

ВЫСШАЯ ШКОЛА ЭКОНОМИКИ
НАЦИОНАЛЬНЫЙ ИССЛЕДОВАТЕЛЬСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ

Р.И. Капелюшников

**ГИПНОЗ ВЕБЕРА
(ЗАМЕТКИ О «ПРОТЕСТАНТСКОЙ
ЭТИКЕ И ДУХЕ КАПИТАЛИЗМА»)**

Препринт WP3/2018/01

Серия WP3

Проблемы рынка труда

Москва
2018

УДК 330.1
ББК 65.01
К20

Редактор серии WP3
«Проблемы рынка труда»
В.Е. Гимпельсон

Капелюшников, Р. И.

К20 Гипноз Вебера (заметки о «Протестантской этике и духе капитализма») [Текст] : препринт WP3/2018/01 / Р. И. Капелюшников ; Нац. исслед. ун-т «Высшая школа экономики». – М. : Изд. дом Высшей школы экономики, 2018. – 76 с. – (Серия WP3 «Проблемы рынка труда»). – 120 экз.

Работа посвящена анализу дискурсивных методов, использованных М. Вебером в «Протестантской этике и духе капитализма». Автор показывает, что веберовская экзегеза религиозных текстов является ошибочной как минимум частично и как максимум полностью; что утверждение Вебера о намного большей экономической успешности протестантов покоится на арифметической ошибке; что его концепция «духа капитализма» содержит неустранимые внутренние противоречия; что портрет Б. Франклина, нарисованный в «Протестантской этике», не имеет почти ничего общего с оригиналом; что веберовское объяснение сверхбыстрого накопления капитала на родине капитализма в Англии отсылает к реально не существовавшему феномену; что результаты современных эмпирических исследований в целом неблагоприятны для веберовского Тезиса. Однако идея Вебера о рождении «духа капитализма» из протестантской этики обладает такой гипнотической властью над умами людей, что фантомы «протестантской этики» и «духа капитализма» еще долго будут тревожить сознание исследователей и разгуливать по страницам масс-медиа.

УДК 330.1
ББК 65.01

**Препринты Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» размещаются по адресу: <http://www.hse.ru/org/hse/wp>**

© Капелюшников Р. И., 2018
© Оформление. Издательский дом
Высшей школы экономики, 2018

Введение

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

Почти всеобщая загнипнотизированность веберовской идеей о протестантской этике как катализаторе капиталистического развития достаточно удивительна. Дело в том, что многие крупнейшие ученые прямо и недвусмысленно писали о том, что она представляет собой не более чем миф и явно противоречит имеющимся историческим фактам. Так, еще в начале 1960-х годов знаменитый американский социальный психолог Дж. Хоманс констатировал, что гипотеза Вебера «лежит в руинах» (цит. по: [Delacroix, 1995]). Сходную оценку давал ей выдающийся французский историк Ф. Бродель: «Для Макса Вебера капитализм в современном смысле слова являлся ни больше ни меньше как детищем протестантизма или даже, если быть более точным, пуританизма. Все историки находились в оппозиции к этой сомнительной теории, хотя и не отбрасывали ее с порога. Однако она явно ошибочна. Северные страны заняли то место, которое раньше так долго и с таким блеском занимали старые капиталистические центры Средиземноморья. Но они не создали

ничего нового ни в области технологии, ни в области управления бизнесом» [Broudel, 1977, 65–66]. О том же в своем президентском обращении к Обществу научного изучения религии говорил Р. Старк: «Возможно, именно потому, что этот тезис столь элегантен, он широко принимался, несмотря на его очевидную ложность. Даже сегодня “Протестантская этика” пользуется настолько высоким авторитетом среди социологов, что... опубликовать критическую статью о ней в каком-нибудь уважаемом социологическом журнале практически невозможно. По иронии судьбы... одинаково трудно опубликовать такую статью и в каком-нибудь экономическом журнале, потому что специалисты по экономической истории давным-давно отвергли веберовскую монографию как антикатолический нонсенс на том неоспоримом основании, что в Европе капитализм появился на несколько столетий *раньше* Реформации» [Stark, 2004, 465–466]. Одна из самых известных современных историков Д. МакКлоски отмечала: «Ошибочность веберовского анализа демонстрировалась вновь, вновь и вновь с тех самых пор, когда он был впервые предьявлен в 1905 г. Было показано, что он ошибочен с точки зрения теологии, с точки зрения экономической теории, с точки зрения истории. Но подобные новости не доходят до неспециалистов, которых продолжает приводить в восхищение манящий веберовский тезис про то, как из духовной искры возгорелось материальное пламя» [McCloskey, 2017]. С ней солидарен ведущий теоретик по экономике религии Л. Йаннокоун: «По иронии, наиболее примечательная черта тезиса “Протестантской этики” состоит в отсутствии у него какой-либо эмпирической поддержки. ...<Анализ> опровергает принадлежащее Веберу стилизованное объяснение европейской экономической истории, демонстрируя, что в регионах, на которые он ссылался, экономический прогресс либо не коррелировал с религией, либо никак не вписывался в его тезис хронологически, либо происходил фактически в порядке обратном тому, о котором заявлял он» [Iannaccone, 1998, 1474, 1475]. Однако сколько бы таких оценок ни высказывалось, им не удавалось поколебать статус ключевой веберовской идеи, что наглядно свидетельствует о ее уникальной «тефлоновости».

Сам Вебер считал тезис, представленный в «Протестантской этике», непреложной истиной, твердо установленным научным фактом и не допускал никаких сомнений в его достоверности [Lehmann, 2005]. На тех, кто отваживался выступать с критикой, он смотрел свысока и третировал их либо как невежд, не владеющих историческим материалом, либо как бездарных читателей, не способных адекватно воспринимать научные

тексты. По его мнению, если кто и мог бы при обсуждении данной темы вести с ним диалог на равных, так это не психологи, не социологи и даже не историки, а только теологи [Lehmann, 2005].

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

Общая схема

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

Комментаторы обнаруживают у Вебера трехуровневую классификацию альтернативных форм организации экономической деятельности [Kaelber, 2005]. На первом, самом общем уровне он выделяет четыре главных типа хозяйства, известных экономической истории (рис. 1). Во-первых, это капитализм – экономическая система, которая основана «на ожидании прибыли посредством использования возможностей обмена, то есть мирного (формально) приобретательства» [Вебер, 1990, 48]. Во-вторых, это социализм (или коммунизм) – экономическая система, ориентированная на прямое удовлетворение некоего заданного набора потребностей. Решения здесь принимают не частные предприниматели, а государственные служащие (бюрократы), представляющие интересы

общества либо правящей группы. В такой экономике денежная прибыль отсутствует, а следовательно, отсутствует и ориентация на ее непрерывное возрастание. Государственно-социалистическую систему хозяйства Вебер находил, например, в Древнем Египте [Вебер, 1990, 52]. В-третьих, это примитивная экономика самообеспечения, где потребление балансирует на грани минимума средств существования. Из-за крайне низкой производительности в ней отсутствует устойчивый экономический излишек (surplus), а значит, отсутствует даже сама возможность появления прибыли. В-четвертых, это традиционалистская экономика, где получение прибыли ограничено жесткими этическими нормами и где, следовательно, именно эти нормы регулируют распределение доходов и накопление богатства. Поскольку такая экономика ориентирована на поддержание некоего фиксированного одобряемого обществом стандарта потребления (для разных социальных групп он может быть разным), рост производительности, если он происходит, оборачивается в ней сжатием предложения труда. В ответ на повышение ставок заработной платы работники начинают уменьшать количество рабочих часов, увеличивая количество часов досуга. Аналогичную реакцию при повышении прибыли демонстрируют и предприниматели: разбогатеv, они отходят от дел и начинают вести жизнь рантье (покупают земли, строят дворцы, приобретают дворянские титулы и т.д.). Словом, все докапиталистические, протокапиталистические, антикапиталистические экономические системы функционируют на принципиально иных институциональных и психологических основаниях, нежели капитализм.

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

Наконец, на последней, третьей ступени Вебер выделяет три альтернативных формы экономического капитализма. «Грабительский» капитализм, подобно политическому, также строится на неравноправном обмене с использованием силы или угрозы ее применения. Разница только в том, что в данном случае такой обмен навязывается частными агента-

ми, а не правителями или бюрократами. В условиях «авантюристического» капитализма источником прибыли выступает «иррациональная спекуляция», другими словами – разного рода рискованные операции. Он движется не рациональным расчетом, а игровым азартом (как в казино): у капиталистических авантюристов, которые существовали везде и всегда, «шансы на успех... носили обычно чисто иррационально-спекулятивный характер» [Вебер, 1990, 50]. Наконец, «современный рациональный капитализм» предполагает свободный и добровольный обмен, ориентацию на получение максимальной прибыли в денежной форме, систематическую эксплуатацию (с использованием исключительно мирных средств) возможностей, открывающихся на рынке, а также принятие решений на основе рациональной калькуляции ожидаемых выгод и издержек. Это уникальная форма хозяйства, которая известна только Западу Нового времени и которая нигде раньше никогда не наблюдалась. Все остальные – «нерациональные» – экономические системы в тех или иных модификациях встречались в самые разные эпохи и в самых разных частях света. Собственно поискам ответа на вопрос, как могла возникнуть такая не знающая аналогов организация хозяйственной деятельности как современный рациональный капитализм, и посвящена «Протестантская этика».



Рис. 1. Типология веберовских форм организации экономической деятельности

Источник: [Kaelber, 2005, 142].



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

Источник: [Kaelber, 2005, 144].

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

Понятие «духа» капитализма (современного) является смысловым ядром веберовской концепции и на нем следует остановиться подробнее. Само это выражение (как, впрочем, и выражение «современный капита-

лизм») было заимствовано Вебером у В. Зомбарта [Зомбарт, 1904]¹. Как Зомбарт, так и Вебер использовали его для обозначения особой экономической культуры, особой конфигурации ценностей, присущих «современному рациональному капитализму» и только ему. В версии Вебера, представленной в «Протестантской этике», «дух капитализма» обладает (почему-то) классовой природой: в случае работников он выражается в отношении к труду как к самоцели, в случае предпринимателей – в отношении к возрастанию прибыли как к самоцели. (Как стало возможно подобное раздвоение, не объясняется.) Этот «дух» ведет происхождение от протестантской этики, точнее – от этики аскетического протестантизма, к которому Вебер относит кальвинизм и протестантские секты. Однако протестантская этика не тождественна «духу капитализма», составляя лишь один из его элементов (правда, по вопросу о том, какие еще элементы в него входят, Вебер никаких разъяснений не дает). Еще более важно, что в отличие от протестантской этики «дух капитализма» свободен от какой бы то ни было религиозной направленности. Однако во всем остальном он выступает ее прямым и непосредственным наследником.

Согласно Веберу, основу протестантской этики составляла идея мирской аскезы. В первом приближении она предполагает, что человек обязан, с одной стороны, отдавать всего себя своей мирской деятельности, пытаясь достичь в ней максимальных высот (в этом его нравственный долг), но, с другой, воздерживаться от пользования ее плодами. Наградой ему за успехи в профессии или бизнесе становится не получение доступа к большому объему потребительских благ, а нечто гораздо более важное: обретение надежды на спасение – вера в то, что раз ему сопутствует успех в мирских делах, значит, Бог избрал его для вечной жизни. Эта вера заставляла приверженцев аскетического протестантизма вести строго рациональный образ жизни: сохранять постоянный самоконтроль, дорожить каждой минутой, не поддаваться эмоциям, сопоставлять текущие действия с их возможными будущими последствиями, проявлять в делах честность и скрупулезность, планировать деятельность на длительную перспективу. (Подробнее этот круг вопросов рассматривается в следующих разделах.) Как полагал Вебер, новейший рациональный капитализм мог возникнуть только при наличии подобной уникальной

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

рациональной этики, выработанной аскетическим протестантизмом. Он считал не случайным, что в отличие от Запада Нового времени во всех незападных культурах и во всех обществах прошлого отсутствовали даже зачатки развития «в сторону современного капитализма, и прежде всего духа капитализма в том смысле, в каком он присущ аскетическому протестантизму» [Вебер, 2017, 264].

Однако рациональная этика – это лишь одно из необходимых условий, сделавших возможным появление современного капитализма: помимо духовных он нуждался также и в целом ряде материальных предпосылок. Главнейшая из них – это рациональный расчет денежного капитала и получаемого от него дохода посредством новой бухгалтерии и составления баланса в качестве нормы для действующих предприятий [Вебер, 1924, 176]. Помимо этого капиталистическая система была бы невозможна при отсутствии: 1) частной собственности на средства производства; 2) свободного товарного рынка без навязанных извне (например, государством) искусственных ограничений; 3) рационального права; 4) рациональной техники; 5) свободного труда (то есть возможности работников самостоятельно распоряжаться своей рабочей силой); 6) коммерческой организации хозяйственной деятельности с широким применением ценных бумаг². При невыполнении этих условий идея рационального экономического расчета теряет смысл. Скажем, в экономических

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

системах с подневольным трудом (рабским, крепостным и т.д.) из-за отсутствия регулярных сделок по купле-продаже рабочей силы оказывается невозможна точная калькуляция одного из важнейших элементов издержек производства – трудовых [Вебер, 1924, 177].

По мысли Вебера, предпосылки, сделавшие возможным современный капитализм, исторически не были связаны друг с другом и вызревали в разное время. Так, система римского права, в которой он видел вершину рационального правового сознания, сформировалась в период поздней Античности. Современный бухгалтерский учет, основанный на принципе двойной записи, появился в Италии в эпоху Возрождения, и т.д. Еще важнее, что, как настаивал Вебер, «дух» и «тело», экономическая культура и экономическая организация также могут двигаться и чаще всего движутся по автономным историческим траекториям. Это – одна из его главных, принципиальных методологических установок. По его терминологии, «социальная материя» и «социальный дух» находятся друг с другом в отношениях адекватности, а не каузальности (вернее – не только каузальности). Когда между ними обнаруживается «избирательное сродство» [Вебер, 1990, 106], происходит своего рода химическая реакция, способная радикально преобразить существующий социальный порядок. С новым европейским капитализмом так все именно и произошло.

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

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

блюдалось на заре современной капиталистической системы и, скорее всего, повторится на ее закате.

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

По мысли Вебера, только тогда, когда разнообразные элементы, составившие «современный капитализм», вошли друг с другом в «сцепление», он смог начать функционировать как целостная хозяйственная система. Только соединившись, «тело» и «дух», новая экономическая организация и новая экономическая культура обрели достаточный потенциал, чтобы начать последовательно вытеснять более ранние формы организации хозяйственной деятельности (прежде всего – традиционалистские). Такой стадии развития, полагает Вебер, западной экономике удалось достичь к середине XIX в.: «Целая эпоха может быть названа типично капиталистической лишь в том случае, когда покрытие потребностей ка-

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

питалистическим путем совершается в таком объеме, что с уничтожением этой системы пала бы возможность их удовлетворения вообще» [Вебер, 1924, 176–177]. Сформировался совершенно уникальный тип хозяйства, никогда ранее не встречавшийся в экономической истории [Вебер, 1924, 177].

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

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

Словом, при интерпретации выкладок Вебера требуется предельная бдительность. Утверждение, что протестантизм как таковой, в любых

его формах, способствовал появлению современного капитализма, – это не его Тезис; утверждение, что протестантская этика явилась самостоятельным фактором, благодаря которому и возник современный капитализм, – это не его Тезис; утверждение, что протестанты экономически успешнее католиков по причинам, не имеющим прямого отношения к трудовой этике, – это не его Тезис; утверждение, что понятие «протестантская этика» полностью эквивалентно понятию «дух капитализма», – это не его Тезис; наконец, утверждение, что положительное влияние протестантской этики на экономическое развитие должно наблюдаться и в наши дни – это тоже, строго говоря, не его Тезис.

В историко-экономической литературе можно найти немало вполне реалистических гипотез о том, каким образом в XVI–XVIII вв. протестантизм мог послужить фактором, способствовавшим перемещению центра европейского экономического развития из стран южной в страны северной Европы. Например, Ф. Горски указывает на четыре возможных каузальных механизма такого перехвата экономического лидерства [Gorski, 2005]. Во-первых, спровоцировав активную миграцию, связанную с массовым переездом приверженцев протестантизма из преимущественно католических в преимущественно протестантские страны, Реформация привела к крупномасштабному перемещению человеческого и финансового капитала, переносу передовых технологий и реформатированию торговых сетей в пользу стран северной Европы. Во-вторых, сократив число религиозных праздников и удлинив среднюю продолжительность рабочего дня, она увеличила предложение труда. В-третьих, благодаря экспроприации монастырской собственности и ликвидации монашеских орденов в хозяйственный оборот был включен огромный дополнительный объем физических и людских ресурсов. В-четвертых, стимулируя антиабсолютистские политические движения, Реформация способствовала утверждению менее хищнических и более предсказуемых форм государственного управления, появлению более надежных и лучше защищенных прав собственности. Несомненно, все это достаточно правдоподобные объяснения того, каким образом протестантизм мог ускорить экономическое развитие стран северной Европы. Однако все они *не являются* веберовскими, поскольку апеллируют не к специфике протестантской этики, а к тем или иным «неспиритуалистическим» факторам.

Странная особенность рассуждений Вебера о «современном рациональном капитализме» – их хронологическая неопределенность. Из текста «Протестантской этики» нелегко понять, когда он, по мнению Вебе-

ра, возник, как эволюционировал и продолжает ли существовать до сих пор.

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

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

этики» при всем желании невозможно вычитать излюбленную идею социологов-веберянцев о протестантизме как «моторе» индустриализации.

Как уже упоминалось, по оценке Вебера, критический порог, обозначивший полное господство «современного рационального капитализма», был достигнут к середине XIX столетия. Однако считал ли он все еще «рациональным» капитализм *конца XIX – начала XX вв.*? Да, он продолжает именовать его «современным», но, по-видимому, уже только в хронологическом, но не в содержательном смысле. Из наблюдений Вебера следует, что на рубеже XIX–XX вв. «победивший» капитализм начинает перерождаться во что-то иное, хотя и не вполне ясно во что именно. Многие указывает на то, что в этот переходный период он перестает быть «рациональным» и в этом смысле – «современным». Вебер ссылается на несколько видимых примет начавшегося перерождения.

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

⁵ В английском переводе «Протестантской этики» Т. Парсонс использовал для передачи веберовской метафоры «стального панциря» выражение «железная клетка» [Weber,

наблюдавшаяся в прошлом связь между религиозностью и экономикой размывается, если не исчезает полностью: «Что касается *современного* “развитого капитализма”... то он не подвержен более тому влиянию, которое в прошлом *могло* оказывать вероисповедание» [Вебер, 1990, 108].

Во-вторых, в новых условиях на смену мирскому аскетизму приходит непрерывная эскалация потребительских запросов, безостановочная погоня за жизненными удовольствиями: внешние мирские блага сумели подчинить себе «людей и завоевали наконец такую власть, которой не знала вся предшествующая история человечества. В настоящее время дух аскезы... ушел из этой мирской оболочки» [Вебер, 1990, 206]. В-третьих, работники прекращают слепо относиться к труду как к самоцели и их главной мотивацией становится стремление к максимально высокой заработной плате: «Если бы рабочий класс не утерял веру в вечное блаженство – возможно, что он и посейчас был бы доволен своим жребием. Но надежда на награды в будущем пала и на первый план выдвинулись все возрастающие противоречия интересов. Здесь кончается эпоха раннего капитализма и начинается железный век XIX столетия» [Вебер, 1924, 230]. В-четвертых, рациональный капитализм начинает вытесняться хорошо знакомым истории авантюристическим капитализмом: на арену выдвигается когорта крупных предпринимателей-авантюристов таких как «Пирпонт Морган, Рокфеллер, Джей Гоулдс и др.» [Вебер, 1924, 230]⁶. Как и в прежние эпохи, деятельность таких экономических гигантов стоит «по “ту сторону добра и зла”», то есть не сдерживается никакими внутренними моральными ограничениями [Вебер, 1990, 248]. Более того, в широких слоях самой передовой капиталистической страны, США, «в настоящее время стремление к наживе, лишенное своего религиозно-этического содержания, принимает характер безудержной страсти, подчас близкой к спортивной», иными словами – приобретает азартно-игровую, спекулятивно-рисковую ориентацию [Вебер, 1990, 681]. В-пятых, нарастает бюрократизация государственной власти, а также бюрократизация деятельности крупных компаний. Западные общества начинают терять былую открытость и былой динамизм: с высокой степенью вероятности впереди их ждет век «механического окостенения» и тотальной «египтизации» [Вебер, 1990, 207].

2001]. С его легкой руки концепт «железной клетки» стал широко использоваться в последующей социологической литературе.

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

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

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

Конечно, предложенная нами периодизация является во многом условной и гипотетической. Нельзя с уверенностью утверждать, что сам Вебер имел в виду именно такую историческую последовательность. Но

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

все же можно надеяться, что эта реконструкция более или менее адекватно отражает его представления о том, через какие основные этапы проходила трансформация капиталистической системы.

Вебер-экзегет

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

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

То, что неаскетический протестантизм чужд «духу капитализма» и потому не мог оказывать на экономическое поведение того же влияния, какое оказывал на него аскетический протестантизм, – одна из сквозных тем «Протестантской этики». Вебер возвращается к ней вновь и вновь. Так, лютеранство в отличие от пуританизма (и в этом оно походило на католицизм) не обладало способностью стимулировать мирскую (экономическую) активность своих приверженцев: «не может быть и речи ни о каком внутреннем родстве лютеровских взглядов с “капиталистическим духом”» [Вебер, 1990, 98]; «у Лютера в его многочисленных высказываниях против ростовщичества и против любого взимания процентов... совершенно недвусмысленно проявляется “отсталость” его представления о сущности капиталистического приобретательства» [Вебер, 1990, 99]; «Лютер вообще не создал какой-либо принципиально новой или принципиально иной основы, на которой зиждилось бы сочетание профессиональной деятельности с религиозными принципами» [Вебер, 1990, 101]; практическая этика сохранила «у Лютера свой традиционалистский характер» [Вебер, 1990, 49]; «у Лютера – а еще больше в лютеранской

церкви – психологические основы профессиональной рациональной этики становятся более шаткими, чем у мистиков» [Вебер, 1990, 101]; в кальвинизме «установлена совершенно иная связь между религиозной жизнью и земной деятельностью, нежели в католицизме или лютеранстве» [Вебер, 1990, 103]; «последователи строгой лютеранской веры и церковности мыслят крайне традиционалистски» [Вебер, 1990, 249]; «лютеранство отличается *пассивным* характером, стремлением к *успокоенности* в Боге» [Вебер, 1990, 149]; лютеранство воспринимало «рациональную аскезу как чужеродное тело» [Вебер, 1990, 166]; имело место «глубоко отрицательное отношение католической и за нею лютеранской этики к любому капиталистическому начинанию» [Вебер, 1924, 223]. Упоминания об англиканстве встречаются в «Протестантской этике» намного реже, но и оно устаивается от Вебера сходной оценкой: покровительством англиканской церкви пользовались монополисты, крупные спекулянты и банкиры [Вебер, 1990, 99]; основы англиканства были предметом критики со стороны приверженцев пуританизма [Вебер, 1990, 137]; англиканская церковь близка «католицизму по своим внешним чертам и по духу» [Вебер, 1990, 137].

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

Уникальность аскетического протестантизма Вебер связывает с доктриной предопределения основателя реформатства Жана Кальвина (1509–1564). Согласно Кальвину, Бог – это таинственное, непостижимое, трансцендентное существо, чьи помыслы и решения покрыты непроницаемым мраком: человек в своем ничтожестве постичь их заведомо неспособен. Еще до сотворения мира Бог определил одних к вечному блаженству, а других к вечному проклятию (идея «двойного декрета»). По подсчетам оптимистов спастись должен один человек из каждой сотни или из каждой тысячи, по подсчетам пессимистов – один мужчина из каждой тысячи и одна женщина из каждых пяти-десяти тысяч [Zaret, 1992]. Со стороны Бога было актом милости предназначить к спасению хотя бы часть человеческого рода и сделал Он это исключительно ради собственной вящей славы. Будучи всеведущим и всемогущим, Бог своих решений не меняет: судьба любого человека – избран он или проклят – предопределена с начала времен, так что «милосердие в такой же степени не может

быть утеряно теми, кому оно дано, в какой оно недостижимо для тех, кто его лишен» [Вебер, 1990, 142]. Ничто не может изменить Его вердикт – ни проповедники, ни таинства, ни церковь, ни вера, ни покаяние, ни благочестие, ни праведная жизнь, ни добрые дела, ни даже сам Бог: не существует «никаких средств, которые могли бы обратить божественное милосердие на того, кто лишен его волею Бога» [Вебер, 1990, 143]. Предположить обратное означало бы, что Его суверенные решения могут быть подвержены влиянию со стороны людей [Вебер, 1990, 142].

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

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

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

широких слоев верующих» исходные кальвиновские положения «пре-терпели существенное изменение» [Вебер, 1990, 148].

Вопреки точке зрения Кальвина было признано, что все же существуют косвенные признаки, по которым и сам человек и окружающие могут с большей или меньшей вероятностью судить о его статусе – принадлежит он (скорее всего) к числу избранных или же (скорее всего) к числу отверженных⁸. Речь идет об успехе в мирских делах – чем успешнее человек в своей профессиональной деятельности, тем больше шансов на то, что он был изначально предназначен к спасению: «Ведь успех его – это успех Бога, поскольку Бог ему способствовал, или уж, во всяком случае, знак Божьего благословения его самого и его действий» [Вебер, 2017, 187]. И поскольку тот, кто добивался успеха в мирских делах, обретал уверенность в своей избранности, он таким образом получал «психологическую премию» – разрядку от того неимоверного напряжения, на которое обрекало последователей Кальвина учение о предопределении. Верующий получал дополнительную психологическую премию, если, как это происходило в протестантских сектах, факт его избранничества обретал признание также и со стороны окружающих⁹. (В таких случаях премия оказывалась уже не чисто психологической, но и вполне материальной, обеспечивая почет, уважение, повышение социального статуса, расширение клиентуры и т.д.) Идея «психологической премии» (Prämien) за достижение успеха в мирской деятельности является, пожалуй, самым главным, центральным пунктом всей веберовской аргументации.

Однако, как и учил Кальвин, абсолютно достоверное, безошибочное знание о промысле Божиим заведомо недостижимо: знание о том, кому какая участь уготована, всегда будет оставаться лишь вероятностным. Ведь в отличие от католицизма в кальвинизме «добрые дела» служат не

⁸ «Именно абсолютная суверенность Бога вызывает обусловленное практическим религиозным интересом желание хоть разок заглянуть в его карты, ведь узнать свою судьбу в потустороннем мире – элементарная потребность каждого человека» [Вебер, 2017, 183].

⁹ «Значение имеет не этическое учение религии, а та форма этического поведения, за которую, в зависимости от характера и обусловленности соответствующих средств к спасению, предлагаемых данной религией, даются премии... В пуританизме это была определенная методически-рациональная система жизненного поведения... За “доказывание” своей избранности перед Богом предоставлялась премия в виде гарантии спасения во *всех* пуританских деноминациях; за “доказывание” своей избранности перед людьми – премия в виде социального самоутверждения внутри пуританских *сект*. Оба принципа дополняли друг друга, действуя в одном и том же направлении» [Вебер, 1990, 290, с изменениями].

средством к спасению, а не более чем знаком избранничества [Вебер, 1990, 151]. А это значит, что разрядка от психологического напряжения, которую дает мирской успех, может быть только временной: в любой момент уверенность в собственном спасении может быть утрачена, сменившись сомнениями, страхом и отчаянием. Чтобы не допустить этого, кальвинист был вынужден безостановочно доказывать свою избранность все большими и большими успехами в мирских делах: уверенность в спасении «избранник Божий все время стремится вновь обосновать безудержной и успешной профессиональной деятельностью» [Вебер, 1990, 170].

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

Как полагает Вебер, точнее всего эту поведенческую установку выражает выработанное протестантизмом понятие «профессионального (мирского) призвания». Согласно его разысканиям, употребление слова «призвание» для обозначения четко отграниченной сферы практической деятельности впервые обнаруживается в лютеровском переводе Библии, а до этого в светской литературе никогда не встречается. В таком значении, утверждает Вебер, это понятие известно только протестантским народам и неизвестно ни католическому миру, ни античности [Вебер, 1990,

96]¹⁰. Но когда профессиональная деятельность получает религиозное осмысление в качестве «призвания» (то есть *призванности* человека на данное поприще Богом), тогда «выполнение долга в рамках мирской профессии» начинает рассматриваться «как наивысшая задача нравственной жизни» [Вебер, 1990, 97]. В отличие от католицизма, где понятие профессии оставалось этически нейтральным, во всех протестантских исповеданиях «выполнение мирских обязанностей так, как они определяются для каждого человека его местом в жизни», служило «единственным средством стать угодным Богу» [Вебер, 1990, 97]. Однако у Лютера понятие мирского призвания сохраняло свой «традиционалистский характер» (в лютеранстве речь шла лишь о том, что каждый должен *оставаться* в том состоянии, которое было дано ему Богом [Вебер, 1990, 101]).

Подобный «традиционалистский» подход был преодолен в аскетическом протестантизме, в котором «отношение к своей работе как к призванию» стало трактоваться не только как самое верное, но в конечном итоге и как «единственное средство увериться в своем избранничестве» [Вебер, 1990, 203–204]. Добавление столь мощного психологического импульса имело огромное практическое значение: благодаря этому религиозную санкцию в глазах верующих получало «систематическое и рациональное стремление к законной прибыли *в рамках своей профессии*» [Вебер, 1990, 85]. Для работников «призванием» становился усердный, добросовестный, продолжительный труд, для предпринимателей – неутомимая деятельность, направленная на получение прибыли, увеличивать которую они чувствовали себя *обязанными* [Вебер, 1990, 202]¹¹.

Однако, как постоянно подчеркивает Вебер, концепция наживы как «призвания» – это совсем не то же самое, что голая, безудержная, бесцеремонная, не знающая никакой меры алчность: «Безудержная алчность в делах наживы ни в коей мере не тождественна капитализму и еще менее того его “духу”. Капитализм может быть идентичным обузданию этого иррационального стремления» [Вебер, 1990, 48]. Инстинктивная жажда обогащения стара как мир: «Безудержное, свободное от каких бы

¹⁰ В настоящее время эти лингвистические изыскания Вебера признаются безусловно ошибочными [Giddens, 2001, 20].

¹¹ Говоря языком современной экономической теории, усвоение норм протестантской этики позволяло успешно решать проблему «отлынивания», то есть уклонения работников от выполнения ими своих контрактных обязательств. Это освобождало предпринимателей от обременительных издержек по мониторингу и контролю за их поведением и позволяло ускорять накопление капитала. Это был как бы подарок капитализму от протестантской этики.

то ни было норм приобретательство существовало на протяжении всего исторического развития; оно возникало повсюду, где для него складывались благоприятные условия» [Вебер, 1990, 79]. Напротив, «рациональное этическое ограничение жадности», которое принес с собой пуританизм, исторически беспрецедентно [Вебер, 2017, 264].

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

Но откуда берется сама связь между предназначенностью к спасению и успехом в мирских делах? Каким образом второе может становиться сигналом о первом? Все дело в том, что, согласно кальвинистской доктрине, Бог создал мир исключительно ради своей вящей славы. Тот, кто успешно участвует в преобразовании и улучшении мира, по существу занимается приумножением *славы Господней* и поэтому может надеяться, что избран: ведь не станет же Бог помогать тем, кого сам осудил на проклятие. Поэтому только неутомимая деятельность в рамках своей профессии «прогоняет сомнения религиозного характера и дает уверенность в своем избранничестве» [Вебер, 1990, 149]; только она позволяет

«завоевать в повседневной борьбе субъективную уверенность в своем избранничестве и в своем оправдании» [Вебер, 1990, 148]. В результате в веберовской трактовке кальвинизма мирская профессиональная деятельность предстает как «самое верное средство, снимающее состояние аффекта, порожденное религиозным страхом» [Вебер, 1990, 149].

Кальвинистская идея, что Бог создал мир ради собственного прославления, имеет и еще одно важное следствие: поскольку плоды успешной мирской деятельности принадлежат не человеку, а Богу, человек не вправе наслаждаться ими и вместо этого обязан направлять их на дальнейшее улучшение мира. Он должен избегать земных удовольствий, всемерно ограничивая свои потребности и желания. Несмотря на то, что вся его деятельность протекает в миру, ему надлежит вести по сути аскетический образ жизни. Поэтому протестантскую этику Вебер определяет как *этику мирской аскезы*. В отличие от аскезы католического монашества, которая являлась *потусторонней*, аскеза кальвинизма и протестантских сект была *посюсторонней* [Вебер, 1990, 105]¹².

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

Утверждение мирского аскетизма имело непредвиденные экономические последствия. Как отмечает Вебер, два наиболее эффективных, проверенных аскетических средства – это труд и отказ от потребления [Вебер, 1990, 198]. С одной стороны, мирская аскеза протестантизма поощряла неутомимый, постоянный, систематический профессиональный труд среди работников и неустанное стремление к наживе среди предпринимателей, поскольку только так им удавалось убеждаться в собственной избранности [Вебер, 1990, 198]. С другой стороны, она «со всей решительностью отвергала непосредственное наслаждение богатством и стремилась сократить потребление», то есть поощряла наращивание себе-

¹² «Мирской аскет по своей природе – прирожденный профессионал, не задающийся вопросом о конечном смысле своих занятий в миру и считающий это ненужным, ведь ответственность за мир несет не он, а Бог а ему самому достаточно сознания, что своими рациональными действиями он выполняет волю Божию» [Вебер, 2017, 187].

режений [Вебер, 1990, 197]. Неизбежным результатом такого сочетания – роста доходов с ростом бережливости – становилось активное накопление капитала, служившее «мотором» экономического прогресса.

Итак, мы прошли всю цепочку веберовских аргументов: от религиозной экзегезы до экономической истории, от доктрины предопределения до подъема капитализма. Здесь следует подчеркнуть один исключительно важный для Вебера момент, который с трудом воспринимался многими комментаторами: положительное влияние аскетического протестантизма на развитие экономики было *непредвиденным* следствием его возникновения и распространения [Вебер, 1990, 105]. Такой результат не входил в замыслы самих протестантских богословов и проповедников и, более того, являлся крайне нежелательным с их точки зрения, поскольку «богатство как таковое таит в себе страшную опасность, искушения его безграничны», а стремление к нему не только бессмысленно, но и нравственно предосудительно [Вебер, 1990, 185].

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

Этот важнейший пункт рассуждений Вебера не был в должной мере понят большинством его критиков. Пытаясь опровергнуть Тезис о положительной связи протестантской этики с экономическим прогрессом, они ссылались на многочисленные документальные свидетельства резко отрицательного отношения к «мамонизму» пуританских авторов и значительно более терпимого отношения к нему католических авторов. Однако такие возражения бьют мимо цели. С точки зрения Вебера, словесные осуждения ничего не доказывают. Он сам с готовностью признавал «антикапиталистический» настрой многих приверженцев аскетического

протестантизма: «Из пуританской литературы можно извлечь любое количество примеров того, как осуждалась жажда богатства и материальных благ и противопоставить их значительно более наивной по своему характеру этической литературе средневековья» [Вебер, 1990, 186]. Ключевой «теологический» вопрос состоит в том, порождала или не порождала протестантская этика стимулы, которые направляли бы экономическую активность в «капиталистическое» русло, но именно он чаще всего выпадал из поля зрения критиков.

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

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

Мак-Киннон согласен с Вебером, что исходная доктрина предопределения должна была порождать у верующих неизбывное психологическое напряжение: Бог Кальвина – всеведущее мстительное существо, которое исходя только из Ему самому известных причин предопределило большую часть человечества к проклятию и лишь меньшую к спасению. Из-за абсолютной трансцендентности Бога проникнуть в его тайный замы-

сел невозможно и, более того, как учил Кальвин, человек не должен даже пытаться угадать, какое именно решение относительно него было принято. Неопределенность здесь неизбежна и непреодолима: человеку остается только верить в свое избранничество, не имея на то никаких – ни внешних, ни внутренних – свидетельств и доказательств.

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

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

Как учит теология завета, в рамках «небесного контракта» верующий при должном исполнении заповедей может получить абсолютно достоверное знание о собственном религиозном статусе – «безошибочную гарантию» (infallible assurance) своего избранничества: «Те, кто верит в Господа Иисуса, кто искренне любит его и кто старается с чистой совестью ходить перед ним, могут в этой жизни обрести уверенность (be assured) в том, что они пребывают в состоянии благодати» [MacKinnon, 1995, 220].

Более того, знаки избранничества могут проявляться и становиться зримыми не только самому человеку, но также и окружающим [MacKinnon, 1994, 592]. Долг каждого прилагать все возможные усилия к тому, чтобы сделать свое призвание и свою избранность несомненными (sure) и явленными (visible) [MacKinnon, 1994, 592]. В качестве средств, с помощью которых человек может безошибочно установить свою избранность и получить абсолютную гарантию спасения, теология завета называет интроспекцию и добрые дела: верующие «должны прилежно пытаться определить, на какие добрые дела Господь указал в Его слове и затем всеми силами стараться все их исполнять» [MacKinnon, 1995, 220].

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

С религиозной точки зрения такая деятельность по сути нейтральна. Однако на практике земное призвание может становиться помехой для небесного. Мирские дела являются источником двойной опасности: если человек уделяет им слишком мало времени и сил, у него развивается лень, но если он уделяет им слишком много времени и сил, это отвлекает его от выполнения духовных обязанностей. Как говорил Кальвин, мы станем богаты добрыми делами, когда проявляем безразличие к земному богатству [MacKinnon, 1994, 593]. В этом контексте Мак-Киннон ссылается на одного из самых знаменитых пуританских проповедников XVII в. Р. Бакстера (1615–1691): «Выбирай то занятие или призвание, в котором ты можешь быть более всего угоден Богу. Выбирай не то, в котором ты сможешь снискать наибольший почет, а то, в котором ты сможешь сделать более всего добра и в котором сможешь надежнее всего избегать греха» [MacKinnon, 1995, 222]¹³.

¹³ Одним из ярких примеров логической непоследовательности Вебера служат как раз его комментарии к Бакстеру, которого он цитирует в «Протестантской этике» чаще,

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

Естественно, критика Мак-Киннона не могла не вызвать контркритики со стороны верных веберовцев. С фронтальной атакой выступил Д. Зарет [Zaret, 1992; 1995]. Как и следовало ожидать, Мак-Киннон был обвинен в искажении веберовских взглядов, а предложенная им интерпретация кальвинизма была с негодованием отвергнута. Основные возражения Зарета: критика Мак-Киннона строится на вырванных из контекста цитатах, что методологически неприемлемо; кальвинизм никогда не отказывался от доктрины предопределения, а в некоторых отношениях пуританские проповедники были даже большими кальвинистами, чем сам Кальвин; преуменьшая элементы волонтаризма у самого Кальвина, Мак-Киннон вместе с тем преуменьшает элементы детерминизма у его «эпигонов», так что нет оснований говорить о каком-то резком сломе при

чем любого другого автора. Вебер признает, что Бакстер фактически отказался от идеи «двойного декрета», иными словами – от доктрины предопределения [Вебер, 1990, 217, 248]. Но это признание несколько не мешает ему продолжать ссылаться на высказывания Бакстера для иллюстрации того, как доктрина предопределения влияла на экономическое поведение верующих.

переходе от первого ко вторым; теология завета представляет собой сложное переплетение мотивов волюнтаризма и детерминизма, но Мак-Киннон видит лишь первую ее половину и игнорирует вторую; он пытается представить теологию завета в виде стройного, внутренне непротиворечивого учения, тогда как на самом деле это амбивалентное, полное нестыковки идеологическое образование; Мак-Киннон ставит себя в нелепое положение, когда отрицает наличие противоречий у кальвинистов XVI–XVII вв., но находит массу противоречий у Вебера, хотя пуританские проповедники чаще говорили о духовном, а не о мирском призвании, нельзя не замечать их попыток одухотворить практическую деятельность [Zaret, 1992; 1995]. Кроме того, на материале личных документов, относящихся к XVII в., Зарет показывает, какие мучительные переживания испытывали люди той эпохи (скажем, О. Кромвель), пытаясь разгадать свою будущую судьбу [Zaret, 1995]. Таким образом, все основные пункты веберовской схемы – с большими или меньшими оговорками – остаются в силе.

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

Наконец, ссылки Зарета на личный духовный опыт пуритан XVII в. сами по себе также ничего не доказывают. Религиозные сомнения известны представителям любых эпох и любых вероисповеданий: ключевой вопрос – их психологическая окраска. Пусть даже Зарет прав и в теологии завета доктрина предопределения не превратилась всего лишь в «ширму», как полагает Мак-Киннон. Но одно дело испытывать религиозные сомнения, зная, что никаких шансов узнать свою будущую судьбу

нет и что от тебя ничего не зависит, и другое дело испытывать их, зная, что существует возможность узнать ее с абсолютной достоверностью и что все зависит только от тебя. Во втором случае нет той безысходности и той потребности в маниакальном коллекционировании внешних знаков избранничества, которые есть в первом. Зарет, по справедливому замечанию Мак-Киннона, просто-напросто не пытается поставить себя на место верующего [MacKinnon, 1994].

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

Сказ о 109%

Конструкцию, которая обсуждалась в предыдущем разделе, можно назвать утонченно-богословской версией веберовского Тезиса. Ее подробная, пошаговая разработка составляет основное содержание «Протестантской этики». Но, как ни странно, исходная формулировка проблемы в первом разделе первой части книги ничего подобного в общем-то не предвещает: здесь нам рассказывают во многом иную, гораздо более простецкую историю.

Вебер начинает с того, что преподносит в качестве общеизвестного, признаваемого всеми факта существования положительной связи между протестантской верой и материальным преуспеянием. Так, он отмечает, что в Германии среди владельцев капитала и квалифицированных рабочих явно преобладают протестанты [Вебер, 1990, 61]. Чтобы проиллюстрировать общеизвестность этой закономерности, он ссылается на мнения ряда авторитетных наблюдателей, в частности, английского поэта Дж. Китса (1795–1821), шотландского историка Г. Бокля (1821–1862), французского философа Ш. Монтескье (1689–1755), одновременно вы-

ражая недоумение, почему так широко распространены «необоснованные» сомнения по поводу ее существования [Вебер, 1990, 111]. (Отметим, что эта оговорка не слишком хорошо согласуется с исходным веберовским утверждением о вроде бы всеобщем признании тесной связи между протестантизмом и капиталистическим предпринимательством и во многом его обесценивает¹⁴.)

Правда, этим Вебер не ограничивается. В качестве эмпирической базы для подтверждения выдвинутого им Тезиса он использует статистические данные из докторской диссертации своего ученика Мартина Оффенбахера о распределении учащихся средних школ разного типа по конфессиональной принадлежности их семей в земле Бремен за 1885/1886–1894/1895 учебные годы. Важно подчеркнуть, что это – *единственное* эмпирическое свидетельство (единственное в самом буквальном смысле слова), на котором держится вся конструкция Вебера. Все остальное – это *экзегеза религиозных и литературных текстов*, призванная показать содержательную близость между «протестантской этикой» и «духом капитализма». Мы воспроизводим таблицу Оффенбахера в том виде, в каком она была представлена в его диссертации и затем перенесена Вебером в «Протестантскую этику» (добавлена только отсутствовавшая у Оффенбахера последняя колонка с суммой по строкам).

Первое, что сразу бросается в глаза при обращении к этим статистическим данным, – это намного более сильная склонность протестантских семей давать своим детям среднее (необязательное) образование, поскольку доля протестантов среди учащихся средних школ оказывается существенно больше их доли в общей численности населения Бремена – 48% против 37% (табл. 1). Впрочем, Вебер не придает этим конфессиональным различиям в спросе на среднее образование особого значения, полагая, что они могут объясняться более высокими доходами протестантских семей, а также тем, что среди католиков гораздо выше доля семей, проживающих в сельской местности.

Ключевое значение для его аргументации имеет другой факт – резкие контрасты, наблюдаемые в распределении учащихся-протестантов и уча-

¹⁴ Вот совсем иное суждение о различиях между протестантским и католическим «этносами», высказанное И. Тэном в его «Заметках об Англии» (1862): «Зарабатывать много и потреблять много – таково правило. Англичанин не бережет деньги, не думает о будущем; самое большее он застрахует свою жизнь. Он представляет собой прямую противоположность французу, который бережлив и “воздержан”» (цит. по: [Samuelsson, 1961, VII]).

щихся-католиков по средним школам разного типа. В конце XIX в. в Германии действовала достаточно сложная система среднего полного девятиклассного (необязательного) образования [Becker, 2000]. Наряду с классическими гимназиями, дававшими образование преимущественно гуманитарного профиля с изучением древнегреческого и латыни (чему посвящалась почти половина всего учебного времени), существовали реальные гимназии, дававшие образование более современного типа – без преподавания классических языков и с большим упором на изучение математики, естественных наук и современных языков. Высшие реальные школы представляли собой учебные заведения промежуточного типа, где преподавание древнегреческого отсутствовало, но преподавание латыни сохранялось. Помимо этого в таблице Оффенбахера присутствуют еще два типа средних школ, которые давали неполное шести- или семилетнее образование и которые служили подготовительными ступенями для продолжения обучения в реальных гимназиях или высших реальных школах. Во всех учебных заведениях плата за обучение была примерно одинаковой, но при этом альтернативные образовательные треки были жестко изолированы друг от друга: переходы из школ одного типа в школы другого типа были практически невозможны. (Речь идет только о средних учебных заведениях для мальчиков; для девочек существовали свои особые школы.)

Как видно из приводимых в табл. 1 цифр, если в гимназиях преимущество было на стороне католиков, то в школах современного типа абсолютно доминировали протестанты. Так, в реальных гимназиях разрыв между долей протестантов и долей католиков достигал огромной величины – 38 п.п.! Не столь внушительным, но все же весьма значительным он был и во всех других разновидностях реальных школ. Вебер был склонен рассматривать этот разрыв как статистическое подтверждение своего главного тезиса о большей склонности протестантов к капиталистическому предпринимательству. Действительно, из оценок Оффенбахера следовало, что они чаще выбирают для своих детей более практическое, более техническое, более современное образование, которое открывает путь к таким востребованным на рынке профессиям как инженеры, техники, квалифицированные рабочие. По Веберу, различия в образовательных предпочтениях отражают различия в профессиональных ориентациях, а те в свою очередь отражают различия в религиозно-нравственных установках католиков и протестантов. Каждая группа выбирает те профессии, которые более всего соответствуют ее интериоризированным

религиозным ценностям. Католический этос подталкивает к выбору классического гуманитарного, протестантский – современного технического и коммерческого образования.

Однако здесь Вебер невольно ставит себя в достаточно затруднительное положение. Важнейшее различие между разными типами средних школ состояло в том, что только окончание классических гимназий давало право на поступление в любой из существовавших тогда немецких университетов, в то время как выпускникам реальных школ доступ туда был закрыт. Хотя они могли поступать в высшие учебные заведения не-университетского типа, но их престиж был намного ниже. Так, только выпускники университетов могли претендовать на получение ученого звания доктора; только они, пройдя обучение на соответствующих факультетах, могли становиться юристами, врачами, священниками. Как следствие, именно из них рекрутировались кадры административной, политической, культурной, а также финансовой и промышленной элиты страны. Нужно ли удивляться, что выходцы из высших слоев общества, к какой бы конфессии ни принадлежали их родители, обучались почти исключительно в классических гимназиях?

В этом смысле современному читателю нелегко понять, почему в изложении Вебера классическое образование предстает как какое-то второсортное, если именно оно открывало наилучшие профессиональные перспективы, обеспечивало самые высокие заработки и более всего ценилось в обществе. Почему высший управляющий или адвокат – это «нерыночные» виды занятий, а техник или квалифицированный рабочий – «рыночные»? И если уж задаться вопросом о рациональности поведения, то ее скорее демонстрировали католические семьи, чаще отправлявшие своих детей в гимназии, а не протестантские, чаще выбиравшие обучение в реальных школах. Подобное положение вещей прямо противоположно тому, в котором нас пытается уверить Вебер. Объяснить этот парадокс можно только тем, что он не допускал даже мысли о том, что выбор типа учебного заведения может диктоваться экономическими (то есть *рациональными* в его собственной системе представлений) соображениями и сводил все к ценностным установкам, прививаемым в ходе религиозного воспитания.

Но интересно не только это. Как видно из последней колонки табл. 1, ряд оценок Оффенбахера следует признать результатом либо арифметических ошибок, либо типографских опечаток. Действительно, в трех слу-

чаях из пяти сумма по строкам не сходится к 100%. В двух случаях это совсем небольшие погрешности, но в третьем, касающемся реальных гимназий, сумма по строке доходит аж до 109%! Поразительно, но в таком откровенно дефектном виде таблица Оффенбахера воспроизводилась в многочисленных научных статьях и учебниках по социологии в течение почти полувека. И даже после того, как эти ошибки были, наконец, замечены, множество авторов по-прежнему продолжали включать ее в свои работы без каких-либо корректировок.

Г. Беккер смог пересчитать оценки Оффенбахера по первичным данным бременской статистики, получив во многом иные результаты [Becker, 1997]. В результате такого пересчета доля протестантов среди учащихся реальных гимназий упала с 69% до 52%, а доля католиков возросла с 31% до 36%. Соответственно конфессиональный разрыв в представительстве протестантов и католиков для средних учебных заведений данного типа сократился с 38 п.п. до 16 п.п. (Неточности были обнаружены Беккером и в других ячейках таблицы, но они незначительны и не меняют общей картины.)

Не менее важная техническая проблема состоит в том, что табличные данные в том виде, в каком они были изначально представлены Оффенбахером, не слишком информативны и трудны для восприятия. Они характеризуют *распределение учащихся средних школ разного типа по конфессиям*, а нас по идее должно интересовать *распределение учащихся разной конфессиональной принадлежности по типам средних школ*. Строго говоря, подлежащее и сказуемое в табл. 2 следовало бы поменять местами. Если же сделать это, то тогда становится очевидно, что различия в распределении католиков и протестантов по разным типам средних учебных заведений ничтожно малы – вопреки тому, что показывают исходные оценки Оффенбахера. По каждому отдельно взятому типу реальных школ конфессиональный разрыв составляет не более 1–2 п.п. и даже суммарно по всем ним он дотягивает не более чем до 8 п.п. (табл. 3). Иными словами, среди католиков доля обучавшихся в классических гимназиях была лишь на 8 п.п. выше, а доля обучавшихся в реальных школах лишь на 8 п.п. ниже, чем среди протестантов.

Не правда ли, есть некоторая разница: 38 п.п. и 8 п.п.? В этой ситуации, чтобы достичь абсолютного межгруппового равенства, было бы достаточно «перебросить» 400 учащихся-католиков из классических гимназий в реальные школы или наоборот, 400 учащихся-протестантов

из реальных школ в классические гимназии [Becker, 1997]. Но это совсем не те величины, исходя из которых было бы можно делать вывод о существовании принципиальных поведенческих различий между католиками и протестантами – различий, обусловленных соответствующими религиозными этосами. Рискнем задать вопрос (естественно, риторический): какую реакцию вызвала бы сегодня у научного сообщества некая глобальная концепция, эмпирическое обоснование которой состояло бы в обнаружении межгрупповой разницы по какому-либо количественному показателю в 8 п.п.?

Вебер справедливо замечает, что бóльшая предрасположенность учащихся-католиков к получению классического образования могла быть связана с тем, что среди них намного чаще, чем среди учащихся-протестантов, наблюдалось стремление к поступлению после окончания школы на теологические факультеты университетов (доступ туда был открыт только выпускникам классических гимназий) [Вебер, 1990, 109]. Однако это наблюдение он оставляет без каких-либо комментариев, заставляя предполагать, что все дело опять-таки в особенностях католического этоса.

В 1870–1880-х годах после того, как в 1870 г. Ватикан принял догмат о непогрешимости папы, в Германии по отношению к католикам начала проводиться репрессивная политика: их стали воспринимать как подрывную, антипатриотическую группу, выступающую агентом влияния вражеской иностранной державы [Munch, 1995; Becker, 2000]. Эта репрессивная политика выразилась в принятии целого ряда антикатолических законов, высылке из страны нескольких епископов, запрещении деятельности на территории Германии католических орденов, закрытии большого числа семинарий и отказе государства утверждать предлагавшиеся католической церковью кандидатуры на занятие вакантных мест священнослужителей. (Стоит отметить, что образованная часть немецкого общества поддерживала эту антикатолическую культурную политику (Вебер также был среди ее сторонников), рассматривая католиков как невежественную, бездеятельную, обскурантистскую силу, чуждую прогрессу и тянущую страну назад.)

В результате в католических церквях Германии возник острейший кадровый дефицит, который удалось восполнить лишь к началу Первой мировой войны. Ситуация с протестантскими священнослужителями была прямо противоположной: здесь, наоборот, наблюдался явный из-

быток кадров. Когда в 1887 г. отношения между Ватиканом и Германской империей нормализовались, у католической церкви появилась, наконец, возможность начать заполнять вакансии священнослужителей, оставшиеся незанятыми в течение предыдущих десятилетий. Естественно, это способствовало резкому скачку спроса на богословское образование среди католической молодежи. (Немаловажное значение имел также и чисто экономический фактор: дело в том, что студенты богословских факультетов получали наибольшую финансовую поддержку в виде государственных стипендий.)

Отсюда можно сделать вывод, что различия в профессиональной специализации между выходцами из католических и из протестантских семей – повышенный интерес к получению богословского образования у первых и отсутствие такого интереса у вторых – имели чисто экономическую природу и объяснялись неравными возможностями на рынке труда. Если католикам (особенно из небогатых семей) получение богословского образования открывало прекрасные профессиональные перспективы, так что учеба в классических гимназиях оказывалась для них крайне привлекательной опцией, то протестантов получение богословского образования вело в профессиональный тупик, так что более привлекательной для них оказывалась учеба в реальных школах. В этом смысле и те и другие действовали экономически рационально. Различия в их поведении объяснялись по преимуществу социально-политическими факторами, тогда как религиозный этос не играл сколько-нибудь значительной роли.

Но, пожалуй, самое важное заключается в том, что дискуссия по поводу оценок Оффенбахера выявляет присутствие в «Протестантской этике» двух во многом не идентичных объяснительных схем: прямолинейно-позитивистской (условно – Вебер-1) и утонченно-богословской (условно – Вебер-2, она обсуждалась нами в предыдущем разделе). Первая (раздел 1 части первой книги) имеет немало серьезных отличий от второй (основной корпус книги). Так, концепция Вебер-1 предполагает: 1) что протестантизм *в любых его формах* положительно связан с успехами в практической жизни (поскольку подавляющее большинство протестантов Бремена не были реформатами, а принадлежали к лютеранской церкви); 2) что положительное влияние протестантской этики на экономическое поведение сохранится до настоящего времени (иначе мы бы не наблюдали различий в образовательной стратегии и профессиональных

предпочтениях католиков и протестантов); 3) что даже агенты, пропитанные чуждым «духу капитализма» католическим этосом, способны неплохо вписываться в современную экономическую реальность (поскольку выбирают для своих детей образование, сулящее более высокие доходы и более высокий социальный статус). Хотя Вебер нигде не говорит обо всем этом открытым текстом, но имплицитно подобные выводы, несомненно, присутствуют в его обсуждении табличных данных Оффенбахера. Однако все они, как было показано выше, эксплицитно отвергаются им позднее в других частях книги. Причем, что интересно, для читателя, а возможно, и для самого автора, переход от Вебера-1 к Веберу-2 совершается абсолютно незаметно.

Едва ли поэтому справедливо упрекать исследователей, которые ищут прямые связи между протестантизмом (в любых его формах) и показателями экономического развития и полагают, что подобные связи могут сохраняться до сих пор, в упрощении и искажении взглядов Вебера. Начало подобной примитивизации положил он сам, когда пытался подвести под свой Тезис хоть какую-нибудь эмпирическую (статистическую) базу.

Таблица 1. Распределение учащихся средних школ разного типа по конфессиональной принадлежности, Баден, 1885/86–1894/95 гг., % (исходные оценки М. Оффенбахера)

Тип школ	Протестанты	Католики	Евреи	Всего
Гимназии	43	46	9,5	98,5
Реальные гимназии	69	31	9	109
Высшие реальные школы (9 классов)	52	41	7	100
Реальные училища (6 классов)	49	40	11	100
Гражданские училища повышенного типа (7 классов)	51	37	12	100
Все учащиеся средних школ	48	42	10	100
Все население Бадена (1895 г.)	37,0	61,3	1,5	99,8

Источник: [Becker, 1997].

Таблица 2. Распределение учащихся средних школ разного типа по конфессиональной принадлежности, Баден, 1885/86–1894/95 гг., исходные и скорректированные оценки, %

Тип школ	Протестанты (N = 52632)		Католики (N = 46103)		Евреи (N = 11100)		Численность, чел.
	исходные	скорректированные	исходные	скорректированные	исходные	скорректированные	
Гимназии	43	44	46	47	9,5	9	48414
Реальные гимназии	69	52	31	36	9	13	12119
Высшие реальные школы (9 классов)	52	52	41	40	7	8	3770
Реальные училища (6 классов)	49	50	40	39	11	11	23612
Гражданские училища повышенного типа (7 классов)	51	50	37	39	12	11	21726
Все учащиеся средних школ	48	48	42	42	10	10	109841
Все население Бадена (1895 г.)	37,0	37,0	61,3	61,5	1,5	1,5	–

Источник: [Becker, 1997].

Таблица 3. Распределение учащихся разной конфессиональной принадлежности по типам средних школ, Баден, 1885/86–1894/95 гг., %

Тип школ	Протестанты	Католики	Евреи	Всего, чел.
Гимназии	40,9	49,0	38,8	48414
Современные школы, всего:	59,1	51,0	61,2	61427
Реальные гимназии	11,9	9,4	13,9	12119
Высшие реальные школы (9 классов)	3,7	3,3	2,7	3770
Реальные училища (6 классов)	22,8	20,0	23,1	23612
Гражданские училища повышенного типа (7 классов)	20,7	18,3	21,5	21726
Все учащиеся средних школ	100	100	100	109841

Источник: [Becker, 1997].

На ком почитет «дух капитализма»?

Как мы помним, Тезис Вебера возводит родословную «духа капитализма» (с уточнением – современного) к протестантской этике. В веберовском понимании наиболее явно этот «дух» выражается в отношении человека к своей профессиональной деятельности («призванию») как к самоцели, а не как к средству, позволяющему более полно удовлетворять желания и потребности. В случае работников такое отношение принимает форму почти маниакального, но не утилитарного стремления к труду (ради него самого), в случае предпринимателей – форму почти маниакального, но не утилитарного стремления к прибыли (ради нее самой). Труд как самоцель и прибыль как самоцель – вот краткая формула «духа капитализма», как представлял себе его Вебер.

В более общих терминах можно было бы сказать, что это такой склад психики или такой строй мышления, который ориентирован на использование рациональных средств (планирование, точный расчет и т.д.) ради достижения иррациональных целей (почти по Бернштейну – цель ничто, движение все). По словам Вебера, в «духе капитализма» труд и нажива до такой степени начинают мыслиться как самоцель, что становятся «чем-то трансцендентным и даже просто иррациональным по отношению к «счастью» или «пользе» отдельного человека» [Вебер, 1990, 75]¹⁵.

Уже из этого эскизного описания видно, что из протестантской этики «дух капитализма» взял, что нового внес и от чего отказался. Сохранив верность идеям мирской аскезы, мирского призвания, рационализации жизни и строгой нравственности, он облек их в секулярную (нерелигиозную) форму. Конкретно это выразилось в том, что успешность в практической деятельности стала цениться сама по себе, а не в качестве знака избранности к спасению. Говоря иначе, исчезла та психологическая премия, которую получал пуританин, когда достигал успеха в мирских делах. Достижимость как самоцель, а не как полученный от Бога сигнал – вот главное, чем «дух капитализма» отличается от протестант-

¹⁵ В этом смысле трудно сказать, какое общество, исходя из веберовских определений, следовало бы считать более рациональным: докапиталистическое, когда нерациональные средства использовались в рациональных целях, или капиталистическое, когда рациональные средства стали использоваться в иррациональных целях. Рассуждая о специфике поведения носителей капиталистического духа, Вебер неизменно подчеркивает *«иррациональность»* подобного образа жизни с точки зрения личного счастья, образа жизни, при котором человек существует для дела, а не дело для человека» [Вебер, 1990, 89–90].

ской, или как иногда выражается Вебер, «старопротестантской» этики. С учетом этого можно предложить обобщенную формулу такого примерно вида: «дух капитализма = протестантская этика – религиозное обоснование». (Мы говорим «примерно», потому что, как уже отмечалось, отношение к мирской деятельности как к самоцели Вебер считал лишь *одним* из элементов «духа» современного капитализма, не называя, впрочем, никаких иных.)

Пробуждение протестантскими богословами и проповедниками этого, вообще говоря, чуждого им «духа» никак не входило в их планы: «Мы, конечно, не предполагаем, что стремление к мирским благам, воспринятое как самоцель, могло кому-нибудь из них представляться этической ценностью» [Вебер, 1990, 105]. Его возникновение стало непредвиденным и непреднамеренным результатом их деятельности, которая от этого только усложнилась.

Вместе с тем нельзя не отметить, что, по мнению Вебера, наряду со многим другим «дух капитализма» унаследовал от протестантской этики одну критически важную черту, а именно – «классовый» подход в понимании самой идеи мирского призвания. Веберовские рассуждения на эту тему отличаются странной асимметрией: сигналы, посылаемые Богом работникам и предпринимателям, оказываются почему-то разными – точнее разными оказываются признаки, по которым определяется успешность тех и других в мирских делах. Это раздвоение возникает уже на первых страницах «Протестантской этики» и затем проходит через всю книгу.

Для предпринимателей, как нам сообщают, преданность своему делу выражается в стремлении к возможно более высокой прибыли. Но тогда по логике вещей следовало бы ожидать, что для работников преданность своему делу будет выражаться в стремлении к возможно более высокой заработной плате. Казалось бы, и то и другое есть мерило деловой успешности человека и поэтому может рассматриваться в качестве сигнала о его избранности к спасению. На ту же мысль наводят и содержащиеся в «Протестантской этике» пассажи о «современном экономическом человеке», у колыбели которого стоял пуританизм [Вебер, 1990, 200]. В изображении Вебера этот изолированный от мира homo oeconomicus (его прообразом объявляется Робинзон Крузо) предстает как «машина для получения дохода» [Вебер, 1990, 197]¹⁶. Но если это так, то тогда к наи-

¹⁶ Это очень далеко от общепринятого понимания. Homo oeconomicus экономической теории можно назвать «машиной для получения удовлетворений», но нельзя на-

большему денежному доходу должны стремиться *все* экономические агенты независимо от их классовой принадлежности: что верно для предпринимателей, то верно и для работников.

Однако из «Протестантской этики» вырисовывается совершенно иная картина. В ней мы встречаем, с одной стороны, верного своему профессиональному долгу предпринимателя, который стремится к наживе, а с другой, верного своему профессиональному долгу рабочего, «который *не* стремится к наживе» [Вебер, 1990, 203] (курсив наш. – *Р. К.*). Если предприниматель судит о шансах на свое избранничество исходя из размера полученного им денежного дохода, то рабочий почему-то нет. Аскетический протестантизм легализовал «эксплуатацию... специфической склонности к труду» [Вебер, 1990, 204]; он учил, что «добросовестная работа, даже при низкой ее оплате... является делом, чрезвычайно угодным Богу» [Вебер, 1990, 203]; он воспитывал рабочих, «считавших долгом своей *совести* подчиняться экономической эксплуатации», то есть мириться с низкой заработной платой [Вебер, 1990, 270]; выполняя «свой долг по отношению к труду», такие рабочие не принимали «в расчет размер своего заработка» [Вебер, 1990, 83]; исполнение ими своего призвания означало «их согласие подвергаться в капиталистических предприятиях самой безудержной эксплуатации» [Вебер, 1924, 229]. Столь нерациональное, на первый взгляд, поведение Вебер объясняет тем, что за него рабочим обещалось нечто, превосходящее любую материальную награду, а именно – «вечное спасение» [Вебер, 1924, 229]. Но точно такая же асимметрия приписывается затем и «духу капитализма», уже не имеющему к религии никакого отношения: упорный труд, сочетающийся с максимально высоким денежным доходом, вменяется Вебером в качестве самоцели капиталистическим предпринимателям, но упорный труд, сочетающийся с устойчиво низким денежным доходом, – капиталистическим работникам [Вебер, 1990, 204]. Насколько можно понять, комбинация «высокая прибыль + низкая заработная плата» представлялась ему необходимым условием для резкой активизации сбережений, а значит, и для мощного ускорения накопления капитала, а значит, и для безостановочной экспансии «современного капитализма»¹⁷.

звать «машиной для получения дохода». Вебер мог знать об этом хотя бы потому, что читал Т. Веблена и ссылался на его работы.

¹⁷ Вообще анализ Вебером ситуации на рынке труда в эпоху раннего капитализма производит впечатление попытки усидеть на двух стульях. С одной стороны, он повторяет стандартную историю о том, что в период своего возникновения капитализм нуждался

Вебер не только не объясняет, как такое может быть, но, похоже, даже не осознает, что здесь требуется какое-то объяснение: он просто постулирует «классовость» сначала протестантской этики, а затем и «духа капитализма» как нечто само собой разумеющееся. Однако для его Тезиса этот дуализм является фатальным. Либо все верующие судят о своих шансах на спасение по тому, как их деятельность оценивается «рынком», и тогда исчезает асимметрия между предпринимателями и работниками, либо предприниматели и работники являются носителями разного этоса и тогда вообще рушится вся его конструкция. Исходя из того, что пишет сам Вебер, реальное (психологическое) значение для работников должны иметь не проповеди с призывами довольствоваться низкими зарплатами, а знаки делового успеха, сулящие вечное блаженство. И если таким знаком является высокий рыночный доход, то они будут стремиться к нему точно так же, как это делают предприниматели (при соблюдении соответствующих этических норм). Веберовская аргументация заходит здесь в явный логический тупик и выбраться из него без потерь для себя она не в состоянии.

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, 1990, 75]; он никогда не был фанатично предан бизнесу и занимался им лишь часть своей жизни (сначала в качестве про-

в многочисленной «резервной армии» неквалифицированных работников, которых он и получил в свое распоряжение благодаря обезземеливанию, огораживанию и т.д. («не подлежит сомнению, что для развития капитализма необходим некоторый избыток населения, обеспечивающий наличие на рынке дешевой рабочей силы» [Вебер, 1990, 82]). (Отметим, что новейшие исследования этого не подтверждают: в Англии уже в середине XIII в. примерно половина всех занятых трудилась по найму.) С другой стороны, он рассказывает уже свою собственную историю о том, что на первых шагах капитализму были необходимы квалифицированные работники, которых ему очень кстати предоставил аскетический протестантизм («религиозная аскеза предоставляла трезвых, добросовестных, чрезвычайно трудолюбивых рабочих, рассматривавших свою деятельность как угодную Богу цель жизни» [Вебер, 1990, 202]). В итоге рынок труда того времени пребывал, можно сказать, в лучшем из возможных миров, располагая достаточным количеством рабочей силы одновременно двух сортов: с одной стороны, недисциплинированной, необученной, немотивированной, высокоомобильной, а с другой, дисциплинированной, обученной, мотивированной, ориентированной на постоянную занятость.

стого типографа, а позднее в качестве хозяина типографской мастерской); свой небольшой бизнес он вел, по оценке Вебера, не на рационально-капиталистической, а на традиционалистской основе [Вебер, 1990, 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, ученым, философом, революционером, женолюбом, светским человеком.

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, 1990, 73]. Все, однако, указывает на то, что очевидно это было лишь одному человеку – самому Веберу. Ни у кого из позднейших исследователей, специально занимавшихся изучением творчества Франклина, веберовская трактовка не получила признания.

Собственно говоря, в «Протестантской этике» все сводится к разбору небольшого отрывка из сочинений Франклина, где тот делится мыслями о том, как можно стать богатым. Но что представляет собой сам этот отрывок? Это контаминация, сконструированная Вебером из двух крошечных текстов Франклина: «Совет молодому торговцу, написанный старым» (1748) размером в полторы страницы и «Необходимые советы тем, кто хотел бы стать богатым» (1736) размером в полстраницы¹⁸. И у того и у другого Вебер первым делом обрезает начало и конец, а затем к большому фрагменту из первого присоединяет несколько абзацев из второго¹⁹.

Названия этих текстов говорят сами за себя: в них Франклин дает практические рекомендации, как себя вести и что делать, если хочешь разбогатеть. В них мы встречаем многие его знаменитые изречения на экономические темы: «время – деньги»; «деньги по природе своей плодородны и способны порождать новые деньги»; «путь к богатству... зависит... главным образом от двух слов – “усердие” и “бережливость”»; «тот, кто бесцельно потерял время, равное пяти шиллингам, потерял эти

¹⁸ При этом Вебер не находит нужным пояснить, что первый из этих текстов представляет собой *частное письмо*.

¹⁹ Любопытно, что по ходу изложения Вебер благополучно забывает о том, что сам сконструировал этот текст, и начинает именовать его ни больше ни меньше как «трактатом Франклина» [Вебер, 1990, 205].

пять шиллингов так же, как если бы выбросил их в море» и тому подобные.

Достаточно неожиданно, но Вебер объявляет эти житейские максимы «проповедью» [Вебер, 1990, 73], придавая им моралистическую и даже квазирелигиозную окраску: перед нами, утверждает он, этические нормы, регулирующие «весь уклад жизни» [Вебер, 1990, 74]; по Франклину, долг каждого добропорядочного человека «рассматривать приумножение своего капитала как самоцель» [Вебер, 1990, 73]; «здесь проповеваются 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 идет не только о “практической мудрости”... но о выражении некоего *этоса*» [Вебер, 1990, 73–74]; «в его поучении, обращенном к молодым коммерсантам, безусловно, присутствует этический пафос» [Вебер, 1990, 115]; у Франклина «нажива в такой степени мыслится как самоцель, что становится чем-то трансцендентным и даже просто иррациональным» [Вебер, 1990, 75].

Впрочем, на деле позиция Вебера не столь однозначна, как могло бы показаться на первый взгляд. Комментируя «сборный» франклиновский текст, он предлагает – буквально через запятую – три не слишком хорошо согласующиеся друг с другом трактовки: 1) поучения Франклина – это моральные предписания (они носят характер «категорического императива»), откуда следует, что их нельзя считать всего лишь максимами житейской мудрости; 2) поучения Франклина – это сугубо утилитарные рекомендации (*все* они обосновываются соображениями полезности), откуда мы вправе сделать вывод (сам Вебер его, конечно же, не делает), что перед нами как раз-таки максимы житейской мудрости; 3) поучения Франклина – это проповедь наживы как самоцели «при полном отказе от наслаждения... от всех эвдемонистических или гедонистических моментов» [Вебер, 1990, 75]. (Заметим, что предлагая эти три толкования одновременно, Вебер вновь удачно ограждает себя от возможной критики.)

Однако дело не ограничивается одним только вменением Франклину «духа капитализма». Вебер идет дальше, давая понять, что нравственное кредо Франклина являет собой чистейший образец протестантской этики (правда, в секуляризированной форме). В первой части книги он лишь намекает на протестантские корни жизненной философии Франклина, указывая на то, что его отец был суровым кальвинистом [Вебер, 1990, 75], но во второй уже открытым текстом записывает Франклина в число

«деятелей пуританизма» (с оговоркой – свободомыслящих) [Вебер, 1990, 218]. Остановимся на минуту и попытаемся осознать, что это значит. По Веберу получается так, что семейное воспитание – это все, а собственные нравственные и интеллектуальные поиски человека, его духовное самоопределение – ничто. Да, сознательно Франклин был «бесцветным дейстом», но бессознательно он оставался пуританином и всю жизнь сохранял верность пуританским поведенческим установкам, воспринятым от отца. И именно благодаря этому «пуританская профессиональная аскеза» (за вычетом «ее религиозного обоснования») смогла найти в его сочинениях свое наиболее полное и систематизированное выражение [Вебер, 1990, 205].

Основами для всего этого построения служит *единственное* упоминание Франклином в его «Автобиографии» того факта, что в детстве отец не раз повторял ему изречение из Книги Притчей Соломоновых (22, 29): «Видел ли ты человека, проворного *в своем деле*? Он будет стоять перед царями; он не будет стоять перед простыми». Хотя, продолжает Франклин, «я никогда не думал, что буду в буквальном смысле *стоять перед царями*, однако так и случилось: я стоял перед пятью королями и даже имел честь сидеть с одним из них за обедом, а именно, с королем Дании» [Франклин, 2015, 46]. Пожалуй, самое невероятное здесь, как Вебер ухитрился не заметить, что смысл библейского изречения, на которое ссылается Франклин, прямо противоположен тому, что подразумевает концепция «духа капитализма»: ведь в стихе из Притч «проворность в своем деле» предстает вовсе не как самоцель, а как средство для обретения социальных благ – высокого положения в обществе, почета, уважения, славы, вхождения в круг сильных мира сего.

Интеллектуальное сальто, которое проделывает Вебер, превращая Франклина в «деятеля пуританизма», поразительно не только само по себе, но еще и тем, что оно проходит совершенно незамеченным для читателя. Рассуждая по аналогии, уместно было бы спросить: что бы мы сказали об авторе, который попытался бы реконструировать некую «католическую этику» (естественно, за вычетом религиозной санкции) по сочинениям Вольтера или Дидро на том основании, что «папы» у них были католиками? Но ведь по существу Вебер поступает именно так: деист Франклин попадает у него напрямик в «деятели пуританизма» только потому, что его отец был пуританином!

Франклин был профессиональным литератором и его тексты нельзя воспринимать без учета их жанровой специфики. В зависимости от кон-

текста, адресата, избранного жанра, игры со смыслами он мог высказывать самые разные суждения по одному и тому же предмету и было бы ошибкой автоматически вменять их ему в качестве выражения его авторской позиции. Так, исследователи творчества Франклина не сомневаются, что «Советы молодому торговцу» были задуманы и написаны как юмористический текст. Вебер (скорее всего, сознательно) обрезает его концовку, где предшествующие рекомендации иронически снимаются или, по меньшей мере, сильно умеряются: «Тот человек, который честно зарабатывает деньги и умеет сохранить то, что заработал (необходимые расходы не в счет), *несомненно, разбогатеет, если, конечно, Всевышний, на которого мы все смотрим с благоговением, не уготовил ему другой путь*» [Франклин, 2015, 103] (курсив наш. – Р. К.).

В этом же тексте есть такое предупреждение: «Тот, кто бездумно потратил крону, лишается всего, что она могла произвести: сотен и тысяч фунтов» [Франклин, 2015, 102]. Вебер комментирует это место следующим образом: «Небрежность в обращении с деньгами равносильна <для Франклина> как бы «умерщвлению» эмбрионов капитала и поэтому также является нарушением *этической нормы*» [Вебер, 1990, 181]. Мимо его внимания проходит тот важный игровой момент, что здесь Франклин пародирует сам себя, отсылая читателя к собственной знаменитой «Речи мисс Салли Бейкер» (1747) [MacCloskey, 2010]. В своей речи Салли (мать пятых незаконнорожденных детей) среди прочего заявляет: «Большое и растущее число холостяков этой страны, многие из которых... никогда в жизни честно и искренне не ухаживали за женщиной, своим образом жизни оставили нерожденными (а это, я думаю, не намного лучше убийства) сотни своих потомков до тысячного поколения. Не является ли их преступление против Общего Блага более тяжким, чем мое?». Еще один пример франклиновской юмористики: можно ли поверить, чтобы человек, одержимый «духом капитализма», был способен написать такую полную самоиронии вещь как «Разговор Франклина с подагрой»? По свидетельству племянника Вебера Э. Баумгартена, он не настолько хорошо владел английским языком, чтобы разбираться в нюансах франклиновской прозы и чувствовать ее игровые, юмористические обертоны [Roth, 1995].

Не менее примечательно то, что из обоих текстов Вебер изымает фрагменты, в которых однозначно проступает их утилитарная направленность. Вот опущенное им начало «Советов молодому торговцу»: «Как вы и хотели, я написал следующие рекомендации, которые в свое время послужили мне, и возможно, если вы будете их соблюдать, послужат

и вам» [Франклин, 215, 102]. А вот опять-таки опущенное им начало «Необходимых советов»: «Все преимущество иметь деньги заключается в возможности ими пользоваться» [Франклин, 1956]. Где тут «нажива как самоцель», где тут «чувство долга» и где тут «категорический императив»? Оба текста, если восстановить веберовские изъятия, не оставляют сомнения в том, что перед нами житейские советы, а не моральные предписания. Их посыл предельно прозрачен: *если* ты хочешь разбогатеть, то поступай так-то и так-то. Но в них нет даже намек на требование «ты *должен* богатеть». 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» и аналогичными ему.

Вершиной интерпретаторского произвола можно считать утверждение Вебера о том, что «дух капитализма» присутствует у Франклина «во *всех* его сочинениях *без исключения*» [Вебер, 1990, 76] (курсив наш. – Р. К.). И это говорится о писателе, чьи сочинения переполнены солеными шутками и неоднократно запрещались цензурой как непристойные и нарушающие общественную мораль! Добавим, что исследователи в одном только «Альманахе бедного Ричарда» (1732–1758) насчитывают несколько десятков поговорок с осуждением богатства и накопительства. Возможно, точнее всего мысли самого Франклина на этот счет выражает одна из них:

*«У бедных – мало, у нищих – ничего,
У богатых – слишком много, в самый раз – ни у кого».*

Одна из странностей комментариев Вебера состоит в том, что он использует тексты Франклина, обращенные к другим лицам, но почти не касается текста, где тот излагает нравственную философию, которую выработал для самого себя. Мы имеем в виду список из тринадцати добродетелей в его «Автобиографии», написанной им специально для своего сына (см. Приложение). 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 всем этом нет абсолютно ничего от «духа капитализма»: мы не обнаруживаем ни отношения к наживе как

к самоцели, ни призывов потреблять как можно меньше и сбергать как можно больше, ни предписаний безостановочно накапливать капитал. Но особенно примечателен последний, тринадцатый 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»?

Вебер усматривает присутствие «духа капитализма» не только в сочинениях, но также (и это еще удивительнее) в жизненном поведении Франклина. Жизнь Франклина состояла из трех неравных и очень разных частей: в молодости он вел веселую и достаточно безалаберную жизнь, пропадал в театрах, не гнушался спиртного и был весьма охоч до женщин; в зрелые годы он занялся типографским бизнесом, сумев сколотить на нем весьма приличное состояние; став богатым человеком, он полностью отошел от дел, без остатка погрузившись в литературные, научные и общественные занятия. Да, управляя своей типографией, он был экономен, дальновиден, расчетлив, методичен, благодаря чему сумел достичь успеха. Но достаточно ли этого, чтобы объявлять его архетипическим носителем «духа капитализма»? Как мы помним, Вебер сам указывает, что типографский бизнес Франклина был вполне традиционалистским.

На протяжении всей своей долгой и насыщенной событиями жизни Франклин вел себя далеко не так, как предписывают «протестантская этика» и «дух капитализма»: он рано – в 42 года – навсегда оставил бизнес, причем это было его продуманным решением, которое он принял еще в молодости, когда составлял план своей дальнейшей жизни; даже будучи бизнесменом, он едва ли не большую часть времени посвящал литературе, науке и общественной деятельности; он давал в долг крупные суммы своим беспутным друзьям без надежды на то, что эти деньги когда-нибудь к нему вернуться; он никогда не брал патенты на свои изобретения, отказываясь таким образом от больших денег, которые доставались другим; он из собственного кармана оплатил свою поездку в Лондон в качестве официального представителя Ассамблеи Пенсильвании; он заводил внебрачных детей; он публиковал достаточно скабрзные произведения, подвергавшиеся цензурным запретам; последние годы он жил если не в роскоши, то с большим комфортом; находясь в Лондоне, он регулярно высылал жене в Филадельфию партии китайского фарфора, собрав коллекцию, которой весьма гордился; всю жизнь он тратил время

и средства на всевозможные общественные проекты; наконец, в старости он стал революционером: «Что более всего примечательно в жизни Франклина... так это то, как мало времени и сил он посвящал зарабатыванию денег и насколько широк был круг его интересов» [Dickson, McLachlin, 1989, 87]. В конце жизни Франклин признавался, что хотел бы, чтобы после смерти про него говорили не «Он умер богатым», а «Он жил с пользой» [MacCloskey, 2010]. Все это никак не вписывается в его портрет, представленный в «Протестантской этике»²⁰.

Здесь важно подчеркнуть: подобно тому, как оценки Оффенбахера являются *единственным* статистическим подтверждением тезиса Вебера о большей экономической успешности протестантов, точно так же небольшой контаминированный франклиновский текст является *единственным* документальным подтверждением его тезиса о существовании специфического «духа капитализма». Без опоры в виде карикатурного образа Франклина вся концепция «Протестантской этики» повисает в воздухе: становится непонятно, существовал ли вообще когда-либо где-либо этот «дух» и не был ли он от начала до конца сконструирован самим Вебером.

В то же время Вебер категорически отвергает более ранних, не связанных с протестантизмом кандидатов на роль носителей «духа капитализма», предлагавшихся его критиками. Сажем, банкир Якоб Фуггер (1459–1525) – «креатура» Л. Брентано – 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»²¹. 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, 1990, 74]. Однако с помощью интерпретационных приемов,

²⁰ Тенденциозность Вебера отчетливо проявляется в главном содержательном пункте. По его утверждению, для Франклина стремление к наживе являлось самоцелью и было свободно от каких бы то ни было эвдемонических моментов. Но при знакомстве с текстами Франклина любому становится ясно, что и моральные принципы, которые он выработал для себя, и практические советы, которые он давал другим, всегда имели одну и ту же цель – достижение счастья.

²¹ На деле история с Фуггером является апокрифом: он заявлял лишь о том, что не хочет бросать один малоудачный проект и намерен довести его до конца. Впоследствии его слова были искажены [Samuelsson, 1961].

используемых Вебером, можно было бы легко и непринужденно придать этим словам требуемую этическую окраску.

Зомбарт продвигал другого претендента – великого итальянского гуманиста Леона Батиста Альберти (1404–1472). Вебер отводит и эту кандидатуру на том основании, что сочинения Альберти относятся к высокой литературе, а не к популярной, как сочинения Франклина, и поэтому не могли оказать серьезного воздействия на широкие слои населения [Вебер, 1990, 113–117]. Но вроде бы сам Вебер занят в «Протестантской этике» изучением нового экономического мышления, как оно отразилось в текстах разных авторов, а не измерением степени воздействия этих текстов на читательскую аудиторию? Еще один аргумент Вебера: у Альберти не было ничего похожего на франклиновское изречение «время – деньги»²². Но в «Книгах о семье» Альберти нетрудно отыскать нечто до неотличимости близкое: «Кто умеет не терять времени даром, тот сумеет сделать почти все, а кто умеет использовать время, тот будет повелевать всем, чем захочет» [Альберти, 2008, 196].

В том же ряду стоит и французский автор, купец и государственный деятель, советник Кольбера, Ж. Савари (1622–1690). Его советы молодым людям, изложенные в книге «Совершенный негоциант» (1675), которая была в свое время необычайно популярна, кажутся насквозь пропитанными «духом капитализма» [Samuelsson, 1961]. Он рекомендует тому, кто хочет стать коммерсантом, начинать готовить себя к этой профессии с 6–7 лет, изучать математику и современные языки, не тратя время на классические языки, риторику и философию. Будущий негоциант должен обязательно научиться обращению, которое было бы приятно клиентам; чтобы иметь постоянный кредит, он должен соответствовать высоким моральным стандартам, всегда проявлять в сделках честность и пунктуальность. Условием успеха является набожность: коммерсант должен, если позволяют дела, каждый день ходить к мессе. Из заработанной прибыли нужно как можно больше вкладывать обратно в дело; неправильно стремиться к богатству только для того, чтобы достигнув его, сразу же отправляться на покой; крупные предприятия достойнее малых, оптовая торговля достойнее розничной. Трудно не согласиться с К. Самуэльссоном, что рекомендации Савари куда больше соответствуют «духу капитализма», чем все, что было написано Фран-

²² При ближайшем рассмотрении это самое известное изречение Франклина оказывается парафразой высказывания древнегреческого философа Теофраста (372–287 до н. э.): «Время – дорогая вещь».

клином [Samuelsson, 1961]. Но нет сомнений, что если бы кто-нибудь указал Веберу на эту фигуру, тот нашел бы причины, чтобы отвергнуть и ее²³.

В заключение обратимся к более содержательному вопросу: насколько Вебер был прав в своей трактовке «сущности» современного капитализма? Сразу нужно сказать, что современная экономическая теория и современная экономическая история находятся не на его стороне. Сегодня среди исследователей существует практически консенсусная точка зрения, согласно которой перелом в экономической истории Запада и шире – в экономической истории человечества произошел благодаря Первой промышленной революции конца XVIII – начала XIX вв. В этот период на смену действовавшей на протяжении тысячелетий мальтузианской модели экономического роста, когда его главным результатом оказывалось увеличение численности населения, пришла современная модель экономического роста с устойчивым и быстрым повышением уровня душевых доходов.

Но что запустило механизм современного экономического роста или, в веберовских терминах, в чем специфика «современного капитализма»? Вебер не сомневался, что ключевой функциональной характеристикой такой экономической системы является активное, постоянно возрастающее накопление капитала (точка зрения, типичная для авторов XIX в.). По сути «Протестантская этика» посвящена поискам ответа на вопрос, как такое непрерывное самовозрастание капитала стало возможно. По мнению Вебера, решающая роль принадлежала здесь протестантской этике: именно она дала мощный исходный «импульс накоплению капитала» [Вебер, 1990, 199], поскольку в одно и то же время стимулировала

²³ Для полноты картины приведем также наставления японского автора Шимаи Сошицу (1539–1615), где веберовский «дух капитализма», похоже, достигает апогея: «Когда человек располагает капиталом, каким бы малым этот капитал ни был, он не должен позволять себе расслабляться в делах, касающихся домашних проблем или ведения бизнеса, и должен все время продолжать зарабатывать деньги, считая это своей главной жизненной задачей. Это его пожизненный долг. Если имея капитал, он начинает расслабляться, покупать вещи, которых вожделец, вести себя расточительно, гнаться за модой и делать все, что хочет, деньги скоро кончатся... Он должен полностью отдаться работе с того момента, как у него появился капитал. Недопустимо думать о загробной жизни, пока ты не достигнешь возраста пятидесяти лет. Мысли об этом – только для старого человека или членов сект дзедо и дзен. ...Но более всего недопустимо обращение в христианство. Христианство представляет собой величайшее несчастье для человека, чья задача управлять хозяйством» (цит. по: [Samuelsson, 1961, VII–VIII]).

сбережения и дестимулировала потребление²⁴. Без этого, полагал он, современный капитализм никогда бы не появился на свет и мы продолжали бы жить в традиционалистском обществе.

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. В «Капитале» мы встречаем пассажи, поразительно напоминающие рассуждения Вебера о «духе капитализма» как стремлении к приумножению капитала в качестве самоцели: «Накопляйте, накапливайте! В этом Моисей и пророки! “Трудолюбие доставляет тот материал, который накапливается бережливостью”. Итак, сберегайте, сберегайте!... Накопление ради накопления, производство ради производства – этой формулой... <выражено> историческое призвание буржуазного периода» [Маркс, 1960, 608]²⁵. Заметим, что само понятие «капитализм» было в свое время введено в научный лексикон Зомбартом как раз-таки для того, чтобы зафиксировать эту идею терминологически²⁶. Такого рода концепции, объявляющие главным фактором современного экономического развития накопление капитала, У. Истерли остроумно назвал «капитал-фундаментализмом» [Easterly, 2001].

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

²⁴ «Если... ограничение потребления соединяется с высвобождением стремления к наживе, то объективным результатом этого будет *накопление капитала* посредством принуждения к *аскетической бережливости*» [Вебер, 1990, 198–199].

²⁵ Ср. у Вебера о «духе капитализма»: «Позитивно-капиталистическое мироощущение “Приобретать должен ты, приобретать” встает перед нами во всей своей иррациональности и первозданной чистоте как некий категорический императив» [Вебер, 1990, 265]. Вполне в духе марксизма звучат и веберовские высказывания об эксплуатации труда (см. выше, начало настоящего раздела).

²⁶ Отсюда – устойчивые негативные коннотации, связанные с термином «капитализм». Для сравнения приведем определение капитализма, которое давал Й. Шумпетер. По его словам, это «такая форма основанной на частной собственности экономики, в которой инновации осуществляются за счет заимствованных денег» [Schumpeter, 1939].

рост. Источником такого роста может быть только технологический прогресс в форме непрерывного потока технологических, институциональных, организационных и управленческих инноваций. Поэтому, по справедливому замечанию Мак-Клоски, уникальную экономическую систему, возникшую на рубеже XVIII–XIX вв., было бы правильнее называть не «капитализмом», а «инновационизмом» [McCloskey, 2017].

Данные исторической статистики подтверждают, что переход к современному типу экономического роста не был связан ни с каким резким скачком нормы сбережений. В XVIII в. норма сбережений в Англии была ниже, чем в других европейских странах, но это не стало препятствием для развертывания Первой промышленной революции именно в ней. В Англии и странах континента нормы сбережений соотносились как 4% против 11% в 1700 г., как 6% против 12% в 1760 г. и как 8% против 13% в 1800 г. [McCloskey, 2010, 132]. Эти данные интересны не только сами по себе. Они фактически опровергают одну из ключевых идей Вебера о том, что усвоение широкими слоями населения норм протестантской этики неизбежно должно было обеспечить резкую активизацию сбережений: ведь в таком случае в критический период Промышленной революции Англия по уровню сбережений должна была бы находиться далеко впереди, а не далеко позади других европейских стран. Парадоксальный итог: выясняется, что вся веберовская аналитическая конструкция была направлена на объяснение фикции – реально не существовавшего экономического феномена!

Современные эмпирические исследования

Как уже упоминалось, веберовский Тезис не имеет ясной и однозначной хронологической привязки. Это открывает возможность для нескольких альтернативных исследовательских стратегий: его можно пытаться тестировать на данных, относящихся к XVII–XVIII вв., относящихся к эпохе Промышленной революции, относящихся к концу XIX в. или даже относящихся к нашему времени.

Среди социологов наибольшей популярностью пользуется вторая из этих опций, предполагающая, что протестантизм был одним из главных или даже самым главным триггером Первой промышленной революции. Строго говоря, это явное домысливание, поскольку в «Протестантской

этике», напомним, о Промышленной революции не говорится ни слова. Авторитетный учебник по макросоциологии так описывает предполагаемую причинно-следственную связь: «Ряд новых протестантских доктрин существенно изменили мышление многих членов аграрных обществ. Эти новые доктрины учили, что труд является важной формой служения Богу, и поддерживали усилия купцов и ремесленников по повышению своего статуса, бросая тем самым вызов как взгляду на труд средневековой католической церкви как на наказание за грехи, так и аристократическому взгляду на труд как унижающий и оскорбляющий достоинство джентльмена. Они подрывали веру в магию и в долгосрочном плане стимулировали распространение рационализма. Практика, отрицавшая ценность радостей этого мира и подчеркивавшая ценность бережливой жизни, позволяла тем, кто становился экономически успешным, накапливать капитал. В той мере, в какой люди следовали этим учениям, они вырабатывали новый взгляд на жизнь: более усердно работали, действовали более рационально и жили более экономно. Реформация модифицировала установки, представления и ценности бесчисленного множества людей так, что это подрывало традиционную аграрную экономику и стимулировало экономические и технологические инновации. Протестантская Реформация была важным звеном в каузальной цепочке, которая привела к Промышленной революции, пусть даже не критически важным звеном, как полагают многие. Не кажется простым совпадением то, что Промышленная революция началась в преимущественно протестантских странах» [Lenski et al., 1995, 244–245]. Такова в общих чертах «стилизованная» версия веберовского Тезиса, утвердившаяся в современной социологии.

Новейшие эмпирические исследования различаются не только хронологической привязкой, но также тем, что принимается в них за единицу анализа. Анализ может вестись на индивидуальном, региональном (для чего нужны данные по странам с религиозно неоднородным населением) или национальном уровне. (Так, в приведенном выше высказывании существование связи между протестантизмом и началом Промышленной революции постулируется на уровне целых стран.)

Каузальный механизм, каким он предстает в «стилизованной» версии Тезиса, является многозвенным и может быть схематически представлен так: 1) принадлежность к протестантским деноминациям связана с определенными психологическими установками и диспозициями («протестантской этикой»); 2) эти установки и диспозиции способствовали вы-

работке таких качеств экономического поведения как трудолюбие, рационализм, бережливость; 3) новые поведенческие паттерны благоприятствовали становлению современного капитализма и, следовательно, должны быть положительно связаны с индикаторами экономической активности на индивидуальном, региональном или социетальном уровне. В принципе эмпирическая проверка возможна как для каждого из этих звеньев по отдельности, так и для всей причинно-следственной цепочки в целом. Однако на практике в подавляющем большинстве случаев предметом эмпирического анализа становится ее редуцированная форма, когда промежуточные звенья опускаются, так что в качестве зависимых переменных используются те или иные индикаторы экономического развития, а в качестве независимых – индикаторы конфессиональной принадлежности.

Как ни странно, исследований, где веберовский Тезис проверялся бы на статистических данных с использованием современных методов количественного анализа, насчитывается не так уж много²⁷.

В работе Ж. Делакруа и Ф. Нильсена на данных по западноевропейским странам проверяется гипотеза о положительном влиянии протестантизма на Первую промышленную революцию [Delacroix, Nielsen, 2001]. Отметим, что на описательном уровне такая связь, вообще говоря, отсутствует: хотя первой страной, откуда началась Промышленная революция, была протестантская Англия, второй стала католическая Бельгия. За ней последовали страны либо с абсолютным преобладанием, либо со значительной долей католического населения: Люксембург, Франция, Швейцария, Нидерланды, рейнская область Германии. Как в протестантские страны Скандинавии, так и в католические страны южной Европы индустриализация пришла со значительным запозданием.

Эконометрический анализ подтверждает отсутствие прямых связей между протестантизмом и индустриализацией. Степень успешности процесса индустриализации Делакруа и Нильсен оценивают исходя из большого набора социально-экономических индикаторов: уровень богатства на душу населения; средняя величина банковских депозитов на душу

²⁷ Мы оставляем в стороне работы ряда историков и социологов, которые используют личные документы (дневники, автобиографии, письма), пытаются установить, действительно ли в тот или иной исторический период существовали «веберовские» психологические типы – скажем, «носители протестантской этики» или «носители духа капитализма». Хотя результаты таких работ разнятся, чаще они оказываются отрицательными [Cohen, 2002; Jacob, Kadane, 2003]. Впрочем, Вебер мог бы возразить, что у него речь идет об *идеальных*, а не *реальных* поведенческих типах.

населения; средняя величина сберегательных депозитов на душу населения; год основания фондовой биржи; доля занятых в сельском хозяйстве среди мужской рабочей силы; доля занятых в промышленности среди мужской рабочей силы; максимальная протяженность железных дорог; прирост протяженности железных дорог; уровень детской смертности. Значения всех переменных брались по состоянию на конец XIX в. (тем самым предполагалось, что исходные преимущества стран, раньше других вступивших на путь индустриализации, в это время должны были еще сохраняться).

Значимая положительная связь с протестантизмом была выявлена только для переменной сберегательных депозитов (иными словами, в протестантских странах склонность к сбережениям была, как и предполагает веберовский Тезис, выше), но этот результат обесценивается отсутствием такой связи для переменной уровня богатства. (Получается, что более активные сбережения в протестантских странах не трансформировались в более высокий уровень благосостояния общества.) Значимая отрицательная связь обнаруживается для показателя детской смертности, но только по состоянию на конец XIX в. Поскольку для середины этого столетия она отсутствует, это означает, что более благоприятная ситуация с детской смертностью, сложившаяся в протестантских странах к концу XIX в., была обусловлена не индустриализацией, а какими-то иными факторами, начавшими действовать позднее. В то же время протестантские страны сильно и значимо проигрывали католическим по такому важнейшему показателю экономического прогресса как рост сети железных дорог. Оценки для всех остальных переменных оказались незначимы. Отсюда следует, что протестантизм не давал каких-либо заметных экономических преимуществ странам, где он являлся господствующей религией. Таким образом, заключают Делакура и Нильсен, никаких оснований считать протестантизм триггером процесса индустриализации не существует [Delacroix, Nielsen, 2001].

В работе Л. Гуизо с соавторами была предпринята попытка оценить влияние конфессиональной принадлежности не на экономическое поведение, а на экономические установки индивидов [Guiso et al., 2006]. Для этого они воспользовались данными трех волн Всемирного исследования ценностей за 1981–1997 гг., в которых приняли участие респонденты из 66 стран. Анкета включала вопросы о доверии к другим людям, о доверии к государству, об отношении к частной собственности, об отношении к рыночной конкуренции, об отношении к перераспределению до-

ходов с помощью государства, об отношении к бедности, о важности воспитания в детях чувства бережливости. Эти индикаторы, характеризующие субъективные представления индивидов, выступали в качестве зависимых переменных. Объясняющими переменными служили характеристики религиозности, такие как наличие/отсутствие веры в Бога, конфессиональная принадлежность, наличие у индивида религиозного воспитания, частота посещения религиозных служб. Контролировались индивидуальные характеристики респондентов (пол, возраст, образование, доход, принадлежность к определенному социальному классу, гражданство), а также тип господствующей в стране религии. Общее число наблюдений составляло 30–35 тыс.

Опираясь на полученные эконометрические оценки, авторы смогли ранжировать ведущие религии мира по степени благоприятности для экономического развития. Результаты такого ранжирования оказались неоднозначными. Так, согласно полученным оценкам, по сравнению с католиками протестанты больше доверяют другим людям и государству (значение фактора доверия для экономического роста подчеркивается во многих современных работах), менее склонны уклоняться от уплаты налогов и давать взятки, а также более терпимо относятся к экономическому неравенству. Однако поддержка частной собственности среди католиков оказывается вдвое выше, чем среди протестантов. Кроме того, католики намного превосходят представителей любых других религий с точки зрения позитивного отношения к конкуренции. Наконец, именно католики придают наибольшее значение бережливости. Авторы приходят к выводу, что на основании полученных ими результатов невозможно сказать, какую из религий следовало бы считать более «дружественной» по отношению к рынку [Guiso et al., 2006].

Иные результаты, причем практически на том же материале (волны со 2-й по 5-ю Всемирного исследования ценностей), были получены в исследовании Д. Хейворда и М. Кеммельмейера [Hayward, Kimmelmeier, 2011]. В нем также анализировалось влияние религиозности на экономические установки индивидов. Набор из шести установок был близок к тому, что использовался в работе Гуизо с соавторами: отношение к неравенству; отношение к частной собственности; важность индивидуальной ответственности; отношение к конкуренции; важность усердной работы; отношение к богатству. На индивидуальном уровне контролировались пол, возраст, образование и доход респондентов, на национальном – душевой ВВП. Объясняющими переменными служили три

характеристики религиозности: конфессиональная принадлежность, субъективная оценка индивидами важности для них веры в Бога, частота посещения религиозных служб. Наряду с этим учитывались показатели личной и публичной религиозности на страновом уровне (то есть усредненные по странам показатели важности веры в Бога и частоты посещения религиозных служб), а также принадлежность отдельных стран к той или иной исторической религиозной зоне. Кроме того, авторы включали в оцениваемые модели пересечения между анализируемыми переменными.

Согласно полученным результатам, протестанты являются самой «прокапиталистической» по своим экономическим установкам религиозной группой. В частности, они намного чаще, чем католики, считают, что усердный труд важен для улучшения жизни, положительно относятся к частной собственности и полагают, что люди должны отвечать за себя сами. Различия по трем остальным установкам статистически незначимы.

Но при этом на индивидуальном уровне между протестантами и католиками не обнаруживается каких-либо значимых различий с точки зрения эффектов личной религиозности: и у тех и у других чем крепче вера в Бога, тем сильнее «прокапиталистическая» поведенческая ориентация. Что касается публичной религиозности (частоты посещения религиозных служб), то ее влияние на индивидуальном уровне неоднозначно: с какими-то установками она оказывается связана отрицательно, с какими-то положительно, причем у католиков все эти эффекты проявляются намного сильнее, чем у протестантов.

Усредненные по странам показатели личной религиозности положительно связаны с терпимостью к частной собственности, но отрицательно с важностью усердного труда и терпимостью к богатству. Усредненные по странам показатели публичной религиозности положительно связаны лишь с одной установкой – отношением к богатству. В то же время важным значимым фактором оказывается принадлежность стран к той или иной исторической религиозной зоне: страны, исторически связанные с протестантизмом, превосходят все остальные по пяти из шести включенных в анализ субъективных показателей. Менее «прокапиталистические» установки, чем у стран, исторически связанных с католицизмом, они демонстрируют только по одному показателю – отношению к богатству.

Отсюда Хейворд и Кеммельмейер делают два общих вывода [Hayward, Kimmelmeier, 2011]. Во-первых, наиболее сильные контрасты в «прокапиталистических» установках между представителями протестантских и непротестантских групп обнаруживаются при сравнении индивидов, чья религиозность является лишь *номинальной*. Во-вторых, значительные различия в степени приверженности этим установкам между жителями стран, исторически связанных и исторически не связанных с протестантизмом, наблюдаются вне зависимости от того, какую веру исповедуют лично они сами. Иными словами, влияние протестантизма на экономические установки носит не персонально-психологический, а культурно-исторический характер. Это, по мнению авторов, подтверждает идею Вебера об уникальном месте протестантизма среди других мировых религий [Hayward, Kimmelmeier, 2011]²⁸.

Наибольшую известность среди современных исследований, посвященных изучению взаимосвязи между религией и экономикой, завоевала серия работ Р. Эрроу и Р. Мак-Клири [Barro, McCleary, 2003; Barro, McCleary, 2006]. В них авторы использовали панельные данные нескольких международных обследований – четырех волн Всемирного исследования ценностей (1981–2000), двух волн Международной программы социальных обследований (1991–2000) и Миллениум-опроса Института Гэллапа (1999). Анализ осуществлялся на страновом уровне (для каждой переменной по каждой стране сначала оценивались усредненные значения, на базе которых затем и производились расчеты). В используемых обследованиях были представлены респонденты из более чем 50 стран, общее число наблюдений по отдельным спецификациям колебалось от 150 до 250.

Эрроу и Мак-Клири рассматривают широкий набор индикаторов религиозности, характеризующих не только конфессиональную принадлежность индивидов, но также их религиозную активность и их религиозные убеждения. Среди них: вера в Бога, вера в существование рая, вера в существование ада, вера в загробную жизнь, субъективная оценка респондентами собственной религиозности, частота посещения религиоз-

²⁸ Похоже, Хейворд и Кеммельмейер не вполне корректно интерпретируют собственные результаты. Они констатируют, что особой разницы в экономических установках между активно верующими протестантами и католиками нет. Но это предполагает, что ее не было и в XVI–XVII вв., когда активно верующими были все. В таком случае положительное влияние протестантизма на развитие капитализма (если оно вообще было) не могло быть связано со специфической трудовой этикой, присущей протестантским деноминациям.

ных служб, время, посвящаемое молитвам, уровень религиозной неоднородности (оценивался с помощью индекса Герфиндаля по данным о конфессиональном составе населения различных стран). Учитывались также институциональные характеристики господствующих конфессий, такие как наличие государственной религии и наличие государственного регулирования религий (назначаются ли высшие клирики государством и требуется ли при их назначении одобрение с его стороны).

Ключевая методологическая проблема, которую пытаются решить Бэрроу и МакКлири, – это проблема каузальности. Взаимосвязь между религией и экономикой является двусторонней: с одной стороны, религиозность может влиять на экономический рост (положительно или отрицательно), но, с другой, экономический рост тоже может влиять на религиозность (положительно или отрицательно). Действительно, когда авторы оценивают регрессионные модели, в которых в качестве зависимых переменных выступают характеристики религиозности, то обнаруживают, что экономический рост оказывает значимое и сильное отрицательное влияние на такие переменные как вера в существование рая, вера в существование ада, частота посещения религиозных служб и др. (Этот результат согласуется с гипотезой секуляризации, согласно которой социальный и экономический прогресс должен сопровождаться постепенным угасанием религии.) Что касается конфессиональных различий, то оказывается, что при прочих равных условиях протестанты гораздо реже, чем католики, посещают церковь, и среди них гораздо ниже доля верящих в существование рая или ада.

Для решения проблемы каузальности авторы используют метод инструментирования. В качестве инструментов выступают несколько показателей: наличие в стране государственной религии, наличие в стране государственного регулирования религий, уровень религиозной неоднородности, доля активно верующих среди представителей крупнейшей в стране религии. Выбор этих показателей на роль инструментов мотивирован тем, что они тесно коррелируют с показателями религиозности, но при этом практически не коррелируют с показателями экономического роста.

При оценивании обратного влияния религиозности на экономический рост в качестве зависимой переменной брались кумулятивные приросты ВВП для трех десятилетних интервалов – 1965–1975, 1975–1985, 1985–1995 гг. Контролировались уровень ВВП на начало каждого периода, среднее число лет образования, общий коэффициент рождаемости, ожи-

даемая продолжительность жизни, доля инвестиций в ВВП, доля государственного потребления в ВВП, темп инфляции, степень открытости национальной экономики мировому рынку (отношение суммы экспорта и импорта к ВВП), изменения в условиях внешней торговли, рейтинг стран по показателю верховенства закона, рейтинг стран по уровню демократичности.

Оценки, полученные с использованием метода инструментирования, показали, что как характеристики религиозной активности, так и характеристики религиозных убеждений значимо связаны с темпами экономического роста. Но если для первых эта связь является отрицательной, то для вторых – положительной. Так, повышение частоты посещения религиозных служб на одно стандартное отклонение ведет к замедлению годовых темпов экономического роста на 1,1 п.п. В то же время увеличение на одно стандартное отклонение распространенности веры в ад способствует их повышению на 1 п.п. (Аналогичный, но более слабый эффект наблюдался также для веры в рай и других религиозных представлений.) Но что лежит в основе подобных эффектов? Бэрроу и МакКлири рассуждают следующим образом. Чем выше частота посещения религиозных служб, тем больше ресурсов (как временных, так и материальных) направляется в «религиозный» сектор и тем меньше их остается для «рыночного» сектора. Отсюда – отрицательное влияние на экономический рост. В то же время религиозные убеждения воспитывают в индивидах такие ценные с экономической точки зрения качества как трудолюбие, честность, бережливость. Отсюда – положительное влияние на экономический рост.

Авторы показывают также, что увеличение на одно стандартное отклонение доли протестантов в общей численности населения замедляет годовые темпы экономического роста на 0,6 п.п. [Barro, McCleary, 2003]²⁹. Впрочем, сам по себе этот результат не обязательно является однозначно «антивеберовским». Дело в том, что он получен при предположении «прочих равных условий». Говоря проще, повышение доли протестантов среди населения будет тормозить темпы экономического роста только при условии, что частота посещения религиозных служб и распространенность веры в ад будут при этом оставаться неизменными. Однако, как упоминалось, протестанты реже, чем католики, ходят в церковь, что должно, наоборот, стимулировать рост. Правда, они меньше, чем католики,

²⁹ В более поздней версии работы Бэрроу и МакКлири была получена меньшая по абсолютному значению оценка: -0,2 п.п. [Barro, McCleary, 2006].

верят в рай, ад и загробную жизнь, что должно, напротив, его дополнительно замедлять. Действительно, в спецификации без учета индикаторов религиозной активности и религиозных убеждений коэффициент при переменной протестантизма становится незначимым, хотя и сохраняет отрицательный знак.

Работа Бэрроу и МакКлири подверглась критике со стороны С. Дюрлауфа с соавторами [Durlauf et al., 2012]. По их мнению, в расчетах Бэрроу и МакКлири не был учтен целый ряд фундаментальных детерминант, которые находятся в центре внимания современной теории роста. Речь идет о таких факторах как климат и географическое положение, этническая неоднородность, качество институтов. Включив в анализ эти факторы и используя более сложную технику эконометрического оценивания, Дюрлауф и его соавторы показывают, что в этом случае и переменные религиозной активности, и переменные религиозных убеждений становятся статистически незначимыми. Таким образом, эмпирические свидетельства в пользу того, чтобы считать религиозность одним из «моторов» экономического роста, отсутствуют. Однако коэффициенты при переменной протестантизма и после такой корректировки остаются значимо отрицательными. Отсюда следует, что по отношению к капитализму конца XX – начала XXI вв. протестантизм предстает в качестве тормозящего или, в лучшем случае, нейтрального фактора.

Сходное по дизайну исследование было выполнено М. Ноландом, также пытавшимся оценить влияние религиозности на экономический рост [Noland, 2003]. В нем рассматривались два периода: короткий – 1970–1990 гг. и более протяженный – 1913–1998 гг. В первом случае в качестве регрессоров использовался набор переменных, стандартный для современных исследований по проблеме экономического роста, – уровень душевого ВВП на начало периода, доля инвестиций в ВВП, доля государственного потребления в ВВП, открытость национальной экономики мировому рынку, уровень образования. Во втором он был несколько иным: уровень душевого ВВП на начало периода, географическая широта, на которой расположена страна, качество политической системы, число нобелевских лауреатов в расчете на душу населения в 1901–1912 гг. Для периода 1970–1990 гг. оценивалось две спецификации: в первой зависимой переменной выступал кумулятивный прирост душевого ВВП, во второй – кумулятивный прирост совокупной факторной производительности. Число стран, включенных в анализ, варьировало от 30 до 50. Ни в одном из вариантов расчета автору не удалось обнаружить какого-либо

значимого положительного влияния протестантизма на экономический рост: во всех спецификациях коэффициенты перед этой переменной были либо незначимыми, либо значимыми, но с отрицательным знаком.

Еще одна широко известная работа принадлежит С. Беккеру и Л. Воссмманну [Becker, Woessmann, 2009]. Эмпирическую базу их исследования составили данные по 452 округам Пруссии в последний трети XIX в. Две трети населения Пруссии того периода составляли протестанты и треть – католики, причем по конфессиональному составу населения между округами наблюдалась большая вариация – от чисто протестантских до чисто католических. Значительная региональная вариация отмечалась также в показателях социально-экономического развития – уровне грамотности населения, доле занятых вне сельского хозяйства, уровне дохода (из-за отсутствия прямой информации Беккер и Воссмманн использовали в качестве прокси для этой переменной доход учителей мужских начальных школ). При этом явное преимущество по всем этим параметрам было на стороне округов с преобладанием протестантов.

Более высокий уровень грамотности протестантского населения авторы рассматривают как непреднамеренный результат религиозной реформы, начатой Лютером. Лютер не только перевел Библию на немецкий язык, но и считал ее чтение долгом каждого верующего. В длительной исторической перспективе его требование обеспечить всеобщую грамотность привело к тому, что в Германии издержки получения образования для протестантов оказались значительно ниже, чем для католиков: в протестантских округах было больше школ и расположены они были ближе к месту жительства, школы получали субсидии от властей, лютеранами грамотность воспринималась не только как материальное, но и как духовное благо. В результате к концу XIX в. по уровню грамотности протестанты заметно опережали католиков.

Сначала авторы оценивают модель, где в качестве зависимых переменных выступают показатели экономического прогресса отдельных округов (доля занятых вне сельского хозяйства и средний уровень дохода), а в качестве объясняющей переменной – доля протестантов в численности населения. Контрольными переменными служили характеристики распределения населения округов по полу и возрасту, доля неместного населения, средний размер домохозяйств, средний размер округов, динамика численности населения в предшествующие десятилетия. Для доли протестантов в численности населения авторы получили значимый положительный коэффициент: при прочих равных условиях в чисто про-

тестантских округах доля занятых вне сельского хозяйства оказалась на 5 п.п. выше, а средний уровень дохода на 10 п.п. выше, чем в чисто католических. Таким образом, протестантизм действительно выступал фактором экономического прогресса. Однако оценка аналогичной модели для уровня грамотности привела к сходным результатам: его увеличение на 10 п.п. сопровождалось повышением доли занятых вне сельского хозяйства на 5 п.п. и повышением среднего уровня дохода на 6 п.п. Когда же в модель были включены одновременно как доля протестантского населения, так и уровень грамотности, то коэффициент при первой переменной оказался неотличимым от нуля, тогда как коэффициент при второй остался положительным и значимым. Иными словами, неравенство в накопленном человеческом капитале полностью объясняло различия в экономических достижениях между протестантами и католиками, ничего не оставляя на долю фактора трудовой этики.

Но здесь возникает проблема каузальности: более высокая грамотность может быть не только причиной экономического прогресса, но и его следствием. Чтобы решить проблему двусторонней зависимости, авторы использовали в качестве инструмента для переменной конфессиональной принадлежности расстояние, отделяющее тот или иной округ от Виттенберга, центра зарождения протестантизма. Оценки, полученные с помощью метода инструментирования, оказываются качественно теми же: уровень грамотности сильно и значимо влияет на показатели экономического развития, тогда как доля протестантов в численности населения остается незначимой.

Впрочем, это еще не означает, что «веберовский» канал влияния не действует: если в процессе школьного обучения детям прививают специфические нормы трудовой этики, то тогда грамотность служит всего лишь передаточным звеном от них к экономическому преуспеянию. Но в таком случае у католиков экономическая отдача от образования должна была бы быть ниже, чем у протестантов. Однако это предположение опровергается эмпирически, что позволяет отклонить веберовский вариант объяснения.

Основные выводы, к которым приходят Беккер и Воссманн, таковы: 1) Вебер был прав, утверждая, что регионы с преобладанием протестантского населения являлись экономически более процветающими³⁰; 2) Вебер

³⁰ Отметим, что авторы не упоминают о том, что в рассматриваемый период католики подвергались на территории Германской империи активной дискриминации (см. выше) и что это могло как-то повлиять на полученные результаты.

не понимал, что главный канал, по которому передавалось положительное влияние протестантизма на экономическую деятельность, был связан с накоплением человеческого капитала; 3) Вебер ошибался, считая, что экономические успехи протестантов объясняются некой особой присущей только им трудовой этикой [Becker, Woessmann, 2009].

Возможно, ближе всего к исходному Тезису Вебера по постановке проблемы и охвату материала находится работа Д. Кантони [Cantoni, 2010]. Она строится на данных по городам бывшей Священной римской империи за шестисотлетний период 1300–1900 гг. (в выборку включались города с численностью населения не менее 5 тыс. человек по состоянию на 1800 г.). Всего в анализ было включено 272 немецких города (при общем числе наблюдений около 2 тыс.). Зависимой переменной выступал логарифм численности населения в соответствующих городах на ту или иную дату, в качестве объясняющей переменной – конфессиональная принадлежность населения этих городов. Используя более поздние данные по Германии, относящиеся к середине XIX в., автор сначала демонстрирует, что размер города действительно может считаться хорошим индикатором социально-экономического прогресса: он тесно коррелирует с показателями состояния образовательной системы (соотношение между числом учителей и числом учащихся начальных школ), экономической активности (величина поступлений от налогов на бизнес), объема накопленного богатства (сумма взносов в систему страхования от пожаров), качества жилья (доля каменных домов и доля домов с крышами из прочных материалов). Набор контрольных переменных, учитываемых при анализе, включает дамми для годов наблюдения, дамми для каждого из городов, даты основания городов, логарифм численности населения городов по состоянию на 1500 г. (принимаемый за точку отсчета), тренды в изменении численности населения городов за два предшествующих столетия и некоторые другие социально-экономические характеристики. В качестве эконометрической стратегии используется метод разности в разностях. Это означает, что коэффициент регрессии перед объясняющей переменной показывает, насколько разница в численности населения между протестантскими и католическими городами по состоянию на ту или иную дату возросла или уменьшилась по сравнению с тем, какой она была на старте Реформации.

Автор оценивает несколько альтернативных спецификаций, но во всех них результаты для городов с протестантским населением оказываются незначимыми и, как правило, отрицательными. Ничто качественно не

меняется, если из всех протестантских городов выделить группу городов, где господствующей религией был кальвинизм. Помимо простых МНК-оценок в работе Кантони приводятся также оценки, полученные с использованием метода инструментирования (инструментом, как и в работе Беккера и Воссмanna, служило расстояние, отделяющее тот или иной город от Виттенберга). Однако и при таком технически более сложном подходе коэффициенты при переменной конфессиональной принадлежности остаются статистически незначимыми.

Но возможно, что протестантизм положительно влиял на экономическое развитие не всех городов, а только некоторых из них, обладавших специфическими географическими или институциональными характеристиками. Автор отдельно проверяет, не было ли такого влияния для торговых городов; городов, располагавшихся на судоходных реках; городов, находившихся близко к атлантическим морским портам; городов, имевших поблизости залежи каменного угля; городов, близко расположенных к другим протестантским городам; городов, где в ходе Реформации произошла экспроприация крупной монастырской собственности. Однако оценки по всем этим подвыборкам также оказываются незначимыми. Таким образом, не обнаруживается никаких эмпирических свидетельств, которые позволяли бы считать протестантизм источником сколько-нибудь весомых экономических преимуществ: «Несмотря на различия во взглядах протестантов и католиков по религиозным вопросам, — заключает Кантони, — их экономическое поведение могло в конечном счете отличаться не так уж сильно» [Cantoni, 2010, 32–33].

Заключение

Подведем итоги. Они не слишком утешительны. Веберовская экзегеза религиозных текстов является ошибочной как минимум частично и как максимум полностью; представление о намного большей экономической успешности протестантов покоится на арифметической ошибке; концепция «духа» капитализма содержит неустранимые внутренние противоречия; портрет Франклина, нарисованный Вебером в «Протестантской этике», не имеет почти ничего общего с оригиналом; его объяснение сверхбыстрого накопления капитала на родине капитализма в Англии отсылает к реально не существовавшему феномену; результаты совре-

менных эмпирических исследований в целом неблагоприятны для его Тезиса.

Конечно, отсюда не следует, что гипотеза Вебера о рождении «духа капитализма» из протестантской этики обречена на забвение. Это едва ли не самая красивая, самая завораживающая идея из всех, когда-либо высказанных в социальных исследованиях. Возможно, этим объясняется, почему она обладает поистине гипнотической властью над умами людей. Раз узнав о ней, затем уже невозможно избавиться от ее воздействия и смотреть на мир вне внушенной ею оптики: везде и всюду начинают чудиться ее подтверждения.

Нет сомнений, что этот научный миф (увы, это не оксюморон), возрождаясь, как феникс, из пепла, никуда не исчезнет. Он был и будет оставаться источником непрерывного потока опровержений и контр-опровержений. Есть определенная 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 дает спокойно жить нескольким поколениям исследователей общества – социологам, психологам, историкам, экономистам.

Трудно не согласиться с Мак-Кинноном, что Макс Вебер обладал сверхъестественным социологическим воображением. Силой воображения он создал «вторую» реальность, которая для огромного числа ученых полностью затмила «первую». В социальных науках присутствие созданных им конструктов будет так или иначе ощущаться всегда. Фантомы «протестантской этики» и «духа капитализма» будут еще долго тревожить сознание исследователей и разгуливать по страницам массовой медиа. Но как бы ни относиться к плодам уникального социологического воображения Вебера, полезно все же помнить, с использованием каких нетривиальных дискурсивных приемов они были получены.

Литература

- Альберти Л.Б. (2008) Книги о семье. М.: Языки славянской культуры.
Барро Р.Дж., Сала-и-Мартин Х. (2014) Экономический рост. М.: Бином. Лаборатория знаний.
Вебер М. (1924) История хозяйства. Петроград: Наука и школа.
Вебер М. (1990) Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс.

- Вебер М. (2001) История Хозяйства. Город. М.: Канон-Пресс.
- Вебер М. (2016) Хозяйство и общество. Социология. М.: Изд. дом НИУ ВШЭ.
- Вебер М. (2017) Хозяйство и общество. Общности. М.: Изд. дом НИУ ВШЭ.
- Зомбарт В. (1904) Современный капитализм. М.: Типолитография Т-ва И.Н. Кушнерев и К^о.
- Маркс К. (1960) Капитал. Т. 1 // Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. М.: Госполитиздат. Изд. 2-е. Т. 23.
- Франклин Б. (1956) Необходимые советы тем, кто хотел бы стать богатым // Франклин Б. Избранные произведения. М.: Госполитиздат.
- Франклин Б. (2015) Моя автобиография. Совет молодому торговцу. М.: АСТ.
- Barro R.J., McCleary R.M. (2003) Religion and Economic Growth across Countries // *American Sociological Review*. Vol. 68. No. 5. P. 760–781.
- Barro R.J., McCleary R.M. (2006) Religion and Economy // *Journal of Economic Perspectives*. Vol. 20. No. 2. P. 49–72.
- 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. P. 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. P. 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. P. 531–596.
- Braudel F. (1977) *Afterthoughts on Material Civilization and Capitalism*. Baltimore, Maryland: The Johns Hopkins University Press.
- Cantoni D. (2013) *The Economic Effects of the Protestant Reformation: Testing the Weber Hypothesis in the German Lands*. Munich: University of Munich. Munich Discussion Paper 2013-4.
- Cohen J. (2002) *Protestantism and Capitalism: The Mechanisms of Influence*. N.Y.: Aldine de Gruyter.
- Delacroix J. (1995) Review of "Religion and Economic Action", by Kurt Samuelsson // *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 34. No. 1. P. 126–127.
- Delacroix J., Nielsen F. (2001) The Beloved Myth: Protestantism and the Rise of Industrial Capitalism in Nineteenth-Century Europe // *Social Forces*. Vol. 80. No. 2. P. 509–553.
- Dickson T., McLachlan H.V. (1989) In Search of 'the Spirit of Capitalism': Weber's Misinterpretation of Franklin // *Sociology*. Vol. 23. No. 1. P. 81–89.

Durlauf S.N., Kourtellos A., Tan C.M. (2012) Is God in the Details? A Reexamination of the Role of Religion in Economic Growth // *Journal of Applied Econometrics*. Vol. 27. No. 7. P. 1059–1075.

Easterly W. (2001) *The Elusive Quest for Growth: Economists' Adventures and Misadventures in the Tropics*. Cambridge, Mass.: MIT Press.

Giddens A. (2001) Introduction // Weber M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* / Translated by T. Parsons. L.; N.Y.: Routledge.

Gorski Ph.S. (2005) *The Little Divergence: The Protestant Reformation and Economic Hegemony in Early Modern Europe* // *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis* / W.H. Swatos Jr, L. Kaelber (eds). L.: Taylor and Francis.

Guiso L., Sapienza P., Zingales L. (2003) People's Opium? Religion and Economic Attitudes // *Journal of Monetary Economics*. Vol. 50. No. 1. P. 225–282.

Hayward R.D., Kimmelmeier M. (2011) Weber Revisited // *Journal of Cross-Cultural Psychology*. Vol. 42. No. 8. P. 1406–1420.

Iannaccone L.R. (1998) Introduction to the Economics of Religion // *Journal of Economic Literature*. Vol. 36. No. 3. P. 1465–1496.

Jacob M.C., Kadane M. (2003) Missing, Now Found in the Eighteenth Century: Weber's Protestant Capitalist // *American Historical Review*. Vol. 108. No. 1. P. 20–49.

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* / W.H. Swatos Jr, L. Kaelber (eds). L.: Taylor and Francis.

Kalberg S. (2002) Introduction to "The Protestant Ethic" // Weber M. *The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism*. Los Angeles: Roxbury Publishing Company.

Lehmann H. (2005) *Friends and Foes: The Formation and Consolidation of the "Protestant Ethic" Thesis* // *The Protestant Ethic Turns 100: Essays on the Centenary of the Weber Thesis* / W.H. Swatos Jr, L. Kaelber (eds). L.: Taylor and Francis.

Lenski G., Nolan P., Lenski J. (1995) *Human Societies: An Introduction to Macrosociology*. N.Y.: McGraw-Hill. 7th ed.

McCloskey D. (2010) *Bourgeois Dignity*. Chicago: University of Chicago Press.

McCloskey D. (2017) *The Great Enrichment Was Built on Ideas, Not Capital*. Режим доступа: <https://fee.org/articles/the-great-enrichment-was-built-on-ideas-not-capital/> (дата обращения: 10.01.2018).

MacKinnon M.H. (1988a) Calvinism and the Infallible Assurance of Grace: The Weber Thesis Reconsidered // *British Journal of Sociology*. Vol. 39. No. 2. P. 143–177.

MacKinnon M.H. (1988b) Weber's Exploration of Calvinism: The Undiscovered Provenance of Capitalism // *British Journal of Sociology*. Vol. 39. No. 2. P. 178–210.

MacKinnon M.H. (1994) Believer Selectivity in Calvin and Calvinism // *British Journal of Sociology*. Vol. 45. No. 4. P. 586–595.

MacKinnon M.H. (1995) The Longevity of the Thesis: A Critique of the Critics // Weber's "Protestant Ethic": Origins, Evidence, Contexts. Publications of the German Historical Institute / H. Lehmann, G. Roth (eds). Revised Edition. N.Y.: Cambridge University Press.

Munch P. (1995) The Thesis before Weber: An Archeology // Weber's "Protestant Ethic": Origins, Evidence, Contexts. Publications of the German Historical Institute / H. Lehmann, G. Roth (eds). Revised Edition. N.Y.: Cambridge University Press.

Noland M. (2003) Religion, Culture, and Economic Performance. W.: Institute for International Economics. IIE Working Paper Series WP03-8.

Roth G. (1995) Introduction // Weber's "Protestant Ethic": Origins, Evidence, Contexts. Publications of the German Historical Institute / H. Lehmann, G. Roth. Revised Edition. N.Y.: Cambridge University Press.

Samuelsson K. (1961) Religion and Economic Action: The Protestant Ethic, the Rise of Capitalism, and the Abuse of Scholarship. N.Y.: Harper & Row.

Schumpeter J.A. (1939) Business Cycles: A Theoretical, Historical and Statistical Analysis of the Capitalist Process. N.Y.: McGraw-Hill.

Stark R. (2004) Putting an End to Ancestor Worship. SSSR Presidential Address // *Journal for the Scientific Study of Religion*. Vol. 43. No. 4. P. 465–475.

Weber M. (1947) Social Psychology of the World Religions // From Max Weber: Essays in Sociology / H.H. Gerth, C. Wright Mills. N.Y.: Oxford University Press.

Weber M. (2001) The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism / Translated by T. Parsons. L.; N.Y.: Routledge.

Weber M. (2002) A Final Rebuttal of Rachfahl's Critique of the "Spirit of Capitalism" // Weber M. The Protestant Ethic and the "Spirit" of Capitalism and Other Writings / P. Baehr, G.C. Wells (eds). N.Y.: Penguin.

Zaret D. (1992) Calvin, Covenant Theology, and the Weber Thesis // *British Journal of Sociology*. Vol. 43. No. 3. P. 369–391.

Zaret D. (1995) The Use and Abuse of Textual Data // Weber's "Protestant Ethic": Origins, Evidence, Contexts. Publications of the German Historical Institute / H. Lehmann, G. Roth. Revised Edition. N.Y.: Cambridge University Press.

Приложение

Тринадцать добродетелей Бенджамина Франклина

«Вот названия этих *добродетелей* с соответствующими наставлениями:

1. *Воздержание*. – Есть не до пресыщения, пить не до опьянения.
2. *Молчание*. – Говорить только то, что может принести пользу мне или другому; избегать пустых разговоров.
3. *Порядок*. – Держать все свои вещи на их местах; для каждого занятия иметь свое время.
4. *Решительность*. – Решаться выполнять то, что должно сделать; 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.
7. *Искренность*. – Не причинять вредного обмана, иметь чистые и справедливые мысли; в разговоре также придерживаться этого правила.
8. *Справедливость*. – Не причинять никому вреда; не совершать несправедливостей и не опускать добрых дел, которые входят в число твоих обязанностей.
9. *Умеренность*. – Избегать крайностей; сдерживать, насколько ты считаешь это уместным, чувство обиды от несправедливостей.
10. *Чистота*. – Не допускать телесной нечистоты; соблюдать опрятность в одежде и в жилище.
11. *Спокойствие*. – Не волноваться по пустякам и по поводу обычных или неизбежных случаев.
12. *Целомудрие*. – Редко вступать в половые отношения, причем не иначе как для здоровья или обзаведения потомством, и никогда до отупения, потери сил и так, чтобы не вредить душевному покою или репутации твоим собственным или ее.
13. *Скромность*. – Подражать Иисусу и Сократу.»

Источник: [Франклин, 2015, 48, с дополнениями].

Kapeliushnikov, R. I.

Weber's Hypnosis (Notes on "The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism") [Text] : Working paper WP3/2018/01 / R. I. Kapeliushnikov ; National Research University Higher School of Economics. – Moscow : Publishing House of the Higher School of Economics, 2018. – 76 p. – (Series WP3 "Labour Markets in Transition"). – 120 copies. (In Russian.)

The paper analyses discursive methods that M. Weber used in his "The Protestant Ethics and the Spirit of Capitalism". The analysis shows that Weber's exegesis of religious texts is incorrect totally or at least partially; that his claim about much higher economic achievements of Protestants as compared with Catholics is based on arithmetic error; that his concept of "the capitalist spirit" suffers from unavoidable internal contradictions; that his portrait of B. Franklin has almost nothing in common with the original; that his attempt to explain a fast capital accumulation in England in 17–18 centuries deals with non-existent economic phenomenon; that results of current empirical studies are mostly unfavorable for Weber's Thesis. However the Weberian idea about origin of "the capitalist spirit" from the protestant ethics has so strong hypnotical power over human minds that phantoms of "the protestant ethics" and "the spirit of capitalism" would for a long time excite imagination of academic researchers and walk over mass-media.

Препринт WP3/2018/01
Серия WP3
Проблемы рынка труда

Капелюшников Ростислав Исаакович

Гипноз Вебера
(заметки о «Протестантской этике и духе капитализма»)

Зав. редакцией оперативного выпуска *А.В. Заиченко*
Технический редактор *Ю.Н. Петрина*

Отпечатано в типографии
Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики» с представленного оригинал-макета
Формат 60×84 ¹/₁₆. Тираж 120 экз. Уч.-изд. л. 4,9
Усл. печ. л. 4,4. Заказ № . Изд. № 2067

Национальный исследовательский университет
«Высшая школа экономики»
125319, Москва, Кочновский проезд, 3
Типография Национального исследовательского университета
«Высшая школа экономики»