт словарь переменных, на языке которого впоследствии будет формулироваться не только гипотеза Вебера, но и масса других гипотез других авторов. Сложность состоит в том, что Вебер для последующего построения идеального типа и прояснения характера связи между этикой и духом капитализма вводит достаточно большой набор переменных, помимо экономик и капитализмов, а также различных шкал в связи с религией, появляются типологии господства, семьи и родственных отношений, а также стратификационные переменные и переменные, относящиеся к пространственной локализации. Все они друг на друга могут влиять, друг с другом сопоставляться, работать иногда в связке друг с другом, иногда в отрыве друг от друга. Более или менее внятное разложение их на разные разделы произойдёт уже в «Хозяйстве и обществе», по отношению к макрокосму которого «Протестантская этика» оказывается своеобразным микрокосмом, говоря словами вебероведа П. Гоша [Ghosh 2014]. И сложность для читателя состоит в том, что Вебер — представитель немецкой исторической школы экономики — не спешит от них отказываться.

В-третьих, и, возможно, это составляет основную часть «Протестантской этики», Вебер занят прояснением характера связи между религией и экономикой. Но и тут не всё просто. Что делает Вебер? Представьте себе регрессионную модель, которая призвана оценить влияние переменной *A* на переменную *B*. В нашем случае, например, религии на экономику. Вебер предлагает забыть о других пере-

---

этом споре, всё же с позиции здравого смысла подход Маккиннона выглядит более предпочтительно» [Капелюшников 2018а: 44].



менных, которых много (то есть нужно оставить в стороне все факторы возникновения — современного западного промышленного — капитализма) и ограничиться рассмотрением только линии «Религия — капитализм». Или ещё уже: «Протестантизм деноминаций 1...N — Современный западный промышленный капитализм». После того, как это будет сделано, забудем про переменные *A* и *B* (то есть про «Протестантизм деноминаций 1...N» и «Современный западный промышленный капитализм»). Обратим внимание на характер самой связи (на тире между *A* и *B*), которая тоже оказывается переменной величиной. У неё есть три основных значения, условно назовём их (1) «доктрины» (описываются в «Протестантской этике», (2) «институты» (описываются в «Протестантских сектах» [Вебер 1990с])<sup>6</sup> и (3) «этика». Через всё это религия может влиять на экономику и на другие сферы жизни. Но мы, говорит Вебер, будем заниматься этикой — третьим каналом потенциального влияния<sup>7</sup>.

После того, как все эти, условно назовём их формальные, предуготовления сделаны, Вебер говорит: вот теперь займёмся содержанием. Но сложность есть и тут. Содержание этики — это тоже не постоянная, это переменная величина. Немногие читатели доходят до этого уровня веберовского квеста, но и он не последний. Вебер, пытаясь показать характер потенциально возможной связи, не занимается только прослеживанием того, как ведёт себя *Beruf* (профессия, призвание). И *Beruf* — это только одно из значений веберовской переменной (причём и у неё, в свою очередь, несколько «подзначений»: как минимум, *Beruf* лютеран отличается от *Beruf* кальвинистов). Есть ли другие значения? В самом простом варианте — это *Demut* (смирение). Однако и здесь есть сложности. Вебер в этой части этической теории наследует Ницше, а тот постарался представить ключевую христианскую добродетель «смирение» как ресентимент. С Вебером даже в «Протестантской этике» ситуация сложнее (подробнее об этой заочной «дискуссии» см.: [Забавев 2018b]).

Если посмотреть на дело таким образом, то становится ясно, что большая часть критики, приводимой профессором Капелюшниковым, теряет свою остроту. В первую очередь аргумент «сказа о 109%» [Капелюшников 2018b: 13–18]. Специфицированность веберовских переменных делала апелляцию к статистике в значительной степени затруднительной. (Несколько более подробно об этом говорится в примечании 2 приложения к данной статье.) И напротив, профессор Капелюшников, разбирая с опорой на М. Маккиннона богословскую линию текста Вебера, настаивает на специфицировании вовсе не там, где на ней настаивал Вебер. Маккиннону важна полемика внутри кальвинистского (и связанного с ним) богословия; Веберу — отличия этого богословия от богословия лютеран и в какой-то степени долютеранского христианства. (Несколько более подробно об этом см. примечание 1 в приложении к данной статье.) Сделав эти предварительные замечания о рассматриваемой Вебером связи между духом капитализма и этикой, обратимся к самим этим переменным (подробнее см. рис. 1).

<sup>6</sup> Всякие разные факторы типа формирования репутации, доверия, размера общин, характера голосования, степени иерархичности деноминации и т. д.

<sup>7</sup> Здесь есть ещё одна проблема, на которой мы должны остановиться в данном тексте. Вебер говорит, что (1) все правила Франклина могут быть истолкованы утилитарно, но (2) правильно понимать их как долг, и (3) всё это есть выражение некоего этоса; собственно Франклина он использует как пример. Так вот, этическое учение может иметь разный вид; например (говоря современным языком), деонтологии или консеквенциализма, или этики добродетелей. Предположим, что одна и та же добродетель (например, призвание или смирение) будет означать нечто иное в зависимости от того вида, в котором сформулировано этическое учение, содержащее описание данной добродетели. Вебер будет переходить от одного понимания этики к другому в ходе всей «Протестантской этики»; всю «Протестантскую этику» можно увидеть как постановку и решение проблем внутри теории этики; отчасти см. об этом: [Schluchter 1988: 195–338]. Характерно также, что А. Макинтайр, настаивающий на важности понимания этики именно в формате этики добродетелей, говорит: «Современное видение мира <...> является по большей части веберовским, хотя это не всегда верно на уровне деталей <...> Нынешний век, в его собственном представлении, является по большей части веберовским» [Макинтайр 2000: 151, 158].



И далее, говоря о Франклине, Р. И. Капелюшников фиксирует ещё одно противоречие: «Во всём этом нет абсолютно ничего от “духа капитализма”: мы не обнаруживаем ни отношения к наживе как к самоцели, ни призывов потреблять как можно меньше и сберегать как можно больше, ни предписаний безостановочно накапливать капитал» [Капелюшников 2018b: 23].

На этом же основании профессор Капелюшников недоумевает, почему Веберу не подходит Фуггер: «Банкир Якоб Фуггер (1459–1525) — “креатура” Л. Brentano — полагал, что настоящий деловой человек не должен уходить на покой до последних дней жизни. “Дайте мне наживаться, — будто бы говорил он, — покуда это в моих силах”. В данном отношении Франклин, напомним, демонстрировал совершенно иное, явно “некапиталистическое” поведение, забросив бизнес в 42 года. Тем не менее католик Фуггер не подходит на роль идеально-типического капиталиста, потому что его слова никак этически не окрашены [Вебер 1990b: 74]. Однако с помощью интерпретационных приёмов, используемых Вебером, можно было бы легко и непринуждённо придать этим словам требуемую этическую окраску» [Капелюшников 2018b: 24–25].

Заметим, точная цитата о Фуггере у Вебера в русском переводе выглядит так: «В этих словах *отсутствует* тот “дух”, которым проникнуты поучения Франклина: то, что в одном случае является преизбытком неиссякаемой предпринимательской энергии и морально индифферентной склонности, принимает в другом случае характер *этически* окрашенной нормы, регулирующей весь уклад жизни» [Вебер 1990b: 74]. Мне кажется, здесь стоит обратить внимание на два момента: (1) «избыток предпринимательской энергии» и (2) «весь уклад жизни».

Ремарка «весь уклад жизни» должна настораживать: когда кто-то поливает цветы, шутит, пишет рекомендации, как выбрать любовницу, или ругается с подагрой, он не (или не обязательно) зарабатывает деньги, не богатеет, то есть не наживается. Значит, возможно, дух капитализма и нажива — это не одно и то же?

Таким образом, кажется, что такая трактовка, как «дух капитализма практически равен наживе», скорее, вносит сумятицу и заставляет читать «Протестантскую этику» как набор не связанных друг с другом глупостей. Нужно признать, в «Протестантской этике» у Вебера не всё всегда кристально ясно, однако в том, что касается наживы, его текст в ряде мест достаточно понятен и позволяет предложить такую трактовку, которая объясняла бы большую часть мест, цитируемых профессором Капелюшниковым; можно сказать, что в «Протестантской этике» есть понятие, которое используется Вебером чаще других.

В русском переводе словом «нажива» передаются два разных немецких слова: *der Erwerb* и *der Gewinn*. Первое и есть одно из основных понятий «Протестантской этики», именно им обозначается модальность отношения к жизни (*Lebensführung*) Франклина. Оно буквально означает «приобретение». Речь идёт не обязательно о приобретении денег; человек, живущий в такой модальности, смотрит на мир как на то, что можно (и должно) приобрести. Что нельзя растрчивать, разбазаривать, терять, раздавать. Он относится так ко всему — к шуткам, обеду, деньгам, любовницам, грехам и добродетелям. *Der Erwerb*, что как раз подчёркивает планомерный характер процесса<sup>8</sup>. *Der Gewinn* переводится как «нажива, выгода, барыш». Слово образовано от немецкого глагола *gewinnen* («выигрывать») и содержит коннотацию выигрыша. Именно на этом основании, мне кажется, Вебер и различает Франклина и Фуггера. Он описывает Фуггера через *Gewinn*, а Франклина — через *Erwerb* (и производные слова)<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Об использовании *Erwerb* в современной Веберу экономической науке см., например: [Nau 1997; Takebayashi 2003: 69, 74, 204–206]

<sup>9</sup> В русскоязычном дискурсе существуют критические оценки перевода «Протестантской этики», сделанного М. И. Левиной; см., например: [Коваленко, Коваленко 2016: 4–7].

Сравним несколько фрагментов текста «Протестантской этики» в русском переводе и на языке оригинала (см. табл. 1).

Таблица 1

**Фрагменты текста «Протестантской этики» на языке оригинала и в сравнительном русском переводе**

Немецкий текст (см.: [Weber 2016])	Русский перевод М. И. Левиной (см.: [Вебер 1990b])	Уточнённый русский перевод автора статьи
„Erwerbstrieb“*, „Streben nach Gewinn“, nach Geldgewinn, nach möglichst hohem Geldgewinn hat an sich mit Kapitalismus gar nichts zu schaffen [Weber 2016:105].	«Стремление к <b>предпринимательству</b> », «стремление к наживе», к денежной выгоде, к наибольшей денежной выгоде само по себе ничего общего не имеет с капитализмом [Вебер 1990b: 47].	«Стремление к <b>приобретательству</b> », «стремление к наживе», к денежной выгоде, к наибольшей денежной выгоде само по себе ничего общего не имеет с капитализмом [Вебер 1990b: 47].
Schrankenloseste <b>Erwerbsgier</b> ist nicht im mindesten gleich Kapitalismus, noch weniger gleich dessen „Geist“ [Weber 2016: 106].	<b>Безудержная алчность в делах наживы</b> ни в коей мере не тождественна капитализму и еще менее того его «духу» [Вебер 1990b: 48].	<b>Неограниченная жажда приобретения</b> ни в коей мере не тождественна капитализму и ещё менее того его «духу» [Вебер 1990b: 48].
Wenn Jakob Fugger einem Geschäftskollegen, der sich zur Ruhe gesetzt hat und ihm zuredet, das gleiche zu tun, da er nun doch genug gewonnen habe und andere auch <b>gewinnen</b> lassen sollte, dies als „Kleinmut“ verweist und antwortet: „er (Fugger) hätte viel einen andern Sinn, wollte gewinnen dieweil er könnte“ [Weber 2016: 155].	Якоб Фуггер, упрекая в «малодушии» своего товарища по делам, который удалился на покой и советовал ему последовать его примеру — он, мол, достаточно нажил, пора дать заработать другим, — сказал, что «он (Фуггер) мыслит иначе и будет наживаться, пока это в его силах» [Вебер 1990b: 74].	В данном фрагменте нет уточнений к переводу.
Sondern vor allem ist das „summum bonum“ dieser „Ethik“ <b>der Erwerb</b> von Geld und immer mehr Geld, unter strengster Vermeidung alles unbefangenen Genießens, so gänzlich aller eudämonistischen oder gar hedonistischen Gesichtspunkte entkleidet, so rein als Selbstzweck gedacht, daß es als etwas gegenüber dem „Glück“ oder dem „Nutzen“ des einzelnen Individuums jedenfalls gänzlich Transzendentes und schlechthin Irrationales erscheint [Weber 2016: 159].	<i>Summum bonum</i> * этой этики прежде всего <b>в наживе, во все большей наживе</b> при полном отказе от наслаждения, даруемого деньгами, от всех эвдемонистических или гедонистических моментов: эта нажива в такой степени мыслится как самоцель, что становится чем-то трансцендентным и даже просто иррациональным по отношению к «счастью» или «пользе» отдельного человека [Вебер 1990b: 75].	<i>Summum bonum</i> * этой этики прежде всего <b>в приобретении денег и все больших денег</b> при полном отказе от наслаждения, даруемого деньгами, от всех эвдемонистических или гедонистических моментов: эта нажива в такой степени мыслится как самоцель, что становится чем-то трансцендентным и даже просто иррациональным по отношению к «счастью» или «пользе» отдельного человека [Вебер 1990b: 75].
	* Высшее благо ( <i>лат.</i> ).	* Высшее благо ( <i>лат.</i> ).

\* Здесь и далее полужирный шрифт автора статьи.

Именно в этом месте (видение **ВСЕЙ** жизни как Erwerb) аргумент Вебера отличается от аргумента, например, Л. Brentano [Brentano 1916], который отмечал, что идеи, аналогичные тем, что Вебер находит у Франклина, существовали довольно давно — едва ли не с Античности. Но аргумент Вебера состоит



в том, что в определённый момент истории *ВСЯ* жизнь стала пониматься как дело, как приобретение. Вся жизнь стала центрироваться вокруг дела, профессии, работы. Время, потраченное не на работу, стало почти греховным. Именно в этом смысл отрывков из франклиновских текстов, приводимых Вебером: идеальный человек должен стучать молотком с утра до вечера. Иногда это приносит деньги, но, даже если не приносит, всё равно долг человека — заниматься делом, собирать, приобретать. В одном месте «Протестантской этики» Вебер назовёт своего человека «*Erwerbsmaschine*».

### **Франклин как носитель капиталистического духа**

Если принять (согласиться), что дух капитализма связан не с наживой, а с приобретательством (*Erwerb*)<sup>10</sup>, то снимется и часть вопросов касательно того, почему именно Франклин интересен Веберу. Тем не менее остановимся на этом немного подробнее.

Профессор Капелюшников пишет: «Парадоксально, но наиболее полное и адекватное воплощение “духа капитализма” Вебер обнаруживает в сочинениях, а также в жизненном поведении Бенджамина Франклина (1706–1790). Выбор Франклина в качестве “иконы” капиталистического духа удивителен по многим причинам: по своим убеждениям Франклин был не пуританином, а, как выражается Вебер, бесцветным деистом “без какой-либо конфессиональной направленности” [Вебер 1990b: 75]; он никогда не был фанатично предан бизнесу и занимался им лишь часть своей жизни (сначала в качестве простого типографа, а позднее в качестве хозяина типографской мастерской); свой небольшой бизнес он вёл, по оценке Вебера, не на рационально-капиталистической, а на традиционалистской основе [Вебер 1990b: 85]; он никогда не ограничивал себя какой-либо одной сферой деятельности, а всю жизнь подвизался на нескольких поприщах одновременно; наконец, он был прежде всего литератором и лишь затем бизнесменом, общественным деятелем, дипломатом, учёным, философом, революционером, женолюбом, светским человеком» [Капелюшников 2018b: 20].

Мне кажется, что дело станет существенно более ясным, если поставить акцент иным образом, а именно: *Веберу нужно было объяснить Франклина*. Всё остальное вторично. Иными словами (сформулируем коротко, жертвуя точностью), задача состояла не в том, чтобы объяснить рост ВВП Англии, Голландии или Америки. По большому счету, Вебер начинает не с капитализма, он начинает с Франклина. Или вводит их почти синхронно; он как бы говорит: «Вот Франклин», — и чуть позже: «Давайте считать это духом современного рационального западного промышленного капитализма». Кстати — любопытное «совпадение» — меньше чем через 10 лет после того, как Вебер написал «Протестантскую этику», посвящённую интерпретации фрагмента текста Франклина, в Мекке современного капитализма на самую крупную банкноту поместили изображение именно Франклина.

Профессор Капелюшников пишет: «Чем же обосновывает Вебер свой выбор? Ничем, кроме непонятной уверенности в том, что всем, как и ему, должно быть совершенно очевидно, что принадлежащие Франклину “строки пропитаны именно “духом капитализма”, его характерными чертами” [Вебер 1990b: 73]. Всё, однако, указывает на то, что очевидно это было лишь одному человеку — самому

<sup>10</sup> Мне кажется, что в «Протестантской этике» «дух капитализма» состоит из четырёх элементов: «*der Beruf + der Erwerb + Account + die Pflicht*» (призвание (профессия) + приобретение + отчётность (способность и необходимость давать отчёт) + долг). Полное раскрытие этой формулы потребует отдельной работы. Отметим, что «Протестантская этика» посвящена генеалогии *Beruf* и отчасти её связи с *der Erwerb*. Этот последний компонент описывается во второй части нашей работы. *Account* (отчёт; способность и необходимость давать отчёт) (и соответственно *accountability*) встречается уже в исходной цитате из Франклина. Анализ истоков такого отношения к жизни — отдельная большая исследовательская программа. В связи с этим можно упомянуть, например, работы А. Матча, который связывает возникновение этой составляющей характера современного человека, в частности, с шотландским пресвитерианизмом; особенно — со способом организации церкви и ведения церковных дел там. Среди прочего Матч указывает, что шотландцы были очень востребованы в этом своём качестве, и именно в таком качестве собирался ехать за океан известный поэт Р. Бёрнс [Mutch 2009; 2012].

Веберу. Ни у кого из позднейших исследователей, специально занимавшихся изучением творчества Франклина, веберовская трактовка не получила признания» [Капелюшников 2018b: 20–21].

Что такого особенного во Франклине и почему именно о нём стоило говорить в связи с духом капитализма? Мне кажется, для Вебера этот выбор был очевидным и не требовал объяснений (поэтому специальных пояснений он и не давал). Во-первых, Веберу было ясно, что Мекка современного капитализма — это США («В настоящее время стремление к наживе (Приобретательству. — И. 3.), лишённое своего религиозно-этического содержания, принимает там, где оно достигает своей наивысшей свободы, а именно в США, характер безудержной страсти, подчас близкой к спортивной» [Вебер 1990b: 207]). Во-вторых, Вебер, видимо, считал, что наилучшим образцом поведения, своеобразным идеалом, героем этого типа жизни является Франклин. И на это были все основания. Произведения Франклина расходились более чем значительными тиражами [Reinert 2015: 61–97], лучшие люди как Старого, так и Нового света вступали с ним в переписку, критиковали его, восторгались им (см., например: [Lemay, Zall 1986; Mulford 2008; Lynch 2010]). Он явно выражал какой-то образ мыслей и жизни, вызывавший у американцев, и не только, уважение, восхищение и желание подражать. Франклин был одним из тех, кто активно участвовал в создании «американской мечты»<sup>11</sup>, связанной с двумя ценностями — богатством и свободой. Франклин был одним из тех, кто создал идеал *self-made man* (человек, сделавший себя сам)<sup>12</sup>. Сказать, что в глазах современников и последователей Франклин не имел никакого отношения к американскому стилю жизни и американскому капитализму, было бы странным преувеличением. Тезис Р. И. Капелюшникова: «Ни у кого из позднейших исследователей, специально занимавшихся изучением творчества Франклина, веберовская трактовка не получила признания» [Капелюшников 2018b: 20], — тяжело доказать логически (нужно прочитать всех позднейших исследователей). Но достаточно легко привести свидетельства обратного: и исследователи, и практики вплоть до настоящего времени используют тексты Франклина<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> «Но каждый знает или думает, что знает, одну основную тему и предмет Автобиографии. Каждый может сказать, почему эта книга обладала невероятной популярностью и почему она принадлежит классике американской литературы. [Это так] потому что Франклин дал нам ясную формулировку (*definitive formulation*) “американской мечты”. Что такое “американская мечта”? Наиболее простой ответ <...> вырастание из грязи в князи (*the rise from rags to riches*) <...> Второй и более важный аспект темы “американской мечты” в Автобиографии — это возрастание от бессилия к значимости (*the rise from impotence to importance*), из зависимости к независимости, от беспомощности к власти» [Lemay 1986: 350–352]. О Франклине в связи с “американской мечтой” см. также: [Kennedy 2016].

<sup>12</sup> См. подробнее, например: [Anker 1999: 105–144; Cullen 2004: 11–34]. Вопрос о том, насколько сам Франклин соответствовал этому идеалу, — отдельный вопрос, и каков бы ни был ответ, это мало что меняет в характере веберовского аргумента.

<sup>13</sup> Можно указать на один интересный современный пример. В списке наиболее влиятельных книг по бизнесу от журналов «Time» и «Forbes» включена книга «The 7 Habits of Highly Effective People: Restoring the Character Ethic» («Семь навыков высокоэффективных людей. Мощные инструменты развития личности») С. Кови. В ней автор, в частности, пишет: «<...> Я занялся изучением литературы, посвящённой успеху, которая была издана в США начиная с 1776 года. Я читал и просматривал сотни книг, статей и очерков в таких областях, как самосовершенствование, популярная психология и помощь самому себе <...> Исследуя двухсотлетнюю историю сочинений, посвящённых достижению успеха, я обнаружил одну поразительную вещь <...> В последние пятьдесят лет литература, посвящённая достижению успеха, носила поверхностный характер. В ней описывались техники создания имиджа, специальные приёмы быстрого действия — своеобразный “социальный аспирин” или “пластырь”, которые предлагались для решения острейших проблем <...> Полной противоположностью сказанному была литература первых ста пятидесяти лет. Почти вся она была посвящена теме, которую мы назовём “Этика характера как основа успеха”. Здесь речь шла о таких личных качествах, как целостность личности, скромность, верность, умеренность, мужество, справедливость, терпеливость, трудолюбие, простота, а также приверженность “золотому правилу”. Образцом такой литературы является автобиография Бенджамина Франклина. В основном это были истории о том, как человек работал над собой с целью развития у себя определённых принципов и навыков» [Кови 2018: 34]. Эти соображения современного американца, признанного в бизнес-сообществе и никак прямо с Вебером не соотносящегося, оказываются в части внимания к Франклину удивительным образом созвучными веберовской линии рассуждений (особенно если вспомнить, что «этос» — в переводе с греческого

Профессор Капелюшников абсолютно прав: Франклин занимался в своей жизни много чем, и вовсе не только бизнесом, огромного состояния он не сколотил. Вебер пишет: «Эта *деловитость*, как легко заметить, составляет альфу и омегу морали Франклина. Так, она выражена и в цитированном выше отрывке, и во всех его сочинениях без исключения» [Вебер 1990b: 76] Капелюшников читает это следующим образом: «Вершиной интерпретаторского произвола можно считать утверждение Вебера о том, что “дух капитализма” присутствует у Франклина “во *всех* его сочинениях *без исключения*” (Курсив мой. — Р. К.) [Вебер 1990b: 76]» [Капелюшников 2018b: 23].

Давайте предположим, что Вебер всё-таки не просто в очередной раз ошибался (и что никакого интерпретаторского произвола тут нет). Вдруг он действительно считал, что «эта *деловитость*, выражена <...> во всех <...> без исключения» сочинениях Франклина? Вдруг это укажет нам на то, что такое дух капитализма? По какой-то причине Вебер привёл только фрагменты франклиновских текстов, где обсуждаются деньги. Это смущает некоторых толкователей. Так, профессор Капелюшников предпочитает забыть, что Вебер говорил: «“Стремление к предпринимательству”, “стремление к наживе”, к денежной выгоде, к наибольшей денежной выгоде само по себе ничего общего не имеет с капитализмом» [Вебер 1990b: 47], и берёт только одну часть веберовского аргумента: «*Summum bonum* этой этики прежде всего в наживе, во всё большей наживе при полном отказе от наслаждения, даруемого деньгами, от всех эвдемонистических или гедонистических моментов: эта нажива в такой степени мыслится как самоцель, что становится чем-то трансцендентным и даже просто иррациональным по отношению к “счастью” или “пользе” отдельного человека» [Вебер 1990b: 75]. Но ведь дело в том, что первая-то часть тоже есть. Что это может обозначать?

Итак, Вебер говорит, что дух капитализма не связан с деньгами, что он воплощён в куске текста из Франклина, и начинать надо именно с Франклина (который не сколотил особого состояния и занимался много чем), а то, что можно увидеть в этом куске, можно увидеть и в других текстах Франклина. Что же там надо увидеть? Профессор Капелюшников упоминает «Разговор Франклина с подагрой», «Речь мисс Салли Бейкер», «Совет молодому человеку, как выбрать любовницу». Он пишет: «Гротескность веберовского прочтения становится очевидной, если принять во внимание, что оба цитируемых текста Франклина стоят в одном ряду с такими его сочинениями, как “Совет молодому человеку, как выбрать любовницу” (1745), и аналогичными ему» [Капелюшников 2018b: 23]. Но, кажется, если прочитать эти тексты, то всё выглядит не настолько гротескно. Посмотрим на эти тексты. В них и во многих других мы видим один и тот же очень специфический стиль. Вот «Разговор Франклина с подагрой» (в другом переводе — «Диалог между Франклином и подагрой») [Франклин 2017b: 315–316]:

*Франклин.* Ой, ах! Неверно, что я не делаю никаких телесных упражнений, если я их очень часто делаю — еду обедать и возвращаюсь в карете.

*Подагра.* Из всех возможных упражнений это наиболее лёгкое и незначительное, если ты ссылаешься на движение кареты, подвешенной на пружинах. Исходя из количества тепла, получаемого в результате разного рода движения, мы можем дать оценку каждому упражнению. Так, для примера, если ты зимой отправишься пешком и у тебя холодные ноги, то через час ты почувствуешь приятную теплоту во всём теле; если ехать верхом на лошади, то почти такой же результат будет достигнут после четырёхчасовой езды рысью; но если ты будешь тащиться в карете (то, о чём ты говоришь), то можешь путешествовать целый день и с радостью войдёшь в самый захудалый постоялый двор, чтобы погреть ноги у огня. Не смей больше думать, что получасовая езда в карете достойно называться моционом.

---

«характер»). Из современной литературы о Франклине в отношении актуальных бизнес-ценностей см. также: [Bairati 1979; Chandler, Tedlow 1985; Baida 1990; McCormick 1999; 2001; Bastian 2005].

Мне кажется, дух этого текста тот же самый, что цитировавшегося Вебером. И тут, и там Франклин взвешивает преимущества и недостатки, даёт себе отчёт в том, зачем... ходить пешком. И зачем? Чтобы *приобрести* здоровье. Если бы это был только один пример такого рода отношения к жизни, его можно было бы списать на что угодно, но когда читаешь тексты Франклина один за одним, возникает ощущение, что он почему-то *обязан* делать именно так.

Вот «Эфемера: эмблема человеческой жизни»: Франклина угораздило попасть на какую-то прогулку-приём «в очаровательном саду Мулен Жоли» в обществе разных людей. И, описывая это общение, он между прочим пишет: «Они проводили за спором время, не придавая, казалось, никакого значения тому, что их жизнь столь коротка, и вели себя так уверенно, будто бы у них был впереди ещё целый месяц» [Франклин 2017d: 301].

В саду он обнаруживает в стороне старичка, монолог которого с самим собой «развлёк его», Франклин явно одобряет ход мысли этого старичка. Тот, в частности, говорит: «Так полагали все, — говорил он, — учёные философы нашей расы, которые жили и процветали задолго до меня, что этот обширный мир, Мулен Жоли, не может поддерживать себя дольше восемнадцати часов <...> Я прожил семь часов, немалый век, за который утекло не менее четырёхсот двадцати минут времени. Сколь мало тех, кто живёт так долго!» [Франклин 2017d: 302].

Это, конечно, ещё не «время — деньги», но очень близко. Время нельзя тратить просто так, особенно на развлечения (это почти грех). Его нужно тратить на правильные дела. Кстати вот как заканчивается «Диалог с подагрой»: «Франклин <...> Я честно обещаю больше никогда не играть в шахматы, ежедневно упражняться и жить умеренно» [Франклин 2017d; 318].

Или, например, «Этика шахмат»: «Шахматная игра — самая древняя и самая распространённая из известных людям игр <...> Она настолько интересна сама по себе, что нет нужды рассматривать, в чем её польза, чтобы ею можно было увлечься <...> И следующее ниже сочинение написано с тем, чтобы избавить игру (у кое-кого из наших юных друзей) от небольших несовершенств, одновременно показав, что она по воздействию своему на интеллект может оказаться не только невинной, но и выгодной как для проигравшего, так и для победителя <...> Игра в шахматы — не просто праздная забава. Несколько из очень важных качеств ума, полезных в жизни человека, этой игрою добываются и укрепляются настолько, что входят в привычку, которая пригодится в любой из ситуаций <...> А чтобы нам чаще отдаваться этой благотворной забаве, предпочитая её прочим, не сопряжённым с такой же полезностью, необходимо учитывать всякое обстоятельство, увеличивающее наслаждение ею» [Франклин 2017c: 320–323].

Даже после того, как Франклин сказал, что игра интересна сама по себе, ею можно увлечься, он как бы чувствует себя обязанным оправдать возможность играть, и аргументы его все те же: игра выгодна, она укрепляет что-то полезное (в жизни человека), именно из-за полезности этой игры можно предпочитать её прочим. И так далее. Совершенно в том же ключе выдержаны то ли шуточные, то ли не очень «Советы молодому человеку, как найти любовницу» (1745). Вся комичность, создаваемая Франклином (если она там вообще есть), возникает за счёт того, что идеи полезности, расчётливости, приобретательства и подведения баланса опрокидываются на некапиталистический предмет — выбор любовницы. Но духа франклиновских сочинений это не меняет.

Вебер пытается сделать довольно сложную вещь — одновременно и говорить о современном капитализме (всё-таки это определённая экономическая формация), и показывать, что *капитализм не связан исключительно с деньгами, фабриками, биржей и с другими «экономическими» феноменами*. Его интересует капитализм, но в первую очередь не фабрики и деньги, а то, что капитализм теперь *везде* («самый могучий фактор нашей современной жизни» [Вебер 1990b: 47]). Франклин борется с пода-



гой, играет в шахматы, ходит гулять, заведует типографией, изобретает громоотвод — и везде им движет этот дух. Он спит, ест, воюет, шутит, ругается, советует и... продолжает считать и подводить баланс. Продолжает приобретать. Это приобретательство, стремление к приобретательству — *Erwerb*, *Erwerbstrieb*, *Erwerbsleben* — везде. Это способ жизни. В противовес, например, расточительству, разбазариванию, раздариванию, дару<sup>14</sup>.

То, что может быть не до конца ясно видно у Франклина, хорошо видно у Робинзона Крузо (Д. Дефо). Профессор Капелюшников в том же стиле прошёлся и по нему: «В изображении Вебера этот изолированный от мира *homo oeconomicus* (его прообразом объявляется Робинзон Крузо) предстаёт как “машина для получения дохода” [Вебер 1990b: 197]» [Капелюшников 2018b: 19]. Данное место из текста профессора Капелюшникова содержит несколько «сложностей» и не очень помогает понять, что же Вебер имел в виду. Приведённая выше цитата из текста Капелюшникова отсылает к двум разными фрагментам веберовского текста, разделённого несколькими страницами: во-первых, к фрагменту про Робинзона Крузо как изолированного от мира экономического человека (и здесь Вебер говорит о перемене характера индивидуализма)<sup>15</sup>; во-вторых, к фрагменту о машине для получения дохода (здесь Вебер пишет об обязательствах человека)<sup>16</sup>. Сложность второго фрагмента снимается легко: у Вебера на немецком здесь все тот же *der Erwerb*, то есть «машина для получения дохода» оказывается чем-то вроде «приобретателя», или «машиной по приобретению», «аппаратом, который воспринимает мир только через призму приобретения (составления баланса)», «машиной, которая сделана для того, чтобы приумножать» (на немецком — *Erwerbsmaschine*). Это всё, что она может; акцент — на этом. Другими функциями эта машина не оснащена<sup>17</sup>.

Но в этом втором фрагменте есть более важная часть. Вебер говорит об обязательстве (он выделяет это слово), которое замораживает жизнь (мы ещё вспомним об этом «замораживании» далее). Это

<sup>14</sup> Ср. в связи с этим эссе о даре Мосса и весь пафос этой традиции (вплоть до А. Кайе, Ф. Готье, Ж. Деррида, Ж.-Л. Мариона), борющейся в том числе с духом капитализма [Ларкина, Юдин 2015].

<sup>15</sup> «Как указывает Уэсли, великие религиозные движения, чьё значение для хозяйственного развития коренилось прежде всего в их аскетическом воспитательном влиянии, оказывали наибольшее экономическое воздействие, как правило, тогда, когда расцвет чисто религиозного энтузиазма был уже позади, когда судорожные попытки обрести царство Божье постепенно растворялись в трезвой профессиональной добродетели и корни религиозного чувства постепенно отмирали, уступая место утилитарной посюсторонности; в это время, пользуясь определением Доудена, “Робинзон Крузо”, изолированный от мира экономический человек, занимающийся отчасти и миссионерством, вытеснил в народной фантазии “пилигрима” Беньяна, этого одинокого человека, все усилия которого направлены на то, чтобы поскорее миновать “ярмарку тщеславия” в поисках царства Божьего» [Вебер 1990a: 201–202].

<sup>16</sup> «Ведь человек — лишь управляющий благами, доверенными ему милостью Божьей, он, подобно рабу в библейской притче, обязан отчитываться в каждом доверенном ему пфенниге, и если он истратит что-либо не во славу Божью, а для собственного удовольствия, то это по меньшей мере вызывает сомнение в богоугодности его поступка. Кому из беспристрастных людей не известны сторонники подобной точки зрения и в наши дни? Мысль об обязательстве человека по отношению к доверенному ему имуществу, которому он подчинён в качестве управителя или даже своего рода “машины для получения дохода (По приобретению. — И. З.)”, ложится тяжёлым грузом на всю его жизнь и замораживает её. Чем больше имущество, тем сильнее, если аскетическое жизнеощущение выдержит искус богатства, чувство ответственности за то, чтобы имущество было сохранено в неприкосновенности и увеличено неустанным трудом во славу Божью» [Вебер 1990: 197].

<sup>17</sup> Попутно отметим, что профессор Капелюшников пишет: «*Homo oeconomicus* экономической теории можно назвать “машиной для получения удовлетворений”, но нельзя назвать “машиной для получения дохода”. Вебер мог знать об этом хотя бы потому, что читал Т. Веблена и ссылаясь на его работы» [Капелюшников 2018b: 19, сн. 3]. Это примечание выглядит как упрёк в невнимательности. Однако, во-первых, у Вебера не «машина для получения дохода», а «машина по приобретению»; во-вторых, Вебер действительно читал маржиналистов, в ряде своих работ писал об этом; см.: [Weber 1975], а также: [Norkus 2001]; а в ряде случаев солидаризировался с позицией К. Менгера, несмотря на то что вышел из немецкой исторической школы; в-третьих, упоминание здесь изолированного экономического человека, скорее, говорит о том, что Вебер видит и маржиналистскую революцию как проявление этого духа капитализма; см. подробнее: [Ghosh 2008: 269–298].

точно то, что можно было видеть ранее у Франклина: вся жизнь редуцируется к подведению баланса. И именно это заботит Вебера, именно об этом «Протестантская этика». И это же можно видеть у Дефо, между которым и Франклином есть определённая преемственность. Робинзон на всё смотрит через призму бюджета. Высадившись на остров, он подводит баланс случившегося с ним добра и зла. Прежде чем представить две колонки, он пишет: «С полным беспристрастием я, словно должник и кредитор, записывал все претерпеваемые мной горести, а рядом всё, что случилось со мной отрадного» [Дефо 1974: 65]. Победив людоедов, он также ведёт учёт: «Эти четверо (и в числе их один раненый, про которого мы не знали, жив он или умер) были единственные из двадцати одного человека, которые ушли от наших рук. Вот точный отчёт:

- 3 — убито нашими первыми выстрелами из-за дерева;
- 2 — следующими двумя выстрелами;
- 2 — убито Пятницей в лодке;
- 2 — раненных раньше, прикончено им же;
- 1 — убит им же в лесу;
- 3 — убито испанцем;
- 4 — найдено мёртвыми в разных местах (убиты при преследовании Пятницей или умерли от ран);
- 4 — спаслись в лодке (из них один ранен, если не мёртв);
- 21 всего.

Трое дикарей, спасшихся в лодке, работали вёслами изо всех сил, стараясь поскорей уйти из-под выстрелов» [Дефо 1974: 191]. Робинзон становится одним из любимых героев экономических текстов.

Вспомним в связи с этим у К. Маркса: «Робинзон, спасший от кораблекрушения часы, гроссбух, чернила и перо, тотчас же, как истый англичанин, начинает вести учёт самому себе» [Маркс 1960: 87]. У Вебера речь идёт не о том, что Робинзон жаждет дохода, но о перемене в отношении к миру.

### *Дух капитализма и этическая реформа, скрытая в протестантизме*

Одной из составляющих «духа капитализма» является идея профессии и (или) призвания (*Beruf*). Акцентирование этой этической идеи, по Веберу, привело (или могло привести) к важным последствиям в способе мышления и образе жизни современного человека. Этическая сторона «Протестантской этики» практически не разбирается в «Гипнозе...». Тем важнее обратиться к одному из тех мест текста, где автор «Гипноза...» анализирует «нравственную философию» Франклина. Профессор Капелюшников пишет: «Одна из странностей комментариев Вебера состоит в том, что он использует тексты Франклина, обращённые к другим лицам, но почти не касается текста, где тот излагает нравственную философию, которую выработал для самого себя. Мы имеем в виду список из 13 добродетелей в его «Автобиографии», написанной им специально для своего сына (см. приложение)<sup>18</sup>. Естественно, как и у всякого моралиста, в этом списке находится место и воздержанию, и трудолюбию, и бережливости. Однако комментарии Франклина относительно того, в какой мере он сам преуспел в овладении этими добродетелями, полны самоиронии. Он пишет, что проявлял бережливость только тогда, когда бывал беден, и что ему лучше удавалось создавать видимость скромности, чем быть скромным на самом деле. Что касается целомудрия, то о его достижениях по этой части лучше вообще умолчать. Во всём этом нет абсолютно ничего от «духа капитализма»: мы не обнаруживаем ни отношения к наживе как к самоцели, ни призывов потреблять как можно меньше и сберегать как можно больше, ни предписа-

<sup>18</sup> В приложении к статье Р. И. Капелюшникова даётся текст «Тринадцати добродетелей Бенджамина Франклина» с исправлениями перевода автором статьи «Гипноз Вебера» [Капелюшников 2018b: 36]. — *Примеч. ред.*

ний безостановочно накапливать капитал. Но особенно примечателен последний, 13-й, пункт из франклиновского списка, касающийся такой добродетели, как скромность: можно ли вообразить, чтобы веберовский аскето-протестантский капиталист, одержимый погоней за прибылью, когда-нибудь по примеру Франклина сказал себе: «Подражай Сократу»?» [Капелюшников 2018b: 23]

Казалось бы, здесь всё ясно: профессор Капелюшников окончательно разобрался с ещё одним элементом веберовского тезиса. Однако не стоит торопиться. Я не буду останавливаться подробно на каждой строчке абзаца, остановлюсь на том, что профессор Капелюшников считает «самым примечательным», — на месте скромности в этом списке добродетелей. Нужно понять, что помещение скромности в этот список под номером 13 льёт воду на мельницу веберовского аргумента, а не наоборот.

Во-первых, зафиксируем, что, по мнению профессора Капелюшникова, помещение скромности в этот список под номером 13 означает признание её высокого места в рейтинге личных ценностей Франклина. На самом деле 13-е место этой добродетели в списке — не высокое, скорее, место.

Во-вторых, то, что профессор Капелюшников читает как «скромность», на самом деле не скромность. В исходном тексте Франклина это *humility* — смирение (замечу, что у Франклина: «Подражай Иисусу и Сократу»). Не будет преувеличением сказать, что смирение — это основная добродетель всего христианства до Реформации (см. подробнее, например: [Dihle 1957: 735–778; Adnès 1969: 1136–1187]). А значит, христианину нужно иметь очень серьёзные основания для того, чтобы поставить её не на первое, а на 13-е место в списке добродетелей, которые он собрался в себе культивировать (напомним: в «Автобиографии» Франклин говорит, что вообще не собирался её включать, но потом передумал).

В-третьих, Вебер, анализируя перипетии реформатской этики, говорит о смирении, противопоставляя лютеран реформатам. Например: «На смену смиренным грешникам, которым Лютер сулил Божью милость, если они, преисполненные веры и раскаяния, вверят себя Богу, теперь в лице непреклонных купцов героической эпохи капитализма приходят выпестованные пуританизмом “святые”; отдельные представители их сохранились вплоть до наших дней» [Вебер 1990b: 149]. Уже в «Протестантской этике» Вебер вводит противопоставление «мистицизм — аскетизм»: «Специфическая реформатская религиозность с самого начала отвергала как квиетизм Паскаля с его бегством от мира, так и лютеранскую религиозность с её чисто духовной настроенностью. Реальное проникновение Бога в человеческую душу полностью исключалось его абсолютной трансцендентностью по отношению ко всему товарному: *finitum non est capax infiniti*. Общение Бога с его избранниками может осуществляться и осознаваться лишь посредством того, что Бог действует в них (*operatur*), что они это осознают и что их деятельность проистекает тем самым из веры, данной им милостью Божьей, а эта вера, в свою очередь, свидетельствует о своём божественном происхождении посредством той деятельности, в которой она находит своё выражение. В этом обнаруживаются столь глубокие различия в ощущении своей избранности, что они вообще могут лечь в основу классификации практической религиозности как таковой: виртуоз религиозной веры может удостоверить в своём избранничестве, ощущая себя либо сосудом божественной власти, либо её орудием. В первом случае его религиозная жизнь тяготеет к мистическо-эмоциональной культуре, во втором — к аскетической деятельности. Первому типу близок Лютер, ко второму принадлежит кальвинизм» [Вебер 1990b: 150].

В явном виде эта дихотомия будет представлена в «Социологии религии» и «Хозяйственной этике мировых религий». Фактически эта дихотомия есть то же самое, что и дихотомия «смирение — призвание». Мистицизм часто описывается Вебером с использованием категории смирения. По-видимому, переход от «смирения» к «призванию» в христианской этике стал очень важным событием в истории современного мира и, вероятно, мог вызвать изменения в способах действия христиан в мире. Можно предположить, что в веберовской концепции сам этот переход имел не меньшее значение, чем акцентирование немецким учёным решения проблемы неопределённости уже в рамках дискурса призвания.

Иными словами, в дихотомии «призвание — смирение» человек, поместивший добродетель смирения в список добродетелей из 13 пунктов под номером 13, всё-таки должен быть отнесён ближе к полюсу призвания.

В-четвёртых, если рассмотреть весь список Франклина, то ближе к первым местам окажутся добродетели, гораздо более близкие призванию. Например: «3. *Порядок*. Держать все свои вещи на их местах; для каждого занятия иметь своё время. 4. *Решительность*. Решаться выполнять то, что должно сделать<sup>19</sup>; неукоснительно выполнять то, что решено. 5. *Бережливость*. Тратить деньги только на то, что приносит благо мне или другим, то есть ничего не расточать. 6. *Трудолюбие*. Не терять времени попусту; быть всегда занятым чем-либо полезным; отказываться от всех ненужных действий» [Франклин 2017а: 126].

В-пятых, не менее важна сама методичность франклиновского действия. Франклин не просто составил себе список добродетелей, которые он собирается осваивать. Прежде всего, он разработал метод (как он будет их осваивать). Кроме того, составил колоритную таблицу, в которой отмечал по дням недели, где он совершил что-то отклоняющееся по каждой из добродетелей. Наконец, он сделал это по большому счету один (без духовника, без кого-то из старейшин). В некоторых христианских конфессиях (например, в русском православии, для которого смирение является центральной добродетелью) подобное поведение с очень большой вероятностью сочли бы предосудительным.

Такой способ поведения — это именно то, что Вебер описывал как *Lebensführung* — дословно «ведение жизни», но по смыслу ближе значение «организация жизни», «управление жизнью», «направление жизни туда, куда тебе нужно». Русское «ведение жизни» имеет пассивные коннотации: «он вёл такую-то жизнь» обозначает что-то вроде «его жизненный стиль (или образ жизни) был таким-то». Активность передаётся жизненному стилю, а не человеку. У Вебера акцент здесь именно на том, что человек направляет свою жизнь. Так вот, сама идея *Lebensführung* — это в большой степени идея реформатского богословия<sup>20</sup>.

Иными словами, мне кажется, что то, как Франклин вписал смирение в свой список, скорее, свидетельствует о том, что, с одной стороны, у него можно найти очень важные элементы «нового» христианства, а с другой — он и в этой части повторяет важные элементы того, что мы видели в цитированном Вебером в начале «Протестантской этики» отрывке.

### *Капитализм и экономический рост*

Говоря о «духе капитализма», нельзя не отметить ещё одно неявное смещение, которое делает автор «Гипноза...». Речь идёт о различии между капитализмом и экономическим ростом. Профессор Капелюшников легко переходит от первого ко второму, но мне кажется, что между ними не стоит ставить знак равенства (и Вебер этого не делал). Соответственно весь пласт критики, многократно тестирующий связь между показателями религиозности (например, посещаемость церквей) и экономического роста (например, ВВП стран), оказывается не вполне относящимся к так называемому веберовскому тезису.

<sup>19</sup> Человек смирения — это не человек решительности, но человек, который готов рассмотреть разные альтернативы. Из современных контекстов в связи с экономикой см.: [Collins 2001].

<sup>20</sup> *Lebensführung* как понятие веберовской социологии имеет свои корни в протестантском богословии (см. подробнее: [Ghosh 2014: 134–135]). Можно было бы сказать, что Вебер разработал понятийный ряд для анализа различных религий, но если, например, мы начнём смотреть на русское православие через призму *Lebensführung*, получим массу «сложностей».



Профессор Капелюшников пишет: «В заключение обратимся к более содержательному вопросу: насколько Вебер был прав в своей трактовке “сущности” современного капитализма? <...> В том, что “мотором” современного капитализма является накопление капитала, Вебер был солидарен с Зомбартом [Зомбарт 1904]. В свою очередь, Зомбарт, скорее всего, воспринял это представление от К. Маркса <...> Однако современная экономическая теория смотрит на это иначе [Барро, Сала-и-Мартин 2010]. Экономический рост, базирующийся только на накоплении капитала, способен длиться лишь ограниченный промежуток времени: рано или поздно он исчерпывается и рост уровня душевых доходов останавливается. (Это понимали уже экономисты-классики, использовавшие для описания подобной ситуации понятие “стационарного состояния”.) Иными словами, само по себе накопление капитала не может обеспечить устойчивый, долгосрочный, “вековой” экономический рост. Источником такого роста может быть только технологический прогресс в форме непрерывного потока технологических, институциональных, организационных и управленческих инноваций. Поэтому, по справедливому замечанию Макклоски, уникальную экономическую систему, возникшую на рубеже XVIII–XIX веков, было бы правильнее называть не капитализмом, а инновационизмом [McCloskey 2017]» [Капелюшников 2018b: 25–26].

Всё как будто бы правильно, но ни Маркс, ни Зомбарт, ни Вебер не ставили знака равенства между капитализмом и экономическим ростом или инновациями<sup>21</sup>. Более того, сам по себе экономический рост им не был важен. Если обратиться к «Современному капитализму» Зомбарта<sup>22</sup>, то стоит отметить, что он начинается с упоминания одного из отцов рабочего движения — Ф. Лассалья [Зомбарт 1904: 1], а о своей задаче Зомбарт пишет: «В хозяйственной жизни европейских народов, после того как погибла античная культура, следовали друг за другом три великие эпохи <...> Далее следует та эпоха, в которой и мы ещё живём в настоящее время: её внутреннее существо характеризуется преобладанием купеческих принципов, то есть организующей деятельности, основанной на спекулятивных расчётах; её руководящая мысль состоит в том, что цель хозяйства есть денежная выгода. Это стремление создало организацию, которую мы лучше всего охарактеризуем, назвав её капиталистической. За капиталистической эпохой следует, как можно уже теперь заключить по некоторым успевшим обнаружиться признакам, четвёртая, социалистически-товарищеская эпоха» [Зомбарт 1904: 19].

Иными словами, Зомбарту важно раскрыть суть («внутреннее существо») эпохи (системы, культуры), а вовсе не понять, что приводит народы к богатству или экономическому развитию. Капиталистическая эпоха определяется им в первую очередь не через богатство, а через специфику организации предприятия в эту эпоху. Более того, он не относится к этой эпохе сколько-нибудь позитивно (что не так у цитированной Капелюшниковым Макклоски). См. рассуждения Зомбарта в «Современном капитализме» о духе капитализма. Ещё более ясно это выражается в работе Зомбарта «Торгаши и герои», написанной во время Первой мировой войны: «И Мировая война 1914 года получает своё более глубокое всемирно-историческое значение только как англо-германская война. При этом главный вопрос чело-

<sup>21</sup> Марксу рост сам по себе не был важен, ему было важно показать, как в ходе своего развития, в силу работы своих внутренних механизмов, капиталистический способ производства придёт к преодолению себя. А Вебер отчасти наследовал Марксу и Зомбарту, хотя и спорил с ними, отчасти же находился под влиянием маржиналистской революции; см. в связи с этим: «С победой маржиналистской революции в экономической теории возобладали статический равновесный подход, и интерес к проблемам роста снизился. Предметом господствующего направления в экономической теории стало распределение уже созданных редких ресурсов между областями их применения. Кроме того, в период с 1871 по 1914 г. экономический рост был для теоретиков, скорее, презумпцией, чем проблемой. На первый план и в теоретических дискуссиях, и в политических спорах в это время также выходит проблема не роста, а распределения» [Автономов, Ананьин, Макашева 2002: 335].

<sup>22</sup> Капитализм не является нейтральным понятием экономической теории. Шмоллер, отсылаясь на «Современный капитализм» Зомбарта, писал, что то, что Зомбарт называет капитализмом, он назвал бы «современными денежно-хозяйственными формами производства, развившимися при либеральной системе свободы промышленности, свободной конкуренции и неограниченном стремлении к приобретению» (цит. по: [Степанов 1904: XX]).

веческой истории, требующий своего разрешения, состоит не в том, кто будет господствовать сегодня над морем; много важнее вопрос, заключающий в себе всю дальнейшую судьбу человечества, вопрос в том, какой дух окажется сильнее: торгашеский или героический» [Зомбарт 2005: 10]. В этом тексте ненависть к одной из самых экономически развитых стран тогдашнего мира ничем не скрывается.

Аналогична в этом отношении и ситуация с К. Марксом: если его и интересует экономический рост, то тоже не в первую очередь. Его экономические штудии появились в результате попыток решения ряда юридических вопросов — о справедливости, в первую очередь о социальной справедливости. А проблема капитализма для него — это проблема не того, как увеличить ВВП вдвое, а того, как разрешить «рабочий вопрос». Линия, которая привела к «Капиталу», проходит через работу «К критике политической экономии» и восходит к «Введению к гегелевской философии права» и «Дебатам о краже леса».

Вспомним, чем заканчивается марксово «Введение к гегелевской философии права»: «В чём же, следовательно, заключается положительная возможность немецкой эмансипации? Ответ: в образовании класса, скованного радикальными цепями, такого класса гражданского общества, который не есть класс гражданского общества; такого сословия, которое являет собой разложение всех сословий; такой сферы, которая имеет универсальный характер вследствие её универсальных страданий и не притязает ни на какое особое право, ибо над ней тяготеет не особое бесправие, а бесправие вообще, которая уже не может сослаться на историческое право, а только лишь на человеческое право, которая находится не в одностороннем противоречии с последствиями, вытекающими из немецкого государственного строя, а во всестороннем противоречии с его предпосылками; такой сферы, наконец, которая не может себя эмансипировать, не эмансипируя себя от всех других сфер общества и не эмансипируя вместе с этим все другие сферы общества, — одним словом, такой сферы, которая представляет собой полную утрату человека и, следовательно, может возродить себя лишь путём полного возрождения человека. Этот результат разложения общества, как особое сословие, есть пролетариат» [Маркс 2000: 174].

Речь идёт об освобождении человека (и достигается оно, по мнению Маркса, не через экономический рост) — человека, который в тогдашней Германии оказался в бесправном положении, без достаточных средств к существованию и т. д. В конечном счёте, социальное расслоение, несправедливость и бедственное положение рабочих есть следствие динамики производственных сил и специфики производственных отношений. Тексты Маркса исполнены надеждой на то, что ситуацию можно изменить, и эта надежда напрямую не связана с уровнем экономического развития общества, особенно выражаемого в деньгах.

Теперь вспомним, чем заканчивается «Протестантская этика»: «По Бакстеру, забота о мирских благах должна обременять его святых не более, чем “тонкий плащ, который можно ежеминутно сбросить”». Однако плащ этот волею судеб превратился в стальной панцирь. По мере того как аскеза начала преобразовывать мир, оказывая на него всё большее воздействие, внешние мирские блага все сильнее подчиняли себе людей и завоевали наконец такую власть, которой не знала вся предшествующая история человечества» [Вебер 1990b: 206].

И там же в отношении развития, которое сегодня рядом представителей социальных дисциплин приравнивается к экономическому развитию, измеряемому посредством ВВП, сказано: «Тогда-то применительно к “последним людям” этой культурной эволюции обретут истину следующие слова: “Бездушные профессионалы, бессердечные сластолюбцы — и эти ничтожества полагают, что они достигли ни для кого ранее недоступной ступени человеческого развития”» [Вебер 1990b: 207].

Иными словами, критикуя Вебера в отношении того, что сбережения не обеспечили высоких темпов экономического роста, мы должны отдавать себе отчёт в том, что Вебер (как и Зомбарт и как Маркс) писал не про экономический рост. Капитализм — это не то же самое, что экономический рост, это не то

же самое, что рыночная система, хотя все эти вещи играют свою роль при его анализе. Выбирая слово «капитализм» для заглавия своих статей и книг, Вебер и Зомбарт указывали на значимость таких составляющих капитализма, как социальное расслоение (классы), социальная несправедливость, эксплуатация, торгашеский или какой-то иной дух и т. д. В связи с этим статьи Вебера о протестантской этике встают в один ряд, скорее, не только, а может быть, не столько, со статьями Р. Барро и Р. МакКлири про религию и экономический рост или с книгами Д. Маклоски, Д. Аджемоглу и Дж. Робинсона о том, почему некоторые страны становятся богатыми, а другие нет, сколько с текстами другой традиции, посвящёнными экономике и проблеме свободы в современном обществе. Сюда относятся довольно разные работы, например — «Бегство от свободы» Э. Фромма [Фромм 2015]<sup>23</sup>, «Vita activa...» Х. Арендт [Арендт 1994], «Моральная свобода. Поиск добродетели в мире выбора» А. Вольфе [Wolfe 2001]. Из работ экономистов можно назвать такие, как «Дорога к рабству» Ф. Хайека [Хайек 1992] или «Капитализм и свобода» М. Фридмана [Фридман 2006]. Нужно отметить, что и сегодня постоянно обсуждается вопрос о том, какая социально-экономическая система благоприятствует свободе человека в большей степени. Именно в этом состоит один из аргументов защитников теорий свободного рынка. Аргумент этот даже в самых мягких версиях, например, в версии экономической социологии П. Димаджио и У. Пауэла [Димаджио, Пауэлл 2010], предполагает, что на человека накладываются какие-то внешние ограничения — институциональные, организационные, законодательные<sup>24</sup>, отменив которые можно будет обеспечить свободу и реализацию всей полноты человеческого существования.

Начиная с постановки проблемы, Вебер настаивает на том, что дело не во внешних ограничениях. В начале своего текста он специально подчёркивает: «Однако наряду с этим типом капитализма Западу Нового времени известен и другой, нигде более не существовавший, — рациональная капиталистическая организация *свободного* (формально) *труда*» [Вебер 1990а: 51]. В этом проблема, которую будет решать Вебер: откуда может взяться несвобода у свободных людей? Почему, разрушив стальную клетку, мы вновь окажемся несвободными? Вебер уверен, что дело не в стальной клетке. В этом смысле его постановка вопроса радикальнее, нежели у Хайека или Фридмана.

Но что мешает человеку реализовать собственную полноту? Что мешает ему быть реально свободным, будучи свободным формально? Чтобы наметить контуры ответа на этот вопрос, Вебер обращается к очень специфической линии этической теории. Перейдём к ней и мы.

## Этическая часть

С духом капитализма есть некоторая ясность в «Протестантской этике и духе капитализма»: хотя бы есть название раздела в книге, который однозначно отсылает к предмету; хотя бы есть место, где автор даёт «предварительное пояснение того, что он будет понимать под духом капитализма» [Вебер 1990b: 71]. Со второй (этической) частью уравнения всё обстоит гораздо хуже. Её вообще можно не заметить (так и получается у профессора Капелюшников, и винить его тут не в чем). Несмотря на то что вторая часть «Протестантской этики» называется «Профессиональная этика аскетического протестантизма», очень легко вместо «этической» части аргумента погрузиться в «протестантскую». Однако, по-видимому, делать этого не стоит.

В чём вообще состоит важность этической перспективы? В чём разница между этикой (этосом) и правилами житейской мудрости? К чему Вебер хочет привлечь наше внимание, подчёркивая важность

<sup>23</sup> См. также книгу Ю. Давыдова «Бегство от свободы», в которой освещается часть этого дискурса; правда, не в связи с проблематикой экономистов типа Ф. Хайека или М. Фридмана [Давыдов 1978].

<sup>24</sup> Именно подобного рода ограничения анализирует Маркс, начиная с «Дебатов по закону о краже леса». В итоге одним из основных тезисов Маркса будет тезис об отчуждении человеком своей сущности в капиталистической системе; в товаре и товарообмене. Аргумент Вебера несколько иной.

этической перспективы? Веберу важно понять, откуда взялся новый тип мышления, то есть такой тип мышления, который всю жизнь собирает вокруг работы (дела, приобретения). Дело вовсе не только в том, что вдруг откуда-то пришла другая техника организации, ведения жизни («правила житейской мудрости»), которую потом сменит следующая. Техник ведения жизни существует и существовало довольно много. В том числе существовали техники получения богатства, и довольно давно (в этом, в частности, смысл различения экономики и хрематистики у Аристотеля в «Никомаховой этике»). Есть техники получения богатства, но человеку может быть не нужно богатство. Есть техники ведения сельского хозяйства, но человеку может быть не интересно заниматься сельским хозяйством; есть техники того, как стать красивым (красивой), но человеку это может быть не нужно. Как заниматься спортом, как воспитывать детей, как агитировать на выборах, как лечиться... Но человеку всё это может быть не нужно. Почему? Потому что это не отвечает его представлениям о правильной жизни. Но что такое правильная жизнь? В конечном счёте, это такая жизнь, которая ведёт к благу, культивирует определённый набор добродетелей — и все эти правила (императивы) добродетели отвечают на простой вопрос о том, что такое хорошо и что такое плохо, как отличить хороший поступок от плохого. Например, в христианстве таким этическим кодексом, направляющим жизнь верующего к предельному благу — к спасению, — может быть Нагорная проповедь. Характер этического учения обычно таков, что его максимы работают в совершенно разных доменах жизни (с оговорками, но всё же), — именно по этому характеру вездесущести его и можно опознать. Иначе говоря, чтобы приблизиться к спасению, ты должен вести себя честно во всех сферах — в экономике, политике, семье...

Так вот, вдруг выясняется (и об этом, в частности, первая часть «Протестантской этики»), что люди в определённый момент времени начали *во всех сферах* жизни считать, составлять баланс и работать. Чтобы осознать масштаб перемены, сопоставьте например (1) честность или добро и (2) труд (ты не должен *быть* каким-то; ты должен *что-то* делать). Произошло что-то значительное. Дело не просто в изменении какой-то технической доктрины, ведущей к успеху в определённой сфере жизни. Вся жизнь вдруг стала оцениваться через призму работы (в профессии), сведения баланса и приобретения. Это применение работы к оценке *всей* жизни указывало на то, что произошла этическая перемена. Соответственно Вебер и приходит к этике<sup>25</sup> и ищет ответ на вопрос, *что* это за этическая перемена и где она могла произойти?

Но в чём собственно состояла *этическая* перемена? (Заметим, не *протестантская* пока, хотя эти две части сильно переплетаются в «Протестантской этике».) Как Вебер смотрит на этику?

Этическая часть аргумента начинается там же, где даётся описание «духа капитализма». Они как будто слеплены: только процитировав Франклина как пример капиталистического духа, Вебер сразу же говорит: «Идеал её (Философии скупости. — *И. 3.*) — *кредитоспособный* добропорядочный человек, *долг* которого рассматривать приумножение своего капитала как самоцель. Суть дела заключается в том, что здесь проповедуются не просто правила житейского поведения, а излагается своеобразная “этика”, отступление от которой рассматривается не только как глупость, но и как своего рода нарушение долга. Речь идёт не *только* о “практической мудрости (это было бы не ново), но о выражении некоего *этоса*, а именно в *таком* аспекте данная философия нас и интересует» [Вебер 1990b: 72–73].

А где заканчивается этическая часть аргумента? В самом конце «Протестантской этики»: «В настоящее время дух аскезы — кто знает, навсегда ли? — ушёл из этой мирской оболочки <...> И лишь представление о “профессиональном долге” бродит по миру, как призрак прежних религиозных идей <...> Современный человек обычно просто не пытается вникнуть в суть этого понятия. В настоящее время

<sup>25</sup> Можно отметить, что этика Л.-Б. Альберти не видит мир через призму работы и приобретения. Она видит мир через призму достоинства семьи-рода, поэтому Альберти Веберу и неинтересен.



стремление к наживе, лишённое своего религиозно-этического содержания, принимает там, где оно достигает своей наивысшей свободы, а именно в США, характер безудержной страсти, подчас близкой к спортивной. Никому не ведомо, кто в будущем поселится в этой прежней обители аскезы <...> Не наступит ли век механического окостенения, преисполненный судорожных попыток людей поверить в свою значимость. Тогда-то применительно к “последним людям” этой культурной эволюции обретут истину следующие слова: “Бездушные профессионалы, бессердечные сластолюбцы — и эти ничтожества полагают, что они достигли ни для кого ранее недоступной ступени человеческого развития» [Вебер 1990b: 206–207].

Стремление к приобретению лишается религиозно-этического содержания, но представление о профессиональном долге бродит по миру. Результатом этой эволюции станет «последний человек» — запертый в профессии человек без души.

О чём здесь собственно идёт речь? Что это за «последние люди», взятые в кавычки? Речь в данном случае идёт не только о «последних» в смысле результата некоторого процесса. Здесь Вебер фактически говорит языком Ницше, у которого «последний человек» оказался противоположностью «сверхчеловека». Рассмотрим подробнее ницшеанские истоки мотивов, которые находим у Вебера<sup>26</sup>. Вот что Ницше говорит о «последнем человеке»: «Я говорю вам: нужно носить в себе ещё хаос, чтобы быть в состоянии родить танцующую звезду. Я говорю вам: в вас есть ещё хаос. Горе! Приближается время, когда человек не родит больше звезды. Горе! Приближается время самого презренного человека, который уже не может презирать самого себя. Смотрите! Я показываю вам последнего человека <...> “Что такое любовь? Что такое творение? Устремление? Что такое звезда?” — так вопрошает последний человек и моргает. Земля стала маленькой, и по ней прыгает последний человек, делающий всё маленьким <...> “Счастье найдено нами”, — говорят последние люди и моргают» [Ницше 1996с: 11].

Но за счёт чего он делает всё маленьким (или относительным, незначимым)? Здесь нужна одна оговорка. Важно иметь в виду, что «сверхчеловек» и «последние люди» (или «господа» и «рабы») — это понятия этической теории, а не обозначение социальных классов. Господа — это те, кто создают ценности; рабы — те, кто не способен сделать этого [Данто 2000: 190–192]: «Господином может оказаться любой, кто задаёт безусловные ценности. Раб же, озабоченный полезностью и последствиями, вообще не имеет абсолютных ценностей» [Данто 2000: 194]. Речь идёт, говоря кантовским языком, о различии между категорическим и гипотетическими императивами<sup>27</sup> (см.: [Schluchter 1988: 200–218; Данто 2000: 193].

То, что начинается как описание последних людей в «Заратустре», уточняется в «К генеалогии морали» как ресентимент. Исследователи творчества Ницше склонны признать, что психологические и этические механизмы, описываемые Ницше в работах «К генеалогии морали» и «Так говорил Заратустра», идентичны (см., например: [Bittner 1994: 127–128]). Вот как Ницше описывает ресентимент: «Восстание рабов в морали начинается с того, что *ressentiment* сам становится творческим и порождает ценности: *ressentiment* таких существ, которые не способны к действительной реакции, к реакции, выразившейся бы в поступке, и которые вознаграждают себя воображаемой мстостью. В то время как всякая преимущественная мораль произрастает из торжествующего самоутверждения, мораль рабов с самого начала говорит НЕТ “внешнему”, “иному”, “несобственному”: это НЕТ и оказывается её творческим деянием. Этот поворот оценивающего взгляда — это необходимое обращение вовне вместо

<sup>26</sup> Подробнее рассмотрение «Протестантской этики» в связи с идеями Ф. Ницше в: [Kent 1983; Hennis 1998; Staath 1992; Turner 2011; Tyrell 2014].

<sup>27</sup> «Если оставить в стороне детали изложения Ницше, то две морали сведутся к весьма простой, а после Канта к весьма обычной дистинкции между абсолютной и безусловной ценностью, с одной стороны, и гипотетической или случайной ценностью, с другой» [Данто 2000: 193].

обращения к самому себе — как раз и принадлежит к *ressentiment*: мораль рабов всегда нуждается для своего возникновения прежде всего в противостоящем и внешнем мире, нуждается, говоря физиологическим языком, во внешних раздражениях, чтобы вообще действовать, — её акция в корне является реакцией» [Ницше 1996с: 424–425].

Ресентимент — это затаённая обида, желание отомстить при невозможности это сделать. Ресентимент — это этика слабых, боящихся жизни людей, этика людей, не способных навязывать свою игру, тех, кто не имеет возможности ответить ударом на удар. Это этика маленького человека, скрытого действия. Не слышится ли уже здесь молоток Франклина? Если каждый день потихоньку стучать своим маленьким молоточком, то однажды ты будешь стоять перед царями. Так прочитать эти тезисы можно. И именно к такому прочтению в некоторой степени близок Зомбарт и, может быть, даже цитирующий его М. Шелер. Зомбарт напрямую увязывал «дух капитализма» или «мещанский дух» с ресентиментом: «Ресентимент является отличительной особенностью семейных хроник Альберти. Ранее я уже цитировал места из них, где комичная ребяческая ненависть к “сеньорам”, к их кругу, недоступному для него, прямо-таки бросается в глаза; примеры легко умножить <...> Безмерная бранчивость, в которую Альберти впадает всякий раз, когда заходит речь о “сеньорах” <...> говорит о другом: главной движущей силой, приведшей его к благоразумному буржуазному мировоззрению, был именно ресентимент» (цит. по: [Шелер 1999: 149])<sup>28</sup>.

Однако кажется, что Вебер читает их не так или не только так. Если мы вчитаемся в «Рассмотрение третье» «К генеалогии морали», называющееся «Что означают аскетические идеалы?», мы легко увидим там и веберовскую типологию «мистик–аскет», и ту проблематику, которая стоит за «последними людьми» в «Протестантской этике». После того как Ницше ввёл в первых двух рассмотрениях такие понятия, как ресентимент и нечистая совесть, он начинает говорить об аскетическом священнике. Что тот делает? Ницше говорит: «священник есть *переориентировщик ressentiment*» [Ницше 1996а: 497]. «“Я страдаю: должен же кто-нибудь быть в этом виновным” — так думает каждая хворая овца. А пастух её, аскетический священник, говорит ей: “Поистине, овца моя! Кто-то должен быть виновным в этом: но этот кто-то есть ты сама, ты сама и виновна в этом — ты сама только и виновна в себе!”... Это сказано достаточно смело, достаточно лживо: но одно по крайней мере достигнуто этим, я говорил уже, — *переориентировка ressentiment*» [Ницше 1996а: 497–498].

Зачем это нужно? «К тому, чтобы до известной степени обезвредить больных, уничтожить неисцелимых их собственными руками, строго ориентировать не столь уж безнадежных на самих себя, обратить вспять направление их *ressentiment* (“Единое на потребу”) и таким образом использовать дурные инстинкты всех страждущих в целях самодисциплинирования, самоконтролирования, самопреодоления» [Ницше 1996а: 498]. «<...> Какими стимулирующими аффектами может быть хотя бы на время осилена глубокая депрессия, свинцовая усталость, чёрная скорбь физиологически заторможенных существ. Ибо, говоря вообще: во всех великих религиях дело главным образом шло о борьбе с некоего рода усталостью и тяжестью, носившими эпидемический характер» [Ницше 1996а: 499–500].

Эти «физиологически заторможенные существа» — это практически «последние люди». Практически, но не совсем. Мы подходим к самому главному. Как боролись с этим недовольством (непосредственно связанным с ресентиментом)? «С тем доминирующим недовольством борются, *во-первых*, средствами, сокращающими до самого низкого минимума чувство жизни вообще. Никакой, насколько это возможно, воли, никаких вообще желаний; избегать всего, что приводит к аффекту, что вырабатывает “кровь” <...> Результат, выражаясь морально-психологически, — “обезличение”, “иже во святых”; выражаясь

<sup>28</sup> В любом случае ещё раз акцентируем: в разговоре о духе капитализма и у Вебера, и у Зомбарта присутствуют отсылки к Ницше — к его ресентименту и к последним людям.

физиологически: гипнотизирование — попытка сколотить для человека нечто вроде того, чем является *зимняя спячка* для некоторых животных видов и *летняя спячка* для многих тропических растений, некий минимум потребления веществ и обмена веществ, при котором жизнь едва теплится, не доходя собственно до сознания» [Ницше 1996а: 500–501].

Это описание, за исключением специфического тона, практически полностью будет повторено Вебером при описании такого религиозного типа, как «мистик»<sup>29</sup> (в «Социологии религии»), прототипом которого в «Протестантской этике» оказываются мистики вроде И. Таулера<sup>30</sup>. Между тем не будем забывать, что Ницше ставит диагноз современному обществу, и Вебер, подводя итог «Протестантской этики» и фактически завершая весь текст отсылкой к образу «последних людей», до известной степени солидаризуется с диагнозом Ницше. Однако переориентация ресентимента на себя с последующим устранением всех желаний как желаний греховных — не единственное лекарство от депрессии (усталости и тяжести). Есть и второе. Вот оно: «Гораздо чаще <...> против депрессивных состояний применяется иной *training*, во всяком случае, легче дающийся: *машинальная деятельность*. Что ею в значительной степени облегчается юдоль существования, вне всякого сомнения: этот факт нынче в несколько постыдном смысле называют “благословением труда”. Облегчение состоит в том, что интерес страждущего существенно отвлекается от страдания, — что сознание непрестанно занято действиями и, следовательно, не в состоянии уделить хоть сколько-нибудь заметного места страданию: ибо она тесна, эта камера человеческого сознания! Машинальная деятельность и всё, что относится к ней, как то: абсолютная регулярность, пунктуальное автоматическое послушание, единожды и навсегда адаптированный образ жизни, заполнение времени, некоторого рода разрешение на “безличие”, на самозабвение, на *“incuria sui”* (Да здравствует смерть (*umal.*) — *И. З.*), даже культивация их — как основательно, как тонко сумел аскетический священник воспользоваться этим в борьбе с болью!» [Ницше 1996а: 503].

Мы уже видели это отчасти в описании самого Франклина, отчасти в истолковании Вебером кальвинистских догматов: машинальная деятельность, тренинг, абсолютная регулярность, единожды и навсегда адаптированный образ жизни (в немецком варианте: *das Ein-für-allemall der Lebensweise* — единожды и навсегда заданный образ жизни; потом у Вебера будет *Lebensführung*)<sup>31</sup>. Вспомним этот образ франклиновского молотка, который должен был звучать в пяти утра и восьми часов вечера; благословение труда, отвлечение интереса страждущего от страдания. Вспомним, что веберовское «призвание» не ведёт к спасению, оно только позволяет забыть про то, что ты проклят<sup>32</sup>. Вышеприведенный фрагмент, написанный сыном лютеранского пастора, мог быть написан и сыном кальвинистки. Разница между ним и фрагментом из Франклина — только в тональности.

<sup>29</sup> «Особая покорная “сломленность” характеризует мирскую деятельность мистика — он всё время стремится уйти (и уходит) в тишь и уединение, где ощущает свою близость Богу. Аскет (если он полностью соответствует этому типу) уверен в том, что служит орудием Бога. Поэтому подлинность “смирения”, налагаемого на него должным сознанием своей твёрдости, вызывает сомнение. Ведь успех в его деятельности — это успех Бога, Бог этому способствовал, — или уж, во всяком случае, знак божьего благословения его и его действий. Для подлинного мистика успех его мирской деятельности не может иметь значения в деле его спасения, напротив, подлинное смирение является единственной гарантией того, что его душа не придалась искушению мира. Чем больше он связан с миром, тем “более сломленным” становится его отношение к нему, в отличие от гордого сознания своей избранности к спасению, которое даёт ему внемирское созерцание. Для аскета уверенность в спасении всегда подтверждается рациональной по своему смыслу, средствам и цели деятельностью, осуществляемой в соответствии с однозначными принципами и правилами» [Вебер 1994: 207–208].

<sup>30</sup> К слову, позднее о русском православии Вебер также будет говорить как о мистицизме [Toennies et al. 1973: 140–149].

<sup>31</sup> См. об этом подробнее: [Tutell 2014].

<sup>32</sup> Мы помним, что не просто одни предызбраны к спасению, а другие прокляты и пойдут в ад; *меньшинство* предызбрано к спасению, спасутся только святые. И повлиять на свою судьбу нельзя. Но можно забыть о том, что по поводу тебя есть решение и ты, скорее всего, принадлежишь к большинству. Допустимо сказать, что призвание означает поиск призвания с целью избавиться от ощущения того, что ты проклят.

Вернёмся к тексту Вебера. Что мы можем увидеть в веберовском тексте, если использовать ницшевский текст как ключ? Ницше ставит вопрос: действительно ли благой аскетический священник творит добро? Действительно ли добро доброе? Ценны ли эти ценности?

И финал «Протестантской этики», и особенно его рассмотрение в связи с этическими построениями Ницше позволяют увидеть франклиновскую мораль в несколько ином свете. Веберовское истолкование доктрин протестантов, где цель труда — забыть о проклятии, параллельно ницшеанской идее ресентимента и неприглядной роли благословения труда. В таком контексте труд приобретает всепроникающий и, в общем, печальный характер. Роль труда и приобретения рассматривается не по отношению к экономическому росту.

Речь идёт не о только и не столько о наживе, не только и не столько о приобретательстве, не только и не столько о ВВП. Речь идёт о том, что ВВП призван измерять полноту человеческой жизни, насколько ей удастся осуществляться. К какому благу ведут те «средства», что были (не) выбраны для его достижения? Ницше говорит так: «<...> При каких условиях изобрёл человек себе эти суждения ценности — добро и зло? И какую ценность имеют сами они? Препятствовали они или содействовали до сих пор человеческому процветанию? Являются ли они признаком бедственного состояния, истощения, вырождения жизни? Или, напротив, обнаруживается ли в них полнота, сила, воля к жизни, ее смелость, уверенность, будущность?» [Ницше 1996а: 410].

В человеке есть стальной панцирь, от которого он не может освободиться, — стальной панцирь морали. Он позволяет видеть и делать только то, что разрешено, и ничего больше. Он ведёт его туда, куда хочет, куда нужно, и выбраться из него человек не может, даже провозгласив свою свободу. «*Мы, имморалисты!* — Этот мир, который близок нам, в котором нам суждено бояться и любить, этот почти невидимый, неслышимый мир утончённого повелевания, утончённого повиновения <...> Мы оплетены крепкой сетью и кожухом обязанностей и не можем выбраться оттуда — в этом именно и мы, даже мы, суть “люди долга”!» [Ницше 1996b: 347].

Этот — «овнутрённый» — стальной панцирь долга<sup>33</sup> не есть железная клетка<sup>34</sup> институтов и доктрин. Переложить ответственность и вину не на кого. Чтобы снять этот панцирь, надо найти, как и почему он появился. Аргумент Вебера может быть интерпретирован так: даже если понять, как устроены институты, и прочесть, о чем говорят доктрины, внутри нас будет сидеть каркас, который защищает и ограничивает движения, а если его снять, то появятся свобода и незащищённость (а то и вовсе невозможность существовать); но всё-таки это панцирь в очень специфическом смысле — это скелет (вроде

<sup>33</sup> Вспомним и «Рассуждение второе» в работе «К генеалогии морали», и то, как нас призывает Вебер смотреть на Франклина: он подчёркивает слово «долг» (*Pflicht*), которое пройдёт через всю «Протестантскую этику».

<sup>34</sup> В этом смысле У. Пауэлл и П. Димаджио или специально, или ненамеренно теряют пафос веберовского аргумента [Димаджио, Пауэлл 2010]. Т. Парсонс перевёл веберовский *stahlhartes Gehäuse* (стальной панцирь) как *Iron Cage* (железная клетка), затем последовали другие толкования с опорой, с одной стороны, на этические идеи Дж. Бэньяна, а с другой — на Ф. Ницше и В. Гёте; см.: [Kent 1983; Turner 1982; Baehr 2001]. Исходное употребление этой метафоры в веберовском тексте всё же имело некоторые внутренние ограничения: именно *Beruf* создавал «стальной панцирь», и этому этосу человек «добровольно» следовал. В парсоновской же традиции акцент сместился на некоторые внешние структуры — бюрократию, организации, весь космос капитализма или общества модерна в целом и т. д. В получившей признание работе У. Пауэлла и П. Димаджио «Новый взгляд на “железную клетку”», интерпретируя Вебера, авторы, в частности, пишут: «В условиях капитализма рационалистический порядок превратился в “железную клетку” <...> как организационное проявление рационального духа бюрократия представляет собой столь эффективное и сильное средство контроля над людьми, что, единожды восторжествовав, бюрократизация становится необратимой» [Димаджио, Пауэлл 2010: 35]. Это достойная исследовательская традиция, но мы хотели бы подчеркнуть, что исходный веберовский текст акцентировал иной смысл. В силу того что Вебер активно пользовался идеей «избирательного сродства» между духом и формой капитализма, удержать эти различия становится довольно сложно.



экзоскелета насекомых), часть тела, его так просто без повреждений не отодрать. И в «Протестантской этике» Вебер, следуя Ницше, ищет этот стальной панцирь человека современной ему эпохи<sup>35</sup>.

## Вместо заключения

Нерв работы профессора Капелюшникова (как и многих критиков «Протестантской этики») в риторическом вопросе (и ответе на него): «Нет сомнений, что этот научный миф (Имеется в виду “гипотеза Вебера о рождении “духа капитализма” из протестантской этики”. — И. З.) (увы, это не оксюморон), возрождаясь, как феникс, из пепла, никуда не исчезнет <...> Трудно не согласиться с Маккинноном, что Макс Вебер обладал сверхъестественным социологическим воображением. Силой воображения он создал “вторую” реальность, которая для огромного числа учёных полностью затмила “первую”. Фантомы “протестантской этики” и “духа капитализма” будут ещё долго тревожить сознание исследователей и разгуливать по страницам массмедиа. Но как бы ни относиться к плодам уникального социологического воображения Вебера, полезно всё же помнить, с использованием каких нетривиальных дискурсивных приёмов они были получены» [Капелюшников 2018b: 35].

Иначе говоря, Вебер с помощью «нетривиальных дискурсивных приёмов», то есть используя всякие «штуки» — от неряшливости до интерпретаторского произвола, — создал миф, не имеющий отношения к реальности. Этим мифом (или блефом?)<sup>36</sup> он всех загипнотизировал так, что сто лет никто не может из этого мифа выбраться. Такой поставленный веберовскому тексту диагноз, однако, вызывает вопрос: как же это он так сумел? Сегодня, когда рушатся или разрушены гранд-нарративы, когда уже мало кто верит в идеологии (по крайней мере, делает это не так, как сто лет назад), когда уже почти никто почти ничему не верит, почему мы верим этому веберовскому мифу? Очевидно же, что дело не в воображении, подтасовках и интерпретаторском произволе — такого добра и в науке, и не в науке — выше крыши. Почему всё-таки веберовский «гипноз» удаётся?

У меня, как и профессора Капелюшникова, нет ответа на этот вопрос, но одним простым соображением я хотел бы поделиться. Оно таково: работа Вебера не перестаёт читаться и сегодня не только и не столько потому, что её автор кого-то когда-то обманул, а масса читателей готова обманываться и дальше и не думать, сколько потому, что тот мир, вместе с которым «Протестантская этика» родилась, не умер. То, о чём написал Вебер, всё ещё с нами. И в этом велика роль Вебера.

Социология родилась вместе с обществом модерна, как попытка отразить переход к этому обществу, его сущностные черты [Филиппов 2008]. В этом мире все оказалось не тем, чем хотело казаться: экономика стала религией, религия — экономикой, школа как будто не только учит, а медицина не столько лечит. Пороки стали добродетелями, а добродетели — пороками. Дорога в рай приводит к табличке с надписью «Ад», но, если хочешь добраться до рая, идти в строго противоположную сторону бесполезно, потому что нужная дорога находится под каким-то иным углом и, вероятно, не на одной плоскости с первой, и уж точно они не составляют одну прямую.

<sup>35</sup> Здесь есть дополнительная сложность. Вебер говорит, что (1) все правила Франклина могут быть истолкованы утилитарно, но (2) правильно понимать их как долг и (3) всё это есть выражение некоего этоса. Собственно Франклина он использует как пример. Дело в том, что здесь Вебер сталкивается с проблемой: одна и та же норма может значить совершенно разное в зависимости от того, как оформлено этическое учение, содержащее эту норму. Используя современные термины, можно было бы сказать, что призвание в — кантовской — деонтологии это не то же самое, что призвание в рамках консеквенциализма, и обе эти трактовки будут, по-видимому, отличаться от призвания, связанного с определёнными практиками и олицетворяемого теми или иными героями или святыми, то есть от призвания в рамках этики добродетелей (*virtue ethics*).

<sup>36</sup> Текст «Гипноз Вебера» вполне может занять своё место в одном ряду, например, с «Блефом “Протестантской этики”» [Сомин 2006].

Социология возникла как часть этого мира, как попытка справиться с этими сложностями, она возникла как практика подозрения по отношению к этому миру — как «взгляд за фасад» (П. Бергер), как постоянный вопрос: «Что кроется за тем, что происходит?» (Н. Луман). Насколько она была успешна в этом своём качестве — отдельный вопрос, но в любом случае веберовская «Протестантская этика» явилась одним из классических образцов этого подозрения: «А вдруг древняя религия, вместо того чтобы сдохнуть, вызвала к жизни новую экономику?»; «А вдруг призвание — это проклятие?»; «А вдруг, ища свободы, человек теряет свободу?». Это веберовские гипотезы из «Протестантской этики». Там они сконденсированы в потенциальной привязке к эмпирическому материалу, к описанию того, что происходило с конкретными людьми. От поэзии Ницше отвергаться в некотором смысле проще: про кого пишет этот больной человек, никогда точно не понятно. Но не совсем так с Вебером. И уж ещё хуже, например, с Х. Арендт. Если от Ницше отмахнуться фактами легко, от Вебера ещё возможно, то «Банальность зла» (в чём-то являющаяся развитием логики «Протестантской этики») привязана и к месту, и ко времени, и к персоне (несмотря на всю историческую критику, которая адресовалась Арендт). Диагноз Арендт, как и диагноз Вебера, ужасен: та глупость (связанная с неспособностью критически отнестись к приказам и инструкциям), которую Арендт вменяет А. Эйхману, может быть вменена подавляющему большинству людей в современном мире. Причём эта глупость есть добродетель этого мира; без неё он рухнул бы.

Нужно совсем немного сдвинуть взгляд, чтобы от веберовского отчаяния прийти к другому совершенно неприятному утверждению: «в этом мире пороки становятся добродетелями». Речь не о доблестном признании того, что умирает что-то великое, опошляется, нивелируется. Речь о другом: сегодня очевидно, что трусость, иждивенчество и т. д. — это плохо. И одновременно есть подозрение, почти утверждение (спокойное и почти фактофиксирующее), что сегодня такие вещи, как подчинение, иждивенчество, отсутствие достоинства, трусость, — это хорошо. И уж точно без этого крайне сложно жить. Если все начнут отстаивать своё достоинство — наступит коллапс; если все перестанут подчиняться и начнут критически относиться к инструкциям — всё встанет; если человек будет добросовестно трудиться — он потеряет свою свободу. И т. д. Как с этим быть?

Мне кажется, многие из нас были бы рады, если бы с помощью проверки статистических гипотез удалось избавиться от «Протестантской этики», но, видимо, она не «вскрывается» такими техниками. Она ужасно раздражает. После её написания было много споров. Кому был присущ этот внутримирской аскетизм призвания? Протестантам? Католикам? Кому-то ещё? Известно ли это слово с античных времён или всё-таки оно результат лютеровского перевода Библии? Кто только не ругал веберовско-протестантское призвание! Всё-таки это как будто часть секуляризации, обмирщения христианства. И вот все точки над *i* поставлены, Вебер раскритикован и высмеян. Жизнь продолжается... Проходит немного времени. Что делают католики XX века?<sup>37</sup> Они говорят об апостольстве мирян и о том, что у них есть призвание, это призвание можно и нужно искать и находить (см. апостольское обращение «Christifideles Laici» («Верные во Христе миряне») папы Иоанна Павла II). Что Бога можно найти в своей обычной жизни, в том числе в работе. И делают это не только отдельные философы и богословы (вроде Х. У. фон Бальтазара), не только те или иные ордена и прелатуры (вроде *Opus Dei*), это делает папа (а если папа издаёт апостольское послание, это с некоторой вероятностью означает, что больше миллиарда человек его услышат, хотя бы что-то из него...). Причём это делает не какой-нибудь папа, а именно тот, кого канонизировали чуть ли не сразу после смерти. Да, он делает это не на основе книги Иисуса сына Сирахова; да, он делает это на основе толкования притчи о виноградарях. Но он делает это! И круг снова замыкается. Мы снова вынуждены возвращаться к Веберу и пытаться понять, что же он там такого понял (или придумал?), и куда это нас ведёт? Ведь все же уже опровергли тысячу раз...

<sup>37</sup> О рассмотрении современной католической дискуссии о призвании в связи с веберовской «Протестантской этикой» см., например: [Hahnenberg 2010].

## Р. С. Зачем всё это?

### *Православная этика в современной России*

Как бы мы ни относились к тому, что описывается в «Протестантской этике», какое отношение все эти религиозно-этические пертурбации Европы и Америки XVI — начала XX веков и, возможно, связанные с ними изменения в стиле мышления и управления действием имеют к нам — живущим в России в начале XXI века? В общем-то это основной вопрос к профессору Капелюшникову: зачем человек, не занимавшийся — насколько можно судить по его публикациям — специально этической теорией и вебероведением, стал делать обзор по фальсификации того, что иногда называют веберовским тезисом? В тексте «Гипноза...» ответ на этот вопрос не даётся.

Мне кажется, к веберовской «Протестантской этике» стоит относиться по большому счёту как к инструменту собственного действия, средству для решения своих вопросов. И в известном смысле «Протестантская этика», конечно, говорит о том, какие вопросы могут быть поставлены (именно в этом смысл выражения «идеальный тип служит средством для образования гипотез»). Да, Веберу, немцу конца XIX — начала XX века, было важно, как немецкий (или швейцарский, или американский) протестантизм может повлиять на происходящее в Европе и Америке в то время («западный человек, дитя европейской культуры...», «самый могучий фактор современной жизни»). Но, вероятно, всё поменялось? В любом случае, в России XXI века может оказаться важным что-то иное. Если использовать веберовскую постановку вопроса (именно в «Протестантской этике», а не, например, в «Протестантских сектах») в части религии и её влияния на происходящее в мире, то какие вопросы возникают?

Говоря о проблемах современной ему социологии религии, П. Бурдьё утверждает: «Наибольшая заслуга Макса Вебера заключалась в том, что он показал, что урбанизация (и сопутствующие ей преобразования) способствует “рационализации” и “морализации” религии лишь постольку, поскольку она благоприятствует развитию корпуса специалистов, распоряжающихся ценностями спасения» [Бурдьё 2005: 15]<sup>38</sup>. Там же он говорил, что между социальными (то есть властными) и ментальными структурами «существует соответствие, которое устанавливается посредством структуры символических систем — языка, религии, искусства и т. д. <...> Религия способствует (скрытому) утверждению тех или иных принципов структурирования восприятия и понимания мира» [Бурдьё 2005: 13].

Ясно, что доминирующей конфессией в сегодняшней России является русское православие и более конкретно — Русская православная церковь (РПЦ). Именно её специалисты распоряжаются ценностями спасения в современной России. Какое структурирование восприятия и понимания мира создаёт сегодняшняя работа православных религиозных виртуозов? Какие следствия это имеет или может иметь в части хозяйственной или какой-то иной жизни? Всё ли там очевидно, легко и безобидно? Ясно, что РПЦ имеет влияние, и это влияние усиливается. Причём речь идёт не только и не столько о связях высших уровней патриархии с высшими уровнями государственной вертикали. Если верить Веберу и «Протестантской этике», гораздо важнее тот православный этос, который структурирует повседневную жизнь россиян, а их немало: около 80% считают себя православными, порядка 50% имеют знакомых, посещающих храмы РПЦ, примерно 20% сами время от времени ходят в храмы, 10% россиян периодически общаются со священником, и 5–10% причащаются с разной частотой (то есть проходят подготовку к исповеди, саму исповедь, вычитывание правил и канонов, рекомендованных для подготовки к крещению). Наконец, почти все крестят своих детей. Имеет ли это какое-то влияние на жизнь россиян? Если да, то какое? В каком направлении искать следы этого влияния? Чем тут поможет веберовский подход из «Протестантской этики»? Мы помним главную этическую часть «Протестантской этики»:

<sup>38</sup> При ссылке на источник сохраняется написание издателя. — *Примеч. ред.*

этика, говорящая об идеалах, о святости, может приводить к очень сложным последствиям. Также мы помним базовую типологию «аскетизм — мистицизм» с её категориями «призвание — смирение». И мы помним, что основной «теневого» категорией смирения являлся ресентимент. А ещё мы помним, что ницшеанская дихотомия работы с ресентиментом оказывалась (возможно; требуется дополнительное уточнение) коррелятивна дихотомии успокоения (затухания) жизни и благословению труда. Первое в большей степени может быть связано с мистицизмом и смирением, второе — с аскетизмом и призванием. Наконец, в другом месте у Вебера мы можем прочесть, что он относился к русскому православию как к мистицизму [Тоенниес et al. 1973]. Если это так, то можно предположить, что стоит искать следы проповеди смирения в сегодняшней жизни православных (то есть, возможно, чуть ли не среди 80% россиян). Каковы эти следы? Единообразны ли они? Всегда ли они хороши? Могут ли они вести к столь важному для экономистов экономическому росту? Выполнять какие-то иные позитивные экономические функции? Всё это требует значительной работы. Чтобы сделать проблему чуть более конкретной, можно предложить читателю два совершенно различных представления о смирении, взятых из интервью с современными православными священниками.

### Толкование 1

Интервьюер. *Что для Вас смирение?*

Респондент. *На сегодняшний день это то препятствие, которое я ещё не могу преодолеть. Хотя мне уже столько лет. У двери всегда находится коврик, о который вытирают ноги, и он никогда ... ничего не говорит никому. И каждый проходящий по этому коврику вытирает ноги. И он никому ничего не скажет. Вот как в этом мире стать ковриком? Поэтому я очень хорошо этот момент чувствую и понимаю. Для меня ещё эта задача, которую я решил. Надеюсь... С Божьей помощью.*

<...> *Для меня честь — мои дети, которые выбирают путь, и они тоже понимают, что это нелёгкий путь. Я сам прошёл... прохожу такие испытания... Очень трудно, как мы говорим с Вами, быть смиренным, потому что это высота. Потому что благодать Бог даёт, только когда ты — и в том случае — станешь этим ковриком. А пока ты не коврик, надо еще работать и работать (Из интервью. Исследование «Священник к Церкви и обществу: анализ бюджетов времени» (ПСТГУ). Протоиерей, 51 год, Ярославль).*

### Толкование 2

*Александр Невский — не смиренный, и даже Александр Васильевич Суворов — не смиренный?! Человек, который идёт отдавать свою жизнь, понимая, что есть нечто высшее, даже по сравнению с его жизнью, — это не смирение? Смирению можно дать такое определение, что это мир с Богом всегда, даже в самых крайних ситуациях: когда тебя бьют или когда ты бьёшь, нужно быть смиренным, не теряя мир с Богом, творить волю Божью. Если ты с оружием в руках действительно защищаешь, если ты не позволяешь насильнику, негодяю, убийце творить своё преступное дело, то ты можешь быть смиренным человеком <...> Смирение... Господь смиренен... Это что, а когда он изгонял торгующих из храма, он не был смиренным? У нас смирение трактуется как некое безволие и такое пассивное подчинение внешним обстоятельствам. Меня обижают, а я терплю. С какой стати? Не надо терпеть того, чего терпеть не надо, но только со смирением. С любовью — пожалуйста. Это очень трудно, но мы отступаем перед трудностями, забывая, что Христос — победитель. Мы отступаем перед трудностями, делая вид, что мы псевдосмиранны, молчим, внутри всё кипит... Как раз нет мира ни с Богом, ни с окружающим,*



*ни с собой <...> А это не смирение, это искажение христианской церковной жизни, полное искажение (Из интервью. Исследование «Хозяйственная этика православных мирян в современной России» (ПСТГУ). Протоиерей, 65 лет, Москва).*

Можно согласиться, что приведённые фрагменты интервью — это два очень разных понимания того, как человек должен выстраивать свою жизнь. Важно то, что оба они проповедуются сегодня нам, россиянам начала XXI века. И, если верить Веберу, хотим мы того или нет, мы какое-то из них (или какое-то третье) начнём воспроизводить в своей жизни, и свою жизнь организуем в соответствии с этим идеалом. Какой идеал мы выберем? Ясно, что возможности нашего сознательного выбора здесь сильно ограничены, ибо никто не будет выкладывать весь идеал со всеми последствиями сразу (в том числе и потому, что эти последствия ещё нужно отразить). Мы действительно хотим признать Вебера то ли гипнотизёром, то ли шарлатаном, посмеяться над ним и сказать, что всё это бред, что с нами так точно не произойдёт? Мы уверены, что мы хотим быть ковриком<sup>39</sup>, что мы не станем им? Вспомним, что говорит «шарлатан» Вебер: Вы будете откликаться на зов Божий (призвание), Вы будете искать спасения, полноты жизни, и именно этот поиск сделает вас «приобретателями» (*Erwerbsmaschine*) и людьми, не способными видеть ничего за рамками своих профессий (*Berufsmensch*), вы потеряете и полноту жизни и свободу. Мы уверены, что предостережение Вебера — просто гипноз?

### *Этос, характер и их эффекты*

Возможны, однако, и иные постановки вопроса, ведь, строго говоря, тезис Вебера не только о связи религии и экономики. Вебер побуждает нас проверять гипотезы о на первый взгляд неочевидных связях между разными сферами жизни; о том, как *ответы на предельно важные для человека вопросы формируют характер человека и этот характер позволяет совершать строго определённого типа действия в тех или иных (во всех?) сферах жизни*. Вопрос в том, кто сегодня монополизировал право отвечать на подобные вопросы (или между кем и кем по этому поводу ведётся борьба). Вебер пишет: «Современный человек, дитя европейской культуры, неизбежно и с полным основанием рассматривает универсально-исторические проблемы с вполне определённой точки зрения. Его интересует прежде всего следующий вопрос: какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались — по крайней мере как мы склонны предполагать — в направлении, получившем *универсальное значение*» [Вебер 1990b: 44]. «Так же обстоит дело с самым могучим фактором нашей современной жизни — с *капитализмом*» [Вебер 1990b: 47]. Речь, в принципе, идёт о том, чтобы выделить некоторую доминанту сегодняшней жизни, имеющую предельно важное значение. Это и будет зависимой переменной в уравнении. Сегодня это может быть вовсе не капитализм. Но что?

<sup>39</sup> Кому кажется, что это измышления странных маргиналов и есть некая однозначно доминирующая традиция православия, которая точно иная, тот может обратиться к современным учебникам — например, к тексту прот. В. Свешникова «Этика»: «Смиранный человек знает, что любая человеческая правда, будучи автономной, не согласна с правдой Божией. Это знание почти теоретически и в не вполне выявленном виде предлагается человеку, едва только вступающему на пути жизни, соответствующие христианской нравственности, когда ему предлагается: “Покайся!”. Даже если этот человек всего 7–8 лет от роду. “Покайся!” — то есть признай себя виноватым. Виноватым — то есть неправым. И так, исподволь, полусознательно, начинающему идти путями правой жизни открывается переживание собственной неправости» [Свешников]. А вот из наследия св. отцов, текст св. Иоанна Лествичника: «Каков был, помощью Божию, тот пастырь словесных овец, такого и эконома послал ему в обитель праведный Господь, ибо он был целомудр, как никто другой, и кроток, как весьма немногие. Однажды великий старец, для пользы прочих, притворно на него разгневался и приказал выслать его из церкви раньше времени. Зная, что он невинен в том, в чём пастырь обличал его, я, будучи наедине с сим великим, оправдывал перед ним эконома. Но премудрый муж отвечал мне: «И я знаю, отче, что он не виноват; но как несправедливо и жалко было бы вырвать хлеб из уст голодного младенца, так и наставник душ делает вред и себе и подвижнику, если не подаёт ему случаев к приобретению венцов, какие он, по его примечанию, может на всякий час заслуживать перенесением досад, бесчестий, унижений и поруганий» [Лествичник 2007: 66–68]. О возможном влиянии православия на общественную жизнь см.: [Хархордин 2002].

Точно также и с независимой переменной. Это тоже может быть не религия. Пытаясь понять, что могло привести к каким-то масштабным переменам в жизни людей Нового времени, Вебер писал: «Верой, во имя которой в XVI и XVII веках. в наиболее развитых капиталистических странах — в Нидерландах, Англии, Франции — велась ожесточённая политическая и идеологическая борьба и которой мы именно поэтому в первую очередь уделяем наше внимание, был *кальвинизм*» [Вебер 1990b: 139]

Нам нужно искать мировоззрение и связанные с ним практики, по поводу которых ведётся или велась в недавнем прошлом «ожесточённая политическая и идеологическая борьба». Именно это определит выбор потенциальной независимой переменной. Очень вероятно, что в прошедшей форсированную секуляризацию России (да и в прошедших «обычную» секуляризацию Европе и Америке) роль религии выполняет что-то иное. Что? Экономика? Её религиозные функции обсуждаются довольно давно (см., например, «Капитализм как религия» В. Беньямина [Беньямин 2012]). Точно так же дело обстоит и с тем, чтобы видеть экономическую науку как теологию определённого сорта [Nelson 2014]. Не забывают и о богословии Адама Смита, говоря как о его богословских предпосылках (например, о том, откуда и почему взялся образ «невидимой руки» и что он означал для А. Смита), так и просто категоризируя его как теолога [Olsington 2011].

Но это может быть и не экономика. Например, школа — институт, удерживающий в повиновении значительную часть населения страны на протяжении 11 лет, или, если считать вместе с дошкольным и послешкольным образованием, порядка 20–25 лет. В каком направлении её этос (а не (только) практики и институты) формирует характер современного человека? Её скрытое влияние анализируется также довольно давно (см. в связи с этим: [Иллич 2006; Сидоркин 2014]). Отчасти эти исследования были инспирированы именно веберовской постановкой вопроса (см., например: [Бурдьё, Пассрон 2007]). Или медицина. Возможно, именно она — основная религия современного мира. Параллелей много и здесь. Раньше человека в этом мире встречал и провожал священник, сегодня это делает врач — он принимает роды и фиксирует смерть. Структура расположения поликлиник напоминает структуру расположения приходов, а рассуждения о микробах местами — трактаты св. отцов о бесах [Забавин 2011].

Однако всё это просто параллелизмы. Чтобы говорить о возможном причиняющем эффекте этих структур по отношению к какому-то самому важному фактору сегодняшней жизни, требуется работа, аналогичная проделанной Вебером в «Протестантской этике», то есть работа по прописыванию возможного направления связи между на первый взгляд очень далёкими друг от друга доменами жизни<sup>40</sup>.

## Приложение

### *Примечание 1: к разделу «Вебер-экзегет»*

Основу этого раздела текста профессора Капелюшников составляет разбор полемики Р. Маккиннона и Д. Зарета по поводу одного сюжета, связанного с доктриной предопределения в кальвинизме [Капелюшников 2018a: 35–44]. Маккиннон критиковал Вебера, Зарет критиковал Маккиннона. Профессор Капелюшников так фиксирует итог этого противостояния: «Хотя неспециалист (не теолог?) не может быть арбитром в этом споре, всё же с позиции здравого смысла подход Маккиннона выглядит более предпочтительно» [Капелюшников 2018a: 44]. Даже с чисто формальной точки зрения, вполне возможно утверждение: «А мне с позиции здравого смысла ближе позиция Зарета». К сожалению или к

<sup>40</sup> Вышесказанное, однако, является возможным способом освоения веберовского наследия, с которым мы сталкиваемся в «Протестантской этике». Не стоит забывать, что были и совершенно иные способы этого освоения; если говорить о «крупных» фигурах, см., например: [Müller-Armack 1945; Eisenstadt 2000; Campbell 1987; Nelson 1969; Agamben 2011; Habermas 1983; 1992; Арендт 1994; Шмитт 2000; Münch 2001; Булгаков 2008; Хиршман 2012].

счастью, неспециалист ничего не может сказать против такой позиции в диспуте двух специалистов по проблемам церковной истории определённой страны определённого периода.

Возвращаясь к задаче и способу движения Вебера, мне кажется важным отметить, во-первых, что он пытался показать, каким могло бы быть направление образования гипотез. Его задачей было показать, как и где, несмотря на официальные запреты доктрин, в этике или пасторской практике прибыли стали опознаваться как возможный признак избранности. Он собственно и пишет: «И ещё одно, и это самое важное: полезность профессии и, следовательно, её угодность Богу в первую очередь определяются с нравственной точки зрения, затем степенью важности, которую производимые в её рамках блага имеют для “всего общества”; однако в качестве третьего и практически безусловно наиболее важного критерия выступает её “доходность”» [Вебер 1990b: 190]. Мне кажется, по большому счету, рассуждения Маккиннона укладываются в первые два подпункта.

Во-вторых, стоит отметить, что в своих более поздних публикациях Маккиннон не настаивал на полном дезавуировании тезиса Вебера. Нужно отдавать себе отчёт в том, что Маккиннон, даже критикуя веберовскую интерпретацию, скорее, поддерживал его тезис о вкладе протестантизма в формирование современного капитализма (см., например, окончание его обзора по веберовскому тезису: [MacKinnon 1993; 242]). А свою более позднюю статью «Веберовское расколдовывание. Наследие Канта и Чаннинга» (2001) он и вовсе заканчивает как будто в полном согласии с веберовским тезисом: «*Hiatus irrationalis* между субъектом Вебера и социальной структурой заключается в том, что мы “свободно” создаём только для того, чтобы плоды нашей свободы “доминировали” над нами. Судьба дала “идеальные” указания историческому стрелочнику, который непреднамеренно направил разум на запасной путь, управляемый экономическими интересами и инструментальной рациональностью. И когда он бросил переключатель, разум передал те качества, которые до сих пор были зарезервированы для нравственности, в зарабатывание денег. Создан новый режим приобретения (приобретательства). Этот режим не является ни *auri sacra fames*, ни “неконтролируемым импульсом”, ни “политическим капитализмом”, ни “грабительским капитализмом” (*booty capitalism*) Кортеса и Писарро. Напротив, накопление было преобразовано разумом в “самоцель”, в “этику”, чьи правила, когда они нарушаются, представляют собой пренебрежение долгом» [MacKinnon 2001: 344].

В-третьих, нужно отметить, что полемика Маккиннона — Зарета не затрагивает основного тезиса (или одного из основных) богословской части, важной для аргумента о возникновении духа капитализма — распространённости (и распространении) идеи *Beruf* в протестантизме и её связи именно с деятельностью в миру. Протестантский богослов и историк церкви К. Холль в начале XX века в статье «История слова *Beruf*» писал об этом так: «Таким образом, история слова показывает полный переворот его значения. Сначала говорилось: только у монашества есть призвание и (или) профессия; Лютер, напротив, считает: как раз у монашества и нет призвания и (или) профессии; истинное призвание Божье реализуется в мире и в мирской работе» [Holl 1965: 219].

В-четвёртых, не нужно также забывать о том, что Вебер как экономист (или юрист, или социолог) был зависим от того богословского знания, которое было доступно ему в Германии в его время. Он не мог проводить отдельных самостоятельных богословских исследований, но, как показывают современные теологи (см.: [Graf 1993]), он был в курсе проблематики богословия своего времени и, возможно, больше, чем кто бы то ни было из представителей социальных наук того времени.

В-пятых, не стоит забывать и о том, что рецепция веберовского тезиса теологами вовсе не была однозначно отрицательной (иногда даже наоборот). В первую очередь, конечно, стоит здесь упомянуть позицию Э. Трельча, выраженную им как в специальном тексте о полемике о веберовских статьях [Troeltsch 1978], так и в своих более масштабных сочинениях — «Значение протестантизма для совре-

менного мира» и «Социальные учения церквей» [Troeltsch 1912; 1992]. Подробнее о рецепции веберовского тезиса теологами см., например: [Ghosh 2008], отдельно стоит упомянуть сборник под редакцией швейцарских богословов Г. Пфляйдера и А. Хайта «Экономика и ценностная культура(-ы): к актуальности веберовской «Протестантской этики»» [Pfleiderer, Heit 2008].

### *Примечание 2: к разделу «Сказ о 109%»*

Объектом анализа профессора Капелюшников в разделе «Сказ о 109%» «Гипноза...» стала единственная в «Протестантской этике» таблица [Капелюшников 2018b: 13–18]. Несмотря на то, что комментарии к ней П. Самуэльсона [Samuelson 1961] и особенно Дж. Беккера [Becker 1997, 2000] кажутся очень убедительными и, как может показаться, вбивают последний и решительный гвоздь в крышку гроба веберовского тезиса, на самом деле ситуация не настолько очевидная. Упомянем обстоятельства, которые не стоит забывать при рассмотрении этого вопроса.

Во-первых, профессор Капелюшников приводит аргументы Самуэльсона, но не приводит контраргументы, содержащиеся в рецензиях на эту работу, в частности — в отзывах Т. Парсонса, Б. Нельсона, Р. Бендикса и др. [Bendix 1962; Nelson 1962; Parsons 1962; Yinger 1963]. Во-вторых, профессор Капелюшников пишет, что данная таблица является единственным эмпирическим основанием работы Вебера. Это не так. Например, ещё одним источником эмпирической информации «о трудовых качествах пиегистских рабочих» Веберу служили вторичные данные из его же работы «К психофизике промышленной работы» (см.: [Вебер 1990b: 112; Weber 1988]). В-третьих, не отрицая значения работ Беккера, все же напомним, что, цитируя М. Оффенбахера, Вебер говорит не только о Бадене (Дж. Беккер пересчитал статистику по Бадену); он говорит: «Те же явления наблюдаются в Пруссии, Баварии, Вюртемберге, Рейнских землях, Венгрии» [Вебер 1990b: 109]. Соответственно, желательно эти данные тоже проверить. Кроме того, цитируя Оффенбахера, Вебер ссылается и на другие данные: «Так, например, в Бадене в 1895 г. на тысячу евангелистов приходилось 954 060 марок капитала, подлежащего обложению, на тысячу католиков — 589 тыс. марок. Евреи (на тысячу человек — свыше 4 млн марок), правда, значительно опередили тех и других (цифровые данные взяты у Оффенбахера)» [Вебер 1990b: 108]. Учитывая, что Веберу были важны различия, с одной стороны, между торговым капитализмом и промышленным (именно первый тип мог быть примером для зомбартовского тезиса о еврействе), а с другой стороны, различия между (в особенности) католиками и протестантами, эти данные при желании можно толковать и в пользу веберовского тезиса.

В-четвёртых, стоит заметить, что критики Вебера критикуют (явно или неявно) и друг друга. Так, Дж. Беккер показал, что различия между католиками и протестантами в образовательных траекториях не так велики, как думал Вебер, то есть что на самом деле не удаётся зафиксировать различия между «капиталистичностью» протестантов и католиков. А С. Беккер и Л. Воссман [Becker, Woessmann 2009] (подобный же аргумент см.: [Коротаев et al. 2007: 95–100]) показали, что Вебер был неправ в том, **что определило** различия в этой «капиталистичности». Иначе говоря, Вебер был неправ и там и там, но заметим, С. Беккер и Л. Воссман, а также А. Коротаев и его коллеги признают, что различия между протестантами и католиками были. И, соответственно, явно или неявно задают вопросы Дж. Беккеру.

Однако всё это имеет второстепенное значение в силу следующего соображения: если не считать раздела о восстановлении логики «Протестантской этики», раздел о данной табличке занимает практически четверть текста профессора Капелюшников. Если взглянуть на место указанной таблички у Вебера, то окажется, что она находится в одной из почти 400 *сносок-примечаний*, сделанных Вебером к «Протестантской этике». Это говорит о том, что Вебер явно придавал ей совершенно не то значение, которое придаёт профессор Капелюшников. Возможно, метод веберовской работы не был методом проверки статистических гипотез. Возможно, он вообще не проверял гипотезу. Подобное положение



этой таблицы может объясняться не только жанром «Протестантской этики» и не только тем, что Вебер не проверял в ней гипотезу (хотя в «Протестантской этике», безусловно, есть часть, где Вебер отвергает иные гипотезы). Это положение может объясняться именно логикой веберовского аргумента. Если говорить языком проверки гипотез, то ключевая веберовская независимая переменная, как и зависимая переменная, была устроена гораздо более специфично, нежели та статистика, которой Вебер, в принципе, мог бы воспользоваться, чтобы проверить свой тезис. Вебер пытается показать, как протестантская этика типа кальвинистского и посткальвинистского призвания (а не экклезиология или другие разделы церковной доктрины разных конфессий; и не лютеранская этика (!) тоже призвания) могла повлиять на формирование одного из компонентов духа современного промышленного капитализма. Именно промышленного, а, например, не торгового; ведь были ещё и другие типы капитализма [Kaelber 2005] и, вообще, другие хозяйственные уклады, которые также существовали на территориях современного Веберу Запада в то же самое время, что и современный западный рациональный промышленный капитализм. И при этом значение зависимой переменной должно было отражать и чисто экономические составляющие (например, то или иное количество денег), и различия в способе мышления (например, тот или иной тип образования), и, вероятно, какие-то различия в отношении власти, свободы и (или) господства (вспомним стальной панцирь, *Berufsmensch* и *Erwerbsmaschine*). Подобное регрессионное уравнение довольно сложно построить даже сейчас (и собрать под него данные). В этом смысле (и это касается большей части работ, приводимых профессором Капелюшниковым в разделе «Современные эмпирические исследования» [Капелюшников 2018b: 27–35]) все имеющиеся современные исследования, пытающиеся дезавуировать веберовский тезис через простую проверку гипотезы о связи кальвинизма и финансовых показателей, не охватывают всю специфичность требуемых Вебером переменных.

Более того, в современных исследованиях, анализирующих протестантскую этику «призвания» по стандартам современной количественной психологии, на построение этой переменной требуется довольно большая анкета [Merrens, Garrett 1975; Miller, Woehr, Hudspeth 2002]. Как правило, в таких исследованиях не принимается во внимание даже самое простое веберовское противопоставление «призвание кальвинистов — призвание лютеран», тем более не берётся дихотомия «аскетизм — мистицизм» (или  $\approx$  «призвание — смирение»). Этика смирения анализируется другими авторами отдельно, с использованием такого же, как и в случае призвания, большого количества вопросов. Кроме того, в отличие от призвания, с ней есть ещё более фундаментальная проблема: смиренный человек не может назвать себя смиренным. Как следствие, сбор данных по этой переменной сейчас очень проблематичен. В эмпирических психологических исследованиях смирения эта проблема сегодня не решена (см.: [Landrum 2011; Kruse, Chancellor, Lyubomirsky 2017; Забаев 2018a]). Даже если попробовать как-то решить эту проблему, анкета для сбора данных, необходимых по веберовскому тезису, становится гигантской, что немедленно сказывается на увеличении сложностей проведения подобного исследования.

## Литература

- Автономов В., Ананьин О., Макашева Н. (отв. ред.). 2002. *История экономических учений. Учебное пособие*. М.: ИНФРА-М.
- Арендт Х. 1994. *Vita activa, или О деятельной жизни*. М: Ад Маргинем.
- Барро Р. Дж., Сала-и-Мартин Х. 2014. *Экономический рост*. М.: Бином; Лаборатория знаний.
- Беньямин В. 2012. Капитализм как религия. В кн.: Беньямин В. *Учение о подобии. Медиаэстетические произведения*. Сб. статей. М.: РГГУ; 100–108.

- Булгаков С. Н. 2008. *Философия хозяйства*. М.: Терра.
- Бурдые П. 2005. Генезис и структура поля религии. В сб.: Бурдые П. *Социальное пространство: поля и практики*. М.: Институт экспериментальной социологии; СПб.: Алетейя; 7–74.
- Бурдые П., Пассрон Ж.-К. 2007. *Воспроизводство: элементы теории системы высшего образования*. М.: Просвещение.
- Вебер М. 1897. Биржа и её значение. СПб.: И. Юровский.
- Вебер М. 1990а. Объективность” социально-научного и социально-политического познания. В сб.: Вебер М. *Избранные произведения*. М.: Прогресс; 345–415.
- Вебер М. 1990b. Протестантская этика и дух капитализма. В сб.: Вебер М. *Избранные произведения*. М.: Прогресс; 61–272.
- Вебер М. 1990с. Протестантские секты и дух капитализма. В сб.: Вебер М. *Избранные произведения*. М.: Прогресс; 273–306.
- Вебер М. 1994. Социология религии (типы религиозных сообществ). В сб.: Вебер М. *Избранное. Образ общества*. М.: Юрист; 78–308.
- Вебер М. 2001. *История хозяйства: Город*. М: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле.
- Гайденко П. П. 1990. Социология Макса Вебера. В сб.: Вебер М. *Избранные произведения* М.: Прогресс; 5–43.
- Гофман А. Б. 2008. Традиционное или рациональное? Интерпретация традиции в творчестве М. Вебера. *Социологические исследования*. 4: 120–128.
- Давыдов Ю. Н. 1978. *Бегство от свободы. Философское мифотворчество и литературный авангард*. М.: Художественная литература.
- Давыдов Ю. Н. 1979. Макс Вебер: западноевропейский гуманизм и либерализм перед лицом распада царства истины, добра и красоты. В сб.: Гальцева Р. А. (отв. ред.) *Судьба искусства и культуры в западноевропейской мысли XX в. Сборник переводов*. М.: ИНИОН; 218–236.
- Давыдов Ю. Н. 1990. «Картины мира» и типы рациональности (Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера). В сб.: Вебер М. *Избранные произведения*. М.: Прогресс; 736–770.
- Давыдов Ю. Н. 1994. Веберовская социология капитализма. *Социологические исследования*. 10: 165–175.
- Давыдов Ю. Н. 1996. М. Вебер и проблема интерпретации рациональности. *Вопросы социологии*. 6: 71–77.
- Давыдов Ю. Н. 1998а. Веберовская теория капитализма — ключ к универсальной исторической социологии. В сб.: *История теоретической социологии*. Т. 2. М.: Канон; 376–408.

- Давыдов Ю. Н. 1998b. Вернер Зомбарт и его понятие «буржуа». В сб.: *История теоретической социологии*. Т. 2. М.: Канон; 318–343.
- Давыдов Ю. Н. 1998с. *Макс Вебер и современная теоретическая социология: Актуальные проблемы веберовского социологического учения*. М.: Мартис.
- Давыдов Ю. Н., Гайденок П. П. 1991. *История и рациональность. Социология Макса Вебера и веберовский ренессанс*. М.: Политиздат.
- Данто А. 2000. *Ницше как философ*. М.: Идея-пресс; Дом интеллектуальной книги.
- Дефо Д. 1974. *Робинзон Крузо. История полковника Джека*. М.: Художественная литература.
- Димаджо П., Пауэлл У. 2010. Новый взгляд на «железную клетку»: институциональный изоморфизм и коллективная рациональность в организационных полях. *Экономическая социология*. 11 (1): 35–56. URL: <http://ecsoc.hse.ru/2010-11-1.html>
- Забаев И. В. 2011. Рациональность, ответственность, медицина: проблема мотивации деторождения в России в начале XXI века. *Экономическая социология*. 12 (2): 21–48. URL: <https://jsps.hse.ru/index.php/ecsoc/article/view/2133>
- Забаев И. В. 2018а. Операционализация «смирения» в психологии. *Вестник Православного Свято-Тихоновского гуманитарного университета. Серия 1: Богословие. Философия. Религиоведение*. 76: 107–129.
- Забаев И. В. 2018b. Религия и экономика: можем ли мы всё ещё опираться на Макса Вебера? *Социологическое обозрение*. 17 (3): 107–148. URL: <https://sociologica.hse.ru/2018-17-3/224866835.html>
- Зарубина Н. Н. 1998. *Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации*. СПб.: Изд-во Русского Христианского гуманитарного института.
- Зомбарт В. 1904. *Современный капитализм*. М.: Типолитография Т-ва И. Н. Кушнерев и К°.
- Зомбарт В. 2005. Торгаши и герои: раздумья патриота. Евреи и экономика. В изд.: Зомбарт В. *Собрание сочинений: В 3 т.* Т. 2. СПб.: Владимир Даль (серия «Civitas Terrena»).
- Иллич И. 2006. *Освобождение от школ. Пропорциональность и современный мир*. М.: Просвещение.
- Ионин Л. 2000. *Социология культуры. Путь в новое тысячелетие*. М.: Логос.
- Капелюшников Р. И. 2018а. Гипноз Вебера. Заметки о «Протестантской этике и духе капитализма». Часть I. *Экономическая социология*. 19 (3): 25–49. URL: <https://ecsoc.hse.ru/2018-19-3.html>
- Капелюшников Р. И. 2018b. Гипноз Вебера. Заметки о «Протестантской этике и духе капитализма». Часть II. *Экономическая социология*. 19 (4): 12–42. URL: <https://ecsoc.hse.ru/2018-19-4.html>
- Коваленко И. Н., Коваленко Н. П. 2016. О некоторых противоречиях в понимании базовых терминов в переводах работы М. Вебера “Протестантская этика и дух капитализма”. *Науковий вісник Міжнародного гуманітарного університету. Серія: Економіка і менеджмент*. 17: 4–7.

- Кови С. 2018. *7 навыков высокоэффективных людей. Мощные инструменты развития личности*. М.: Альпина Паблишер.
- Кодзима С. 2009. Восприятие работ М. Вебера в России начала XX века и «веберовский ренессанс» конца XX века. *Социологические исследования*. 6: 121–131.
- Коротаев А. В. et al. 2007. *Законы истории: Математическое моделирование и прогнозирование мирового и регионального развития*. М.: УРСС.
- Ларкина Т., Юдин Г. 2015. Теория дарообмена и формирование сообществ. *Материалы семинара «Социология религии»*. Серия: *Теория дарообмена*, 2015-15, М.: ПСТГУ. URL: <http://socrel.pstgu.ru/RU/publications?tag=workshop>
- Лествичник Преп. Иоанн. 2007. *Лествица, возводящая на небо*. М.: Изд-во Сретенского монастыря.
- Макинтайр А. 2000. *После добродетели*. М.: Академический Проект; Екатеринбург: Деловая книга.
- Маркс К. 1959. К критике политической экономии. В изд.: Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. Изд. 2-е. Т. 13. М.: Государственное издательство политической литературы; 1–167.
- Маркс К. 1960. Капитал. Т. 1. В изд.: Маркс К., Энгельс Ф. *Сочинения*. Изд. 2-е. Т. 23. М.: Государственное издательство политической литературы.
- Маркс К. 2000. К критике гегелевской философии права. В сб.: Маркс К. *Социология*. М.: Канон-Пресс-Ц; Кучково поле: 157–176.
- Ницше Ф. 1996а. К генеалогии морали. В изд.: Ницше Ф. *Сочинения: В 2 т.* Т. 2. М.: Мысль; 407–524.
- Ницше Ф. 1996б. По ту сторону добра и зла. В изд.: Ницше Ф. *Сочинения: В 2 т.* Т. 2. М.: Мысль; 238–406.
- Ницше Ф. 1996с. Так говорил Заратустра. Книга для всех и никого. В изд.: Ницше Ф. *Сочинения: В 2 т.* Т. 2. М.: Мысль; 6–237.
- Свешников Владислав, прот. *Очерки христианской этики*. URL: [https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/ocherki-hristianskoj-etiki/4\\_2](https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/ocherki-hristianskoj-etiki/4_2)
- Сидоркин А. М. 2014. Новое рабство или класс-куколка. В сб.: Ромм Т. (отв. ред.) *Педагогика и психология: диалог о воспитании*. Новосибирск: НГПУ; 25–36.
- Сомин Н. 2006. Блеф «Протестантской этики». URL: [http://chri-soc.narod.ru/blef\\_protestantskoi\\_etiki.htm](http://chri-soc.narod.ru/blef_protestantskoi_etiki.htm)
- Степанов И. 1904. Предисловие к русскому изданию «Современного капитализма» В. Зомбарта. В кн.: Зомбарт В. *Современный капитализм*. М.: Типолитография Т-ва И. Н. Кушнерев и К<sup>о</sup>; I–XL.
- Троицкий К. Е. 2014. Категорический императив в мысли Макса Вебера. *Дискурсы этики*. 3: 51–68.
- Федотова В. Г. 2013. *«Хорошее общество»: социальное конструирование приемлемого для жизни общества*. М.: DirectMEDIA.



- Филиппов А. 1990. Комментарии к «М. Вебер. Избранные произведения». В сб.: Вебер М. *Избранные произведения*. М.: Прогресс; 773–796.
- Филиппов А. 2008. Ясность, беспокойство и рефлексия: к социологической характеристике современности. *Социологическое обозрение*. 7 (1): 96–116.
- Франклин Б. 2017а. Автобиография Бенджамина Франклина. В сб.: Франклин Б. *Путь к богатству. Автобиография*. М.: Изд-во «Э»; 35–234.
- Франклин Б. 2017б. Диалог между Франклином и Подагрой. В сб.: Франклин Б. *Путь к богатству. Автобиография*. М.: Изд-во «Э»; 314–319.
- Франклин Б. 2017с. Этика шахмат. В сб.: Франклин Б. *Путь к богатству. Автобиография*. М.: Изд-во «Э»; 320–323.
- Франклин Б. 2017d. Эфемера: Эмблема человеческой жизни. В сб.: Франклин Б. *Путь к богатству. Автобиография*. М.: Изд-во «Э»; 301–303.
- Фридман М. 2006. *Капитализм и свобода*. М.: Новое издательство.
- Фромм Э. 2015. *Бегство от свободы*. М.: АСТ.
- Хайек Ф. А. 1992. *Дорога к рабству*. М.: Экономика.
- Хархордин О. 2002. *Обличать и лицемерить: генеалогия российской личности*. СПб.; М.: Изд-во ЕУСПб; Летний сад.
- Хиршман А. 2012. *Страсти и интересы. Политические аргументы в пользу капитализма и его триумфа*. М.: Изд-во Института Гайдара.
- Шелер М. 1999. *Ресентимент в структуре моралей*. М.: Наука.
- Шмитт К. 2000. *Политическая теология*. М.: Канон-Пресс-Ц.
- Adnès P. 1969. Humilité. In: Viller M., Cavallera F., Guibert J. de (eds) *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique*. Vol. 7. Paris: Beauchesne; 1136–1187.
- Agamben G. 2011. *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*. Redwood City, CA: Stanford University Press.
- Anker R. 1999. *Self-Help and Popular Religion in Early American Culture. An Interpretive Guide*. Santa Barbara, CA: Greenwood Press.
- Baehr P. 2001. The “Iron Cage” and the “Shell as Hard as Steel”: Parsons, Weber, and the Stahlhartes Gehäuse Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. *History and Theory*. 40 (2): 153–169.
- Baida P. 1990. *Poor Richard's Legacy: American Business Values from Benjamin Franklin to Donald Trump*. New York: William Morrow.

- Baker P. L. 1997. Review of Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism and the Abuses of Scholarship by Kurt Samuelsson and E. Geoffrey French; The Spirit of Capitalism and the Protestant Ethic: An Enquiry into the Weber Thesis by Michael H. Lessnoff. *The Canadian Journal of Sociology = Cahiers canadiens de sociologie*. 22 (1): 144–147
- Bairati P. 1979. *Benjamin Franklin e il dio operaio*. Milan: F. Angeli.
- Bastian P. 2005. Review: ‘Let’s Do Lunch’: Benjamin Franklin and the American Character. *Australasian Journal of American Studies*. 24 (1): 83–89.
- Becker G. 1997. Replication and Reanalysis of Offenbacher’s School Enrollment Study: Implications for the Weber and Merton Theses. *Journal of the Scientific Study of Religion*. 36 (4): 483–495.
- Becker G. 2000. Educational “Preference” of German Protestants and Catholics: The Politics behind Educational Specialization. *Review of Religious Research*. 41 (3): 311–327.
- Becker S., Woessmann L. 2009. Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History. *Quarterly Journal of Economics*. 124 (2): 531–596.
- Bendix R. 1962. Review on Religion and Economic Action by Kurt Samuelsson, E. Geoffrey French and D. C. Coleman. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*. 342 (1). July: 193–194.
- Bittner R. 1994. Ressentiment. In: Schacht R. (ed.) *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche’s On the Genealogy of Morals*. Berkeley: University of California Press; 127–138.
- Brentano L. 1916. *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*. München: Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften
- Campbell C. 1987. *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*. Oxford, UK : B. Blackwell.
- Chandler A. D., Tedlow R. S. 1985. *The Coming of Managerial Capitalism: A Casebook on the History of American Economic Institutions*. Homewood, IL: Richard D. Irwin, Inc.
- Collins J. 2001. *Good to Great: Why Some Companies Make the Leap and Others Don’t*. New York: Random House.
- Cullen J. 2004. *The American Dream: A Short History of an Idea that Shaped a Nation*. New York: Oxford University Press.
- Dihle A. 1957. Demut. In: Dölger F. J. et al. (eds) *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt*. Band. III. Stuttgart: Hiersemann; 735–778.
- Eisenstadt S. N. 2000. Multiple Modernities. *Daedalus*. 129 (1): 1–29.
- Ghosh P. 2008. *A Historian Reads Max Weber: Essays on the Protestant Ethic* (Vol. 1). Leipzig: Otto Harrassowitz Verlag.
- Ghosh P. 2014. *Max Weber and the Protestant Ethic: Twin Histories*. New York: Oxford University Press.

- Graf F. W. 1993. The German Theological Sources and Protestant Church Politics In: Lehmann H., Roth G. (eds). *Weber's "Protestant Ethic": Origins, Evidence, Contexts*. Publications of the German Historical Institute. Revised Edition. New York: Cambridge University Press; 27–50.
- Habermas J. 1983. *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*. Vol. 1. Boston: Beacon Press.
- Habermas J. 1992. *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System. A Critique of Functionalist Reason*. Vol. 2. Boston: Beacon Press.
- Hahnenberg E. 2010. *Awakening Vocation: A Theology of Christian Call*. Collegeville, MN: Liturgical Press
- Hennis W. 1998. *Max Weber: Essays in Reconstruction*. Transl. K. Tribe. London: Allen & Unwin.
- Holl K. 1965. *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte*. Band. 3 (Der Westen). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Kaelber L. 2005. Rational Capitalism, Traditionalism, and Adventure Capitalism: New Research on the Weber Thesis. In: Swatos W. H., Kaelber L. (eds). *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis*. London: Taylor and Francis; 139–164.
- Kennedy A. 2016. *Benjamin Franklin: The American Dream (The True Story of Benjamin Franklin)*. Albany, NY: Fritzen Publishing LLC.
- Kent S. A. 1983. Weber, Goethe, and the Nietzschean Allusion: Capturing the Source of the “Iron Cage” Metaphor. *Sociological Analysis*. 44 (4): 297–319.
- Kruse E., Chancellor J., Lyubomirsky S. 2017. State Humility: Measurement, Conceptual Validation, and Intrapersonal Processes. *Self and Identity*. 16 (4): 399–438.
- Landrum R. E. 2011. Measuring Dispositional Humility: A First Approximation. *Psychological Reports*. 108 (1): 217–228.
- Lemay J. A. L. 1986. Franklin's Autobiography and the American Dream. In: Lemay Z. *Benjamin Franklin's Autobiography. An Authoritative Text*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.; 349–360.
- Lemay J. A. L., Zall P. M. 1986. *Benjamin Franklin's Autobiography. An Authoritative Text*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- Lynch J. 2010. *Critical Insights: Benjamin Franklin*. Pasadena, CA: Salem Press.
- MacKinnon M. H. 1993. 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*. New York.: Cambridge University Press; 211–244.
- MacKinnon M. H. 2001. Max Weber's Disenchantment. Lineages of Kant and Channing. *Journal of Classical Sociology*. 1 (3): 329–351.
- 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/>

- McCormick B. 1999. *Ben Franklin's 12 Rules of Management*. Irvine, CA: Entrepreneur Press.
- McCormick B. 2001. Benjamin Franklin: Founding Father of American Management. *Business Horizons*. 44 (1): 2–10.
- Merrens M. R., Garrett J. B. 1975. The Protestant Ethic Scale as a Predictor of Repetitive Work Performance. *Journal of Applied Psychology*. 60 (1): 125–127.
- Miller M. J., Woehr D. J., Hudspeth N. 2002. The Meaning and Measurement of Work Ethic: Construction and Initial Validation of a Multidimensional Inventory. *Journal of Vocational Behavior*. 60 (3): 451–489.
- Mulford K. 2008. *The Cambridge Companion to Benjamin Franklin*. Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Müller-Armack A. 1945. Zur Religionssoziologie des europäischen Ostens. *Weltwirtschaftliches Arch.* 61 (H. 2): 163–192.
- Münch R. 2001. *The Ethics of Modernity: Formation and Transformation in Britain, France, Germany, and the United States*. Lanham; Boulder; New York; Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Mutch A. 2009. Weber and Church Governance: Religious Practice and Economic Activity. *The Sociological Review*. 57 (4): 586–607.
- Mutch A. 2012. Theology, Accountability and Management: Exploring the Contributions of Scottish Presbyterianism. *Organization*. 19 (3): 363–379.
- Nau H. H. 1997. *Eine, wissenschaft vom menschen: Max Weber und die begründung der sozialökonomik in der deutschsprachigen ökonomie 1871 bis 1974*. Berlin: Duncker & Humblot.
- Nelson B. 1962. Review of Religion and Economic Action by Kurt Samuelsson, E. Geoffrey French and D. C. Coleman. *American Sociological Review*. 27 (6): 856.
- Nelson B. 1969. *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*. Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Nelson R. H. 2014. *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*. University Park, PA: Penn State Press.
- Norkus Z. 2001. *Max Weber and Rational Choice*. Marburg: Metropolis.
- Olsington P. 2011. *Adam Smith as Theologian*. London: Routledge.
- Parsons T. 1962. Review of Religion and Economic Action by Kurt Samuelsson and E. Geoffrey French. *Journal for the Scientific Study of Religion*. 1 (2): 226–227.
- Pfleiderer G., Heit A. (Hrsg.). 2008. *Wirtschaft und Wertekultur(en). Zur Aktualität Max Webers "Protestantischer Ethik"*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich AG.
- Reinert S. A. 2015. The Way to Wealth around the World: Benjamin Franklin and the Globalization of American Capitalism. *The American Historical Review*. 120 (1): 61–97.



- Samuelsson K. 1961. *Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuse of Scholarship*. New York: Harper & Row.
- Schluchter W. 1988. *Religion und Lebensführung*. 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Stauth G. 1992. Nietzsche, Weber, and the Affirmative Sociology of Culture. *European Journal of Sociology*. 33 (2): 219–247.
- Takebayashi S. 2003. *Die Entstehung der Kapitalismustheorie in der Gründungsphase der deutschen Soziologie: von der historischen Nationalökonomie zur historischen Soziologie Werner Sombarts und Max Webers*. Berlin: Duncker & Humblot GmbH.
- Toennies F. et al. 1973. Max Weber on Church, Sect, and Mysticism. *Sociological Analysis*. 34 (2): 140–149.
- Troeltsch E. 1912. *Protestantism and Progress. A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*. New York: G. P. Putnam's Sons.
- Troeltsch E. 1978. Die Kulturbedeutung des Calvinismus. In: Winkelmann J. vob (Hrsg.) *Max Weber [Sammlung] Die Protestantische Ethik*. Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn. Band II; 188–216.
- Troeltsch 1992. *The Social Teaching of the Christian Churches*. Louisville; London: Westminster John Knox Press.
- Turner B. S. 2011. Max Weber and the Spirit of Resentment: The Nietzsche Legacy. *Journal of Classical Sociology*. 11 (1): 75–92.
- Turner S. P. 1982. Bunyan's Cage and Weber's Casing. *Sociological Inquiry*. 52 (1): 84–87.
- Tyrell H. 2014. *"Religion" in der Soziologie Max Webers*. Wiesbaden: Harrassowitz Verlag.
- Weber M. 1988. Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. *Schriften zur Soziologie und Sozialpolitik*. URL: <http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Soziologie+und+Sozialpolitik/Zur+Psychophysik+der+industriellen+Arbeit>
- Weber M. 1975. Marginal Utility Theory and "The Fundamental Law of Psychophysics" (translated by L. Schneider). *Social Science Quarterly*. 56 (1): 21–36.
- Weber M. 2003. *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages*. Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Weber M. 2013. *Economy and Society*. 2 vols. (eds. G. Roth, C. Wittich). Berkeley, CA: University of California Press.
- Wolfe A. 2001. *Moral Freedom. The Search for Virtue in a World of Choice*. New York: W. W. Norton & Company.
- Yinger M. 1963. Review of Religion and Economic Action by Kurt Samuelsson, E. Geoffrey French and D. C. Coleman. *Review of Religious Research*. 4 (2): 116–118.

## NEW TEXTS

Ivan Zabaev

# A Nietzschean Take on a Hundred-Dollar Bill: Reading Weber's "Protestant Ethic" in Connection with a Contemporary Economist's Comments

**ZABAEV, Ivan** — PhD in Sociology, Associate Professor, Theology Faculty; Scientific Advisor, "Sociology of Religion" Laboratory at St. Tikhon's Orthodox University. Address: 23 B, Novokuznetskaya str., Moscow, 115184, Russian Federation.

**Email:** [zabaev-iv@yandex.ru](mailto:zabaev-iv@yandex.ru)

### Abstract

'Weber's Hypnosis' by HSE Professor Rostislav Kapeliushnikov [Kapeliushnikov 2018a: 25–49; Kapeliushnikov 2018b: 12–42] was a point of departure for writing this article. Answering to the examination of Weber's text by a contemporary economist, the author finds it necessary to discuss the ethical component of "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism" in detail. The article draws special attention to the use of the ethical variable there as well as its values: *the calling* and *the humility* (also, *the ressentiment*). The author says that for Weber, it is important to understand where the new type of thinking comes from, the one that concentrates the entirety of life around work (e.g., business, acquisition).

The pursuit of acquisition loses the religious and ethical content, but the concept of professional duty remains. According to Weber, this evolution will result in the appearance of the last man—a soulless person locked inside his profession. The author shows that Weber's interpretation of the Protestant doctrines, where the aim of work is to "get rid of the fear of damnation", is parallel to the Nietzschean idea of the unpleasant role of "the blessings of work".

In order to answer the critics' questions, the author discusses the problems of *the spirit of capitalism*, as it is described in the "Protestant Ethic". Some of the components of this spirit are described, such as *the calling* (Beruf), *acquisition* (Erwerb), and *duty* (Pflicht). The *spirit of capitalism* is differentiated from gain, and the connection between the notion of capitalism and that of economic growth is examined; fragments of texts by B. Franklin and D. Defoe, which served as a prototype for Weber for the *spirit of capitalism*, are analyzed. In the end, the author shares thoughts on how Weber's logic can be applied to analyzing contemporary reality, what questions it lets one raise, and why the text that, according to Professor R. Kapeliushnikov, is a myth that has no connection to reality, is still read today.

**Keywords:** "Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism"; ethos; calling; humility; ressentiment; F. Nietzsche.

### Acknowledgements

The article was made in the frame of the research project "Religion and patterns of social and economic organization. Elective affinity between religion and economy in Christian denominations in Switzerland and Russia" is supported by the grant of the Russian Foundation for Basic Research (RFBR) No. 16-23-41006.

The author thanks to E. Kostrova, E. Pavlutkina and anonymous reviewers of the Journal of Economic Sociology for comments to previous versions of the text.

## References

- Adnès P. (1969) Humilité. *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* (eds. M. Viller, F. Cavallera, J. de Guibert), vol. 7, Paris: Beauchesne; pp. 1136–1187 (in French).
- Agamben G. (2011) *The Kingdom and the Glory: For a Theological Genealogy of Economy and Government*, Redwood City, CA: Stanford University Press.
- Anker R. (1999) *Self-Help and Popular Religion in Early American Culture. An Interpretive Guide*, Santa Barbara, CA: Greenwood Press.
- Arendt H. (1994) *Vita activa, ili O deyatelnoy zhizni* [Vita Activa or About Active Life], Moscow: Ad Marginem (in Russian).
- Avtonomov V., Ananin O., Makasheva N. (ed.). (2002) *Istoriya ekonomicheskikh ucheniy. Uchebnoe posobie* [The History of Economic Thought. Tutorial], Moscow: INFRA-M (in Russian).
- Baehr P. (2001) The “Iron Cage” and the “Shell as Hard as Steel”: Parsons, Weber, and the Stahlhartes Gehäuse Metaphor in the Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. *History and Theory*, vol. 40, no 2, pp. 153–169.
- Baida P. (1990) *Poor Richard’s Legacy: American Business Values from Benjamin Franklin to Donald Trump*, New York: William Morrow.
- Bairati P. (1979) *Benjamin Franklin e il dio operaio*, Milan: F. Angeli (in Italian).
- Baker P. L. (1997) Review of Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism and the Abuses of Scholarship by Kurt Samuelsson and E. Geoffrey French; The Spirit of Capitalism and the Protestant Ethic: An Enquiry into the Weber Thesis by Michael H. Lessnoff. *The Canadian Journal of Sociology = Cahiers canadiens de sociologie*, vol. 22, no 1, pp. 144–147.
- Barro R. J., Sala-i-Martin X. (2014) *Ekonomicheskiy rost* [Economic Growth], Moscow: Binom; Laboratoriya Znaniy (in Russian).
- Bastian P. (2005) Review: ‘Let’s Do Lunch’: Benjamin Franklin and the American Character. *Australasian Journal of American Studies*, vol. 24, no 1, pp. 83–89.
- Becker G. (1997) Replication and Reanalysis of Offenbacher’s School Enrollment Study: Implications for the Weber and Merton Theses. *Journal of the Scientific Study of Religion*, vol. 36, no 4, pp. 483–495.
- Becker G. (2000) Educational “Preference” of German Protestants and Catholics: The Politics behind Educational Specialization. *Review of Religious Research*, vol. 41, no 3, pp. 311–327.
- Becker S., Woessmann L. (2009) Was Weber Wrong? A Human Capital Theory of Protestant Economic History. *Quarterly Journal of Economics*, vol. 124, no 2, pp. 531–596.
- Bendix R. (1962) Review on Religion and Economic Action by Kurt Samuelsson, E. Geoffrey French and D. C. Coleman. *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 342, iss. 1, July, pp. 193–194.

- Benjamin W. (2012) Kapitalizm kak religiya [Capitalism as Religion]. *Uchenie o podobii. Media estetieskie proizvedeniya. Sb. Statey* [The Doctrine of Similarity. Media Aesthetics Works. Digest of Articles], Moscow: RGGU, pp. 100–108 (in Russian).
- Bittner R. (1994) Ressentiment. *Nietzsche, Genealogy, Morality: Essays on Nietzsche's On the Genealogy of Morals* (ed. R. Schacht), Berkeley: University of California Press, pp. 127–138.
- Bourdieu P. (2005) Genezis i struktura polya religii [Genezis and the Structure of Religion Field]. *Sotsialnoe prostranstvo: polya i praktiki* [Social Space: Fields and Practices], Moscow: Institut eksperimentalnoy sotsiologii; St. Petersburg: Aleteyya, pp. 7–74 (in Russian).
- Bourdieu P., Passron Zh.-K. (2007) *Vosproizvodstvo: elementy teorii sistemy vysshego obrazovaniya* [Reproduction: Elements of the Theory of Higher Education], Moscow: Prosveshchenie (in Russian).
- Brentano L. (1916) *Die Anfänge des modernen Kapitalismus*, Munchen: Verlag der K. B. Akademie der Wissenschaften (in German).
- Bulgakov S. N. (2008) *Philosophiya khozyaystva* [Philosophy of Economics], Moscow: Terra (in Russian).
- Campbell C. (1987) *The Romantic Ethic and the Spirit of Modern Consumerism*, Oxford, UK: B. Blackwell.
- Chandler A. D., Tedlow R. S. (1985) *The Coming of Managerial Capitalism: A Casebook on the History of American Economic Institutions*, Homewood, IL: Richard D. Irwin, Inc.
- Collins J. (2001) *Good to Great: Why Some Companies Make the Leap and Others Don't*, New York: Random House.
- Cullen J. (2004) *The American Dream: A Short History of an Idea that Shaped a Nation*, New York: Oxford University Press.
- Danto A. (2000) *Niczsche kak filosof* [Nietzsche as a Philosopher], Moscow: Ideya-Press; Dom intellektual'noj knigi (in Russian).
- Davydov Yu. N. (1978) *Begstvo ot svobody. Filosofskoe mifotvorchestvo i literaturnyy avangard* [Escape from Freedom: Philosophical Myth-Making and Literary Avant-Garde], Moscow: Khudozhestvennaya literatura (in Russian).
- Davydov Yu. N. (1979) Maks Veber: zapadnoevropeyskiy gumanizm i liberalizm pered litsom raspada tsarstva istiny, dobra i krasoty [Western European Humanism and Liberalism in the Face of the Collapse of the Kingdom of Truth, Goodness and Beauty] *Sud'ba iskusstva i kul'tury v zapadnoevropeyskoy my'sli XX veka. Sbornik perevodov* [the Fate of art and Culture in Western Thought of the XX Century] (ed. R. A. Gal'tseva), Moscow: INION, pp. 218–236 (in Russian).
- Davydov Yu. N. (1990) Kartiny mira i tipy ratsionalnosti (Novye podkhody k izucheniyu sotsiologicheskogo naslediya Maksa Vebera) ["Pictures of the World" and Types of Rationality (New Approaches to the Study of the Sociological Heritage of Max Weber)]. Weber M. *Izbrannye proizvedeniya* [Max Weber's Selected Papers], Moscow: Progress, pp. 736–770 (in Russian).
- Davydov Yu. N. (1994) Veberovskaya sotsiologiya kapitalizma [Weber's Sociology of Capitalism]. *Sotsiologicheskie Issledovaniia = Sociological Studies*, no 10, pp. 165–175 (in Russian).



- Davydov Yu. N. (1996) M. Veber i problema interpretatsii ratsionalnosti [Max Weber and Problem of the Interpretation of Rationality]. *Voprosy sotsiologii*, iss. 6, pp. 71–77 (in Russian).
- Davydov Yu. N. (1998a) *Maks Veber i sovremennaya teoreticheskaya sotsiologiya. Aktualnye problemy veberovskogo sotsiologicheskogo ucheniya* [Max Weber and Modern Theoretical Sociology: Actual Problems of Weber's Sociological Doctrine], Moscow: Martis (in Russian).
- Davydov Yu. N. (1998b) Verner Zombart i ego ponyatie burzhua [Werner Zombart and His Notion of Bourgeois]. *Istoriya teoreticheskoy sotsiologii. T. 2.* [The History of Theoretical Sociology. Vol. 2], Moscow: Kanon, pp. 318–343 (in Russian).
- Davydov Yu. N. (1998c) Veberovskaya teoriya kapitalizma — klyuch k universalnoy istoricheskoy sotsiologii [Weber's Theory of Capitalism — The Key to Universal Historical Sociology]. *Istoriya teoreticheskoy sotsiologii. T. 2.* [The History of Theoretical Sociology. Vol. 2], Moscow: Kanon, pp. 376–408 (in Russian).
- Davydov Yu. N., Gajdenko P. P. (1991) *Istoriya i ratsionalnost. Sotsiologiya Maksa Vebera i veberovskiy renessans* [History and Rationality. The Max Weber Sociology and the Weberian Renaissance], Moscow: Politizdat (in Russian).
- Defo D. (1974) *Robinzon Kruzo. Istoriya polkovnika Dzheka* [Robinson Crusoe. The History of Colonel Jack], Moscow: Khudozhestvennaya literatura (in Russian).
- Dihle A. (1957) Demut. *Reallexikon für Antike und Christentum. Sachwörterbuch zur Auseinandersetzung des Christentums mit der antiken Welt* (eds. F. J. Dölger, Th. Klauser, H. Kruse, H. Lietzmann, J. H. Wasznik, Hgg. Von Th. Klauser). Band. III, Stuttgart: Hiersemann, pp. 735–778 (in German).
- DiMaggio P. J., Powell W. W. (2010) Novyy vzglyad na “zheleznuyu kletku”: institutsional'nyy izomorfizm i kollektivnaya ratsional'nost' v organizatsionnykh polyakh [The Iron Cage Revisited: Institutional Isomorphism and Collective Rationality in Organizational Fields]. *Journal of Economic Sociology = Ekonomicheskaya sotsiologiya*, vol. 11, no 1, pp. 34–56. Available at: <http://ecsoc.hse.ru/2010-11-1.html> (accessed 22 November 2015) (in Russian).
- Eisenstadt S. N. (2000) Multiple Modernities. *Daedalus*, vol. 129, no 1, pp. 1–29.
- Fedotova V. G. (2013) Khoroshee obshchestvo: sotsialnoe konstruirovaniye priemlemogo dlya zhizni obshchestva [Good Society: Social Construction of a Society Acceptable for Life], Moscow: DirectMEDIA (in Russian).
- Filippov A. (1990) Kommentarii k “M. Veber Izbrannye proizvedeniya” [Comments on “Max Weber. Selected Papers”]. *Veber M. Izbrannye proizvedeniya* [Max Weber. Selected Papers], Moscow: Progress, pp. 773–796 (in Russian).
- Filippov A. (2008) Yasnost', bespokoystvo i refleksiya: k sotsiologicheskoy kharakteristike sovremennosti [Clarity, Anxiety and Reflection: to the Sociological Characteristics of Modernity]. *Russian Sociological Review*, vol. 7, no 1, pp. 96–116 (in Russian).
- Franklin B. 2017a. Avtobiografiya Bendzhamina Franklina [Benjamin Franklin's Autobiography]. Franklin B. *Put' k bogatstvu. Avtobiografiya* [The Way to Wealth. Autobiography], Moscow: Izd-vo “E”, pp. 35–234 (in Russian).

- Franklin B. 2017b. Dialog mezhdru Franklinom i Podagroy [Dialogue between Franklin and the Gout] Franklin B. *Put`k bogatstvu. Avtobiografiya* [The Way to Wealth. Autobiography], Moscow: Izd-vo "E", pp. 314–319 (in Russian).
- Franklin B. (2017c) Efemera: Emblema chelovecheskoy zhizni [Ephemera: The Emblem of Human Life]. *Put`k bogatstvu. Avtobiografiya* [The Path to Wealth. Autobiography], Moscow: Izd-vo "E", pp. 301–303 (in Russian).
- Franklin B. (2017d) Etika shakhmat [Ethics of Chess]. *Put`k bogatstvu. Avtobiografiya* [The Path to Wealth. Autobiography], Moscow: Izd-vo "E", pp. 320–323 (in Russian).
- Fridman M. (2006) *Kapitalizm i svoboda* [Capitalism and Freedom], Moscow: Novoe izdatel'stvo (in Russian).
- Fromm E. (2015) *Begstvo ot svobody* [Escape from Freedom], Moscow: AST (in Russian).
- Gaydenko P. P. (1990) Sotsiologiya Maksa Vebera [The Sociology of Max Weber]. *Maks Veber. Izbrannye proizvedeniya* [Max Weber. Selected Papers], Moscow: Progress, pp. 5–43 (in Russian).
- Ghosh P. (2008) *A Historian Reads Max Weber: Essays on the Protestant Ethic*, vol. 1, Leipzig: Otto Harrassowitz Verlag.
- Ghosh P. (2014) *Max Weber and the Protestant Ethic: Twin Histories*, New York: Oxford University Press.
- Gofman A. B. (2008) Traditsionnoe ili ratsionalnoe? Interpretatsiya traditsii v tvorchestve M. Vebera [Traditional or Rational? The Interpretation of Tradition in Works of Max Weber], *Sotsiologicheskie Issledovaniia* = Sociological Studies, no 4, pp. 120–128 (in Russian).
- Graf F. W. (1993) The German Theological Sources and Protestant Church Politics. *Weber's "Protestant Ethic": Origins, Evidence, Contexts* (eds. H. Lehmann, G. Roth) Publications of the German Historical Institute. Revised Edition, New York: Cambridge University Press, pp. 27–50.
- Habermas J. (1983) *The Theory of Communicative Action: Reason and the Rationalization of Society*, vol. 1, Boston: Beacon Press.
- Habermas J. (1992) *The Theory of Communicative Action: Lifeworld and System. A Critique of Functionalist Reason*, vol. 2, Boston: Beacon Press.
- Hahnenberg E. (2010) *Awakening Vocation: A Theology of Christian Call*, Collegeville, MN: Liturgical Press.
- Harhordin O. (2002) *Oblichat i litsemerit: genealogiya rossiyskoy lichnosti* [Expose and Hypocrite: Genealogy of the Russian Personality], St. Petersburg; Moscow: Izdatelstvo EUSPb; Letniy sad (in Russian).
- Hayek F. A. (1992) *Doroga k rabstvu* [The Road to Serfdom], Moscow: Ekonomika (in Russian).
- Hennis W. (1998) *Max Weber: Essays in Reconstruction*, London: Allen & Unwin.

- Hirschman A. (2012) *Strasti i interesy. Politicheskie argumenty v polzu kapitalizma i ego triumfa* [The Passions and the Interests: Political Arguments for Capitalism Before its Triumph], Moscow: Gaidar Institute Press (in Russian).
- Holl K. (1965) *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte. Band. 3 (Der Westen)*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft (in German).
- Illich I. (2006) *Osvobozhdenie ot shkoly. Proportionalnost i sovremennyy mir* [Exemption from Schools. Proportionality and the Modern World], Moscow: Prosveshchenie (in Russian).
- Ionin L. (2000) *Sotsiologiya kultury. Put' v novoe tysyacheletie* [Sociology of Culture. Way to the New Millennium ], Moscow: Logos (in Russian).
- 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, L. Kaelber), Lobdon: Taylor and Francis, pp. 139–164.
- Kapelyushnikov R. I. (2018a) Gipnoz Vebera. Zametki o Protestantskoy etike 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. Available at: <https://ecsoc.hse.ru/2018-19-3.html> (accessed 25 January 2019) (in Russian).
- Kapelyushnikov R. I. (2018b) Gipnoz Vebera. Zametki o Protestantskoy etike i dukhe kapitalizma. Chast' II [Weber's Hypnosis. Notes on "The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism". Part II]. *Journal of Economic Sociology = Ekonomicheskaya sotsiologiya*, vol. 19, no 4, pp. 12–42. Available at: <https://ecsoc.hse.ru/2018-19-4.html> (accessed 25 January 2019) (in Russian).
- Kennedy A. (2016) *Benjamin Franklin: The American Dream (The True Story of Benjamin Franklin)*, Albany, NY: Fritzen Publishing LLC.
- Kent S. A. (1983) Weber, Goethe, and the Nietzschean Allusion: Capturing the Source of the "Iron Cage" Metaphor. *Sociological Analysis*, vol. 44, no 4, pp. 297–319.
- Kodzima S. (2009) Vospriyatie rabot M. Vebera v Rossii nachala XX veka i veberovskiy renessans kontsa XX veka [The Perception of the Works of M. Weber in Russia at the Beginning of the 20th Century. and the Weberian Renaissance of the End of the 20th century]. *Sotsiologicheskie Issledovaniia = Sociological Studies*, no 6, pp. 121–131 (in Russian).
- Korotaev A. V., Xalturina D. A., Malkov A. S., Bozhevov`nov Yu. V., Kobzeva S. V., Zin`kina Yu. V. (2007) *Zakony` istorii: Matematicheskoe modelirovanie i prognozirovanie mirovogo i regional`nogo razvitiya* [Laws of History: Mathematical Modeling and Forecasting of World and Regional Development], Moscow: URSS (in Russian).
- Kovalenko I. N., Kovalenko N. P. (2016) O nekotorykh protivorechiyakh v ponimaniy bazovykh terminov v perevodakh raboty M. Vebera "Protestantskaya ehtika i dukh kapitalizma" [On some Contradictions in the Understanding of Basic Terms in the Translations of M. Weber's Work "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism"]. *Naukoviy visnik Mizhnarodnogo gumanitarnogo universitetu. Seriya: Ekonomika i menedzhment* [Scientific Bulletin of the International Humanitarian University. Economics and Management Series], vol. 17, pp. 4–7 (in Russian).

- Kovi S. (2018) *7 navykov vysokoэффективnykh lyudey. Moshchnye instrumenty razvitiya lichnosti* [The 7 Habits of Highly Effective People: Restoring the Character Ethic], Moscow: Alpina Publisher (in Russian).
- Kruse E., Chancellor J., Lyubomirsky S. (2017) State Humility: Measurement, Conceptual Validation, and Intrapersonal Processes. *Self and Identity*, vol. 4, no 16, pp. 399–438.
- Landrum R. E. (2011) Measuring Dispositional Humility: A First Approximation. *Psychological Reports*, vol. 108, no 1, pp. 217–228.
- Larkina T., Yudin G. (2015) Teoriya daroobmena i formirovanie soobshchestv [Gift Exchange Theory and Community Building]. *Materialy seminara Sociologiya religii. Seriya: Teoriya daroobmena* [Working Papers: “Sociology of Religion” Seminar, Series: Gift Exchange Theory], 2015-15, Moscow: PSTGU. Available at: <http://socrel.pstgu.ru/RU/publications?tag=workshop> (accessed 6 October 2018) (in Russian).
- Lemay J. A. L. (1986). Franklin’s Autobiography and the American Dream. *Benjamin Franklin’s Autobiography. An Authoritative Text*, New York: W. W. Norton & Company, Inc., pp. 349–360.
- Lemay Z., Zall P. M. (1986) *Benjamin Franklin’s Autobiography. An Authoritative Text*. New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- Lestvichnik Prep. Ioann. (2007) *Lestvicza, vozvodyashhaya na nebo* [The Ladder of Divine Ascent], Moscow: Izd-vo Sretenskogo Monasty`rya (in Russian).
- Lynch J. (2010) *Critical Insights: Benjamin Franklin*, Pasadena, CA: Salem Press.
- MacIntyre A. (2000) *Posle dobrodeteli* [After Virtue], Moscow: Akademicheskiiy Proekt; Yekaterinburg: De-lovaya kniga (in Russian).
- MacKinnon M. H. (1993) The Longevity of the Thesis: A Critique of the Critics. *Weber’s “Protestant Ethic”: Origins, Evidence, Contexts. Publications of the German Historical Institute. Revised Edition* (eds. H. Lehmann, G. Roth), New York: Cambridge University Press, pp. 211–244.
- MacKinnon M. H. (2001) Max Weber’s Disenchantment. Lineages of Kant and Channing. *Journal of Classical Sociology*, vol. 1, no 3, pp. 329–351.
- Marxs K. (1959) K kritike politicheskoy ehkonomii [To Criticism of Political Economy]. *Karl Marx, Friedrich Engels. Sochineniya. Izd 2-e T. 13* [Karl Marx, Friedrich Engels. Writings. 2nd ed., vol. 13], Moscow: Gosudarstvennoe izdatelstvo Politicheskoy literatury, pp. 1–167 (in Russian).
- Marxs K. (1960) Kapital. T. 1 [Capital, vol. 1]. *Karl Marx, Friedrich Engels. Sochineniya. Izd 2-e. T. 23* [Karl Marx, Friedrich Engels. Writings. 2nd ed., vol. 23], Moscow: Gosudarstvennoe izdatelstvo Politicheskoy literatury (in Russian).
- Marxs K. (2000) K kritike gegelevskoy filosofii prava [To Criticism of Hegel’s Philosophy of Law]. *Karl Marx. Sociologiya* [Karl Marx. Sociology], Moscow: Kanon-Press-C; Kuchkovo pole, pp. 157–176 (in Russian).
- 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).



- McCormick B. (1999) *Ben Franklin's 12 Rules of Management*, Irvine, CA: Entrepreneur Press.
- McCormick B. (2001) Benjamin Franklin: Founding Father of American Management. *Business Horizons*, vol. 44, no 1, pp. 2–10.
- Merrens M. R., Garrett J. B. (1975) The Protestant Ethic Scale as a Predictor of Repetitive Work Performance. *Journal of Applied Psychology*, vol. 60, no 1, pp. 125–127.
- Miller M. J., Woehr D. J., Hudspeth N. (2002) The Meaning and Measurement of Work Ethic: Construction and Initial Validation of a Multidimensional Inventory. *Journal of Vocational Behavior*, vol. 60, no 3, pp. 451–489.
- Mulford K. (2008) *The Cambridge Companion to Benjamin Franklin*, Cambridge, UK: Cambridge University Press.
- Müller-Armack A. (1945) Zur Religionssoziologie des europäischen Ostens. *Weltwirtschaftliches Arch*, vol. 61 (H. 2), pp. 163–192 (in German).
- Münch R. (2001) *The Ethics of Modernity: Formation and Transformation in Britain, France, Germany, and the United States*. Lanham, Boulder, New York, Oxford: Rowman & Littlefield Publishers.
- Mutch A. (2009) Weber and Church Governance: Religious Practice and Economic Activity. *The Sociological Review*, vol. 57, no 4, pp. 586–607.
- Mutch A. (2012) Theology, Accountability and Management: Exploring the Contributions of Scottish Presbyterianism. *Organization*, vol. 19, no 3, pp. 363–379.
- Nau H. H. (1997) *Eine, wissenschaft vom menschen: Max Weber und die begründung der sozialökonomik in der deutschsprachigen ökonomie 1871 bis 1974*, Berlin: Duncker & Humblot (in German).
- Nelson B. (1962) Review of Religion and Economic Action by Kurt Samuelsson, E. Geoffrey French and D. C. Coleman. *American Sociological Review*, vol. 27, no 6, p. 856.
- Nelson B. (1969) *The Idea of Usury. From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood*, Chicago, IL: The University of Chicago Press.
- Nelson R. H. (2014) *Economics as Religion: From Samuelson to Chicago and Beyond*, University Park, PA: Penn State Press.
- Nietzsche F. (1996a) K genealogii morali [On the Genealogy of Morality]. *Sochineniya: v 2 t., t. 2* [Writings, 2 Vols, vol. 2], Moscow: Mysl', pp. 407–524 (in Russian).
- Nietzsche F. (1996b) Po tu storonu dobra i zla [On the Other Side of Good and Evil]. *Sochineniya: v 2 t., t. 2* [Writings, 2 Vols, vol. 2], Moscow: Mysl', pp. 238–406 (in Russian).
- Nietzsche F. (1996c) Tak govoril Zaratustra Kniga dlya vsekh i nikogo [Thus Spoke Zarathustra]. *Sochineniya: v 2 t., t. 2* [Writings, 2 Vols, vol. 2], Moscow: Mysl', pp. 6–237 (in Russian).
- Norkus Z. (2001) *Max Weber and Rational Choice*. Marburg: Metropolis.

- Olsington P. (2011) *Adam Smith as Theologian*, London: Routledge.
- Parsons T. (1962) Review of Religion and Economic Action by Kurt Samuelsson and E. Geoffrey French. *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 1, no 2, pp. 226–227.
- Pfleiderer G., Heit A. (eds.). (2008) *Wirtschaft und Wertekultur(en). Zur Aktualität Max Webers "Protestantischer Ethik"*. Zürich: Theologischer Verlag Zürich AG.
- Sveshnikov Vladislav, Prot. (2018) *Ocherki khristianskoy etiki* [Essays on Christian Ethics]. Available at: [https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/ocherki-hristianskoj-etiki/4\\_2](https://azbyka.ru/otechnik/bogoslovie/ocherki-hristianskoj-etiki/4_2) (accessed on 18 July 2018) (in Russian).
- Reinert S. A. (2015) The Way to Wealth around the World: Benjamin Franklin and the Globalization of American Capitalism. *The American Historical Review*, vol. 120, no 1, pp. 61–97.
- Samuelson K. (1961) *Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuse of Scholarship*, New York: Harper & Row.
- Schluchter W. (1988) *Religion und Lebensführung*, 2 Bde. Frankfurt am Main: Suhrkamp (in German).
- Schmitt K. (2000) *Politicheskaya teologiya* [Political Theology], Moscow: Kanon-Press-C (in Russian).
- Sheler M. (1999) *Resentimet v strukture moraley* [Resentiment in the Structure of Morality], Moscow: Nauka (in Russian).
- Sidorkin A. M. (2014) Novoe rabstvo ili klass-kukolka [New Slavery or Pupa Class]. *Pedagogika i psikhologiya: dialog o vospitanii* [Pedagogy and Psychology: A Dialogue about Education] (ed. T. Romm), Novosibirsk: NGPU, pp. 25–36 (in Russian).
- Sombart W. (1904) *Sovremennyy kapitalizm* [Modern Capitalism], Moscow: Tipolitografiya T-va I. N. Kushnerev i K<sup>o</sup> (in Russian).
- Sombart W. (2005) *Sobranie sochineniy: v 3 t. T. 2: Torgashi i geroi razdumya patriota. Evrei i ekonomika* [Collected Works, 3 Vols. Vol. 2: Traders and Heroes: Thoughts of a Patriot. Jews and the Economy], St. Petersburg: Vladimir Dal' (in Russian).
- Somin N. (2006) Blef «Protestantskoy etiki» [Bluff of Protestant Ethics]. Available at: [http://chri-soc.narod.ru/blef\\_protestantskoi\\_etiki.htm](http://chri-soc.narod.ru/blef_protestantskoi_etiki.htm) (accessed 10 January 2018) (in Russian).
- Stauth G. (1992) Nietzsche, Weber, and the Affirmative Sociology of Culture. *European Journal of Sociology*, vol. 33, no 2, pp. 219–247.
- Stepanov I. (1904) Predislovie k russkomu izdaniyu Sovremennogo kapitalizma [Preface to the Russian edition of "Modern Capitalism" by V. Zombart]. *Sovremennyy kapitalizm* [Modern Capitalism], Moscow: Tipolitografiya T-va I. N. Kushnerev i K<sup>o</sup>, pp. I–XL (in Russian).
- Takebayashi S. (2003) *Die Entstehung der Kapitalismustheorie in der Gründungsphase der deutschen Soziologie: von der historischen Nationalökonomie zur historischen Soziologie Werner Sombarts und Max Webers*, Berlin: Duncker & Humblot GmbH.

- Toennies F., Simmel G., Troeltsch E, Weber M. (1973) Max Weber on Church, Sect, and Mysticism. *Sociological Analysis*, vol. 34, no 2, pp. 140–149.
- Troeltsch E. (1912) *Protestantism and Progress; A historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World*, New York: G. P. Putnam's Sons.
- Troeltsch E. (1978) Die Kulturbedeutung des Calvinismus. *Max Weber [Sammlung] Die Protestantische Ethik* (ed. J. von Winkelmann), Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus Mohn. Band II, pp. 188–216 (in German).
- Troeltsch (1992) *The Social Teaching of the Christian Churches*, Louisville; London: Westminster John Knox Press.
- Troickij K. E. (2014b) Kategoricheskij imperativ v mysli Maksa Vebera [The Categorical Imperative in the Thought of Max Weber]. *Diskursy etiki*, vol. 3, pp. 51–68 (in Russian).
- Turner B. S. (2011) Max Weber and the Spirit of Resentment: The Nietzsche Legacy. *Journal of Classical Sociology*, vol. 11, no 1, pp. 75–92.
- Turner S. P. (1982) Bunyan's Cage and Weber's Casing. *Sociological Inquiry*, vol. 52, no 1, pp. 84–87.
- Tyrell H. (2014) "Religion" in der Soziologie Max Webers, Wiesbaden: Harrassowitz Verlag (in German).
- Weber M. (1897) *Birzha i ee znachenie* [The Stock Exchange and Its Meaning], St. Petersburg: I. Yurovskiy (in Russian).
- Weber M. (1975) Marginal Utility Theory and "The Fundamental Law of Psychophysics" (transl. L. Schneider). *Social Science Quarterly*, vol. 56, no 1, pp. 21–36.
- Weber M. (1988) Zur Psychophysik der industriellen Arbeit. *Schriften zur Soziologie und Sozialpolitik*. Available at: <http://www.zeno.org/Soziologie/M/Weber,+Max/Schriften+zur+Soziologie+und+Sozialpolitik/Zur+Psychophysik+der+industriellen+Arbeit> (accessed 10 January 2018).
- Weber M. (1990a) "Obektivnost" sotsialno-nauchnogo i sotsialno-politicheskogo poznaniya ["Objectivity" of Socio-Scientific and Socio-Political Knowledge]. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Papers], Moscow: Progress, pp. 345–415 (in Russian).
- Weber M. (1990b) Protestantskaya etika i dukh kapitalizma [The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism]. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Papers], Moscow: Progress, pp. 61–272 (in Russian).
- Weber M. (1990c) Protestantskie sekty i dukh kapitalizma [The Protestant Sects and the Spirit of Capitalism]. *Izbrannye proizvedeniya* [Selected Papers], Moscow: Progress, pp. 273–306 (in Russian).
- Weber M. (1994) Sotsiologiya religii (tipy religioznykh soobshchestv) [Sociology of Religion (Types of Religious Communities)]. *Izbrannoe. Obraz obshchestva* [Selected Works. The Image of Society], Moscow: Yurist, pp. 78–308 (in Russian).
- Weber M. (2001) *Istoriya khozyaystva: Gorod* [The History of Economy], Moscow: Kanon-Press-C; Kuchkovo pole (in Russian).

- Weber M. (2003) *The History of Commercial Partnerships in the Middle Ages*, Lanham, MD: Rowman & Littlefield.
- Weber M. (2013) *Economy and Society*. 2 vols. (eds. G. Roth, C. Wittich), Berkeley, CA: University of California Press.
- Wolfe A. (2001) *Moral Freedom. The Search for virtue in a World of Choice*, New York: W. W. Norton & Company, Inc.
- Yinger M. (1963) Review of Religion and Economic Action by Kurt Samuelsson, E. Geoffrey French and D. C. Coleman. *Review of Religious Research*, vol. 4, no 2, pp. 116–118.
- Zabaev I. V. (2011) Ratsional'nost', otvetstvennost', meditsina: problema motivatsii detorozhdeniya v Rossii v nachale XXI v. [Rationality, Responsibility, Health Care: Motivation for Childbearing at the Edge of the 21st Century in Russia]. *Journal of Economic Sociology = Ekonomicheskaya sotsiologiya*, vol. 12, no 2, pp. 21–48. Available at: <https://ecsoc.hse.ru/2011-12-2.html> (accessed 25 January 2019) (in Russian).
- Zabaev I. V. (2018a) Operatsionalizatsiya smireniya v psikhologii [Operationalization of the Concept of Humility in Psychology]. *St. Tikhon's University Review. Series I: Theology. Philosophy. Religious Studies*, vol. 76, pp. 107–129 (in Russian).
- Zabaev I. V. (2018b) Religiya i ekonomika: mozhem li my vse eshche opiratsya na Maksa Vebera? [Religion and Economics: Can We Still Rely on Max Weber?]. *Russian Sociological Review*, vol. 17, no 3, pp. 107–148. Available at: <https://sociologica.hse.ru/2018-17-3/224866835.html> (accessed 25 January 2019) (in Russian).
- Zarubina N. N. (1998) *Sotsiokulturnye faktory khozyaystvennogo razvitiya: M. Veber i sovremennye teorii modernizatsii* [Socio-Cultural Factors of Economic Development: M. Weber and Modern Theories of Modernization], St. Petersburg: Izd-vo Russkogo Hristianskogo gumanitarnogo instituta (in Russian).

**Received:** September 14, 2018

**Citation:** Zabaev I. (2019) Nitsheanskiy vzglyad na stodollarovuyu kupyuru: chtenie veberovskoy "Protestantskoy etiki" v svyazi s zamechaniyami sovremennogo ekonomista [A Nietzschean Take on a Hundred-Dollar Bill: Reading Weber's "Protestant Ethic" in Connection with a Contemporary Economist's Comments], *Journal of Economic Sociology = Ekonomicheskaya sotsiologiya*, vol. 20, no 1, pp. 20–71. doi: 10.17323/1726-3247-2019-1-20-71 (in Russian)