

© 2022 г.

Д.В. ТРУБИЦЫН

КАПИТАЛИЗМ И ВЕБЕРИАНА В РОССИИ: К ВОПРОСУ О ВОЗМОЖНОСТЯХ ПОНИМАЮЩЕЙ СОЦИОЛОГИИ.

Часть 1. КРИТИКА ВЕБЕРИАНЫ

ТРУБИЦЫН Дмитрий Викторович – доктор философских наук, профессор Забайкальского государственного университета, Чита (dvtrubitsyn@yandex.ru).

Аннотация. Представлен критический анализ части наследия М. Вебера, касающейся процедуры «отнесения к ценности» и понятия рационализации. В качестве объекта использованы труды «Протестантская этика и дух капитализма» и «Хозяйственная этика мировых религий», а также работы Н.Н. Зарубиной, предлагающей применять принципы и метод понимающей социологии для исследования современных социальных явлений и разрешения методологических проблем социологии. Обосновывается, что основными проблемами веберовского метода являются субъективизм как недостаточное внимание к объективной стороне социальных процессов и отказ от выявления законов истории. Подвергаются критике принцип культурного релятивизма и положение о первичности и примате рационализации, полностью блокирующие выполнение главной задачи исторической социологии – выявления причин и факторов явлений и процессов. Поскольку понимающая социология предлагает неverified научную картину истории, в которой господствует субъект, его ценности и случайность, исследование крупномасштабных исторических процессов представляет для нее большую проблему. Относительно них нельзя делать выводы только на основании веберовского подхода, особенно если полученная им картина противоречит данным позитивной социологии и экономической истории.

Ключевые слова: методология • понимающая социология • протестантская этика • культура • модернизация

DOI: 10.31857/S013216250017007-0

Наследие Максимилиана Вебера продолжает интересовать ученых разных отраслей гуманитарного знания. Столетие не утихают споры о возможностях его «понижающей социологии». В России этот интерес был особенно силен в 1990-х – начале 2000-х гг. на волне отрицательных последствий радикальных реформ, когда в творчестве немецкого ученого многие отечественные социологи и философы увидели основания отказа от либерального курса. В следующее десятилетие интерес к Веберу ослаб, сегодня он вновь пробуждается, но его научный результат остается прежним. Реальные исследования российского общества посредством данной методологии малозаметны. Как и раньше, все ограничивается призывами к ее применению. Теоретические конструкты и принципы – идеальный тип, рационализация, понимание, методологический индивидуализм – используются не как средство познания новых тенденций современного общества, а скорее для их критики. Нани взяты работы представителя российской веберианы – Н.Н. Зарубиной [2020; 2021], анализ которых позволяет понять, что именно в наследии Вебера актуально

и может быть использовано в познании современных явлений, а что нет. Нельзя забывать, что на протяжении ста лет некоторые его положения подвергались критике социологов и экономистов.

Приступая к анализу названных работ, отметим их достоинство. Они стремятся не стать тем, что Л. Гудков назвал когда-то «вечным началом», имея в виду многочисленные труды российских авторов в духе явной критики номотетики и позитивизма, всей западной социологии периода ее расцвета как эмпирической науки (1930–1970-е гг.), и неявной – капитализма, либерализма, западного пути развития [Гудков, 2011: 31]. Необходимо признать, что интерес российской общественной науки к западным авторам носил и во многом продолжает носить спекулятивный характер. Главная цель многих наших социологов состоит в декларации оставшихся неизменными идеологических установок (особый путь, сильная государственность, коллективизм), для чего в условиях крушения философской основы этой системы ценностей – советского марксизма – оказалось необходимым перекодировать на имперско-социалистический лад западные обществоведческие теории, обладающие социально-критическим потенциалом. «Понимающая социология» подошла для этого вполне, в результате чего русская веберiana стала больше критическим, чем созидательным направлением обществознания. Анализируемые здесь работы теоретически глубже, не являются повтором веберовских положений и механическим переносом их в российскую и/или современную мировую действительность, однако и к ним нужно относиться критически для оптимального использования методологического наследия великого ученого. То же самое с положениями самого Вебера: их плодотворное применение в XXI в. требует не славословия, а обстоятельной критики.

I

Наиболее существенная проблема веберовской социологии и социологии ее апологетов – крен в сторону субъективизма и, соответственно, недостаточное внимание объективному содержанию социальных процессов. Собственно веберовский субъективизм отрефлексирован давно, его причиной стало постулирование в социальной действительности примата культуры – этого, по меткому выражению Р. Инглегарта, «субъективного компонента жизненного потенциала общества» [Инглетарт, 1999: 282]. В нынешней российской веберiana эта черта обнаруживается в суждениях Н.Н. Зарубиной о сути рационализации. Она считает, что метафора «стального панциря» для обозначения протестантского этоса не подходит, реальная веберовская метафора означает не внешнюю структуру, а оболочку, «органично изоморфную внутреннему содержанию, подобную панцирю черепахи или раковине улитки». Слово «клетка», полагает она, носит коннотацию насильственного внешнего ограничения, в то время как панцирь – продукт внутреннего развития организма – больше похож на феномен «глубокой интериоризации принципов протестантского этоса» [Зарубина, 2020: 7].

Попытка поместить ценности внутрь актора и дать ему тем самым максимум индивидуальной свободы интересна, но верен ли результат? Метафора черепахи и ее панциря игнорирует объективность социальных структур и, следовательно, известную степень объективности их производных – ценностей и норм, если мы забудем о том, что в формировании панциря «поучаствовала» не только сама черепаха, но и окружающая среда, к которой данный биологический вид приспособлялся.

О том, что системы отношений выступают для индивида как объективная реальность, которую он не в состоянии отменить или существенно изменить, наиболее безапелляционно было заявлено в марксизме. Создатель этого учения, как известно, объяснял общество через систему экономических отношений, специфика которых в том, что они существуют объективно и реально, хотя их нельзя обнаружить физически. Объективность этих отношений и тот факт, что в них удовлетворяются базовые потребности, позволила объявить их «материальными», в то время как все остальное, в той или иной мере зависящее от

«духа», стало в его учении «идеальным». Материальны эти отношения или нет – вопрос спорный, но что можно утверждать наверняка, они более объективны, чем их оформление в индивидуальном или массовом сознании. Активная и в чем-то справедливая критика этого положения марксизма не значит, что его теоретическая предпосылка была неверна. «Для конкретного актора социальная структура всегда существует до его взаимодействия с миром», – констатируют более поздние авторы [Bhaskar, 1979: 36]. Не игнорировал это и Вебер, когда писал, что капитализм – это «чудовищный космос, в который каждый человек ввергнут с момента рождения и границы которого остаются для него раз навсегда данными и неизменными», и что «индивид в той мере, в какой он входит в рыночные отношения, вынужден подчиняться нормам капиталистического поведения» [Вебер, 1990в: 76]. Как видим, анализируя протестантскую литературу, он не всегда отказывался от исторического материализма: «религиозное учение Цинцендорфа определялось в первую очередь [курсив мой. – Д.Т.] тем обстоятельством, что он был графом с чисто феодальными по своей сущности воззрениями... Если ее [эмоциональную сторону его религиозности. – Д.Т.] противоположность западноевропейскому рационализму можно объяснить, то прежде всего – устойчивостью патриархальных связей в Восточной Германии» [Вебер, 1990в: 238].

Есть, таким образом, и общие тенденции общественного развития, не связанные с культурой и религией, и их «отражение» в общественном сознании. И «патриархальные связи» существенны для восприятия религиозных догматов, и классовая принадлежность субъекта. Помимо этого на страницах его работ *множественно* демонстрируется наличие и сила влияния независимых от субъекта социальных структур [Вебер, 1990в: 193–194, 197–198, 261; 2017: 162–163, 196, 231, 261, 276, 277, 286, 328, 341]. Но мысль, тем не менее, была направлена на доказательство обратного: в противоречие этим многочисленным фактам Вебер построил принципы своей методологии на активности субъекта. Возможно, возобладало стремление создать во что бы то ни стало альтернативную гегельянско-марксистскому и позитивистскому объективизму методологию. Уж очень настойчиво он повторял, что ищет причинную связь, обратную «материалистической», утверждал, что «религиозные идеи не могут быть просто дедуцированы из экономики», объявлял материалистическое толкование содержания религии ошибочным и заявлял, что религиозные взгляды класса нельзя назвать его «идеологией» или «отражением» его интересов [Вебер, 1990в: 77, 208, 266; 2017: 27].

Заметим, с господствующей в европейской науке формально-логической точки зрения делал он это бездоказательно. Методология «Протестантской этики» построена на силе и многочисленности примеров обнаружения в текстах проповедников этических обоснований коммерческой деятельности на основе их авторской интерпретации. «Выше мы указывали на то, что здесь не будем заниматься вопросами классовой обусловленности религиозных движений (об этом см. мои статьи, посвященные «хозяйственной этике мировых религий»)» [Вебер, 1990в: 265]. Однако, чтобы опровергнуть истмат, этим придется заняться – нужно увидеть взаимосвязь этих двух реальностей – религиозно-духовной и социально-классовой, причем систематическую, если цель – *доказать*, что не экономика порождает дух, а дух порождает экономику. Выявлением единственной и неповторимой каузальной связи этого не достигнуть. Заметим, что «Хозяйственная этика мировых религий» этого тоже не делает. В ней лишь больше учета социальных структур (что является скорее доказательством истматовских тезисов, чем опровержением) и значительно меньше, чем в «Протестантской этике», интерпретации текста. Но итог такой же: избранный в качестве методологического принципа индивидуализм постулируется вопреки многочисленным фактам влияния надиндивидуальных сил и закономерностей.

Поясним нашу позицию. У любого социального явления есть объективная и субъективная стороны. Субъективная связана с активностью человека и характеризуется его свободой, объективную он изменить не в состоянии, и вынужден ей подчиняться¹. В рамках

¹ Сочетание сложное: индивидуальный субъект подвержен воздействию объективного даже на уровне своей физической и психической организации, а объективное на уровне микросоциологии – институты, социальные организации – на макроуровне становится субъектом.

понимающей социологии, описывающей исторический феномен как уникальное явление, Вебер и его последователи логично делают упор на субъективном. Но для познания долгосрочных крупномасштабных процессов этого недостаточно. Как отметил, например, Р. Коллинз в отношении модернизации, Вебер хорош для объяснения части данного процесса, но не всей совокупности его факторов и механизмов [Коллинз, 2015: 358]. А если так, нельзя делать выводы относительно этого и других процессов только на основании веберовского подхода, особенно, если полученная им картина противоречит данным социологии как эмпирической науке.

Даже такой важный принцип веберовской исторической социологии, как «отнесение к ценности», требует учета объективной стороны, так как ценности не порождаются исключительно активностью субъекта, а формируются в системе объективно сложившихся отношений – для конкретного актора они тоже существуют «до его взаимодействия с миром». И тогда важнейший вопрос исторической социологии – о том, почему они меняются, – остается без ответа. Ведь Вебер объявил «материалистический» ответ на него неверным. В то же время, когда в вопросе о значении духовных предпосылок капитализма он обнажил проблему до предельно полного понимания, стало видно, что и его аналитическая цепочка небезупречна: «Генетически отдельные элементы этого образа жизни [ответственности за богатство. – Д.Т.], как и другие компоненты современного капиталистического духа, уходят в средневековье, однако свою действительную этическую основу этот жизненный уклад находит лишь в этике протестантизма. Значение его для развития капитализма очевидно» [Вебер, 1990в: 197]. Главный вопрос в том и состоит, почему этот потенциал был реализован только теперь. Если «компоненты капиталистического духа» существовали давно, почему только сейчас они стали значимыми? Не потому ли, что изменилась система отношений, в частности, количество и значение акторов, осуществляющих новую стратегию удовлетворения потребностей, превысило в данном регионе критическую массу, необходимую для ее нравственной легитимации? И, следовательно, эти отношения, а не религиозная этика, являются причиной победы капиталистической революции в экономике? Но это будет отвергнутый Вебером «материализм», вместо которого он предлагает неверифицируемую научно картину истории, в которой господствует субъект, его ценности и (де-факто) случайность. Это – вторая проблема веберианы.

II

Что касается рационализации, лучше всего отражает этот феномен понятие интериоризации как процедуры превращения внешнего во внутреннее. Н.Н. Зарубина этот термин использует. Если же говорить на языке метафор, ее функцию вернее уподобить не панцирю черепахи, а тому, как растения оплетают корнями и ветвями инородные объекты, приспособляясь к изначально чужому. Она адаптирует сознание к объективно сложившимся внешним структурам, порой даже враждебным культуре, каковыми являются капиталистические отношения для субъекта традиционного общества. И первое, что приходит на ум в результате применения этой метафоры, – гибкость.

Вопрос об устойчивости культурных установок в процессе социального развития спорный, в его истории озвучивались противоположные мнения. Л. фон Мизес писал: «Многие представители этих народов заявляют, что они хотят скопировать только материальную культуру Запада, но даже сделать это постольку, поскольку это не будет противоречить их идеологиям... Они не понимают, что перенимание того, что они уничтожительно называют материальными достижениями Запада, несовместимо с сохранением их традиционных обрядов и привычного образа жизни. Они впадают в иллюзию, что могут позаимствовать технологию Запада и достигнуть более высокого материального уровня жизни без того, чтобы сначала в процессе Kulturkampf избавиться от мировоззрения и нравов, унаследованных ими от предков» [Мизес, 2001: 242]. Д. Лал, напротив, настаивает на способности традиционных обществ усваивать культурные установки Запада, если они идут

по пути капитализма. Объясняет он это, отделяя «материальные ориентиры» народа от его «космологических представлений». Первые являются представлениями об экономике и обеспечении средств существования, вторые связаны с пониманием окружающего мира и места в нем человека. Ученый считает, что в конкретной культуре они не так уж жестко связаны друг с другом. Поэтому «остальной мир может воспринять материальные ориентиры Запада, способствующие возникновению капитализма, не разделяя его космологических представлений... как показывает пример Японии, Китая и Индии, принятие западных материальных ориентиров при подключении к процессу глобализации капитализма не означает отказа от собственных традиционных представлений» [Лал, 2009: 27, 226].

Мы также склоняемся к тезису о гибкости культуры, ее способности меняться под влиянием социальных отношений. Это обусловлено тем, что в ее основе лежит мышление, создающее какие угодно логические и псевдологические цепочки. Здесь применимо веберовское понятие рационализации, но оно же указывает на неправоту его создателя относительно перспектив развития незападных обществ. Такая рационализация, подобно ризоме, может двигаться в каком угодно направлении, а значит, способна примирить сознание с любой реальностью. А если так, Запад не обладает этической монополией на капитализм. Надо лишь идти по этому пути, идеи же для приспособления сознания к данному способу производства и, что немаловажно, для сохранения идентичности в этом болезненном процессе найдутся. И теоретики, и эксперты, непосредственно изучающие культуру, общество и экономику развивающихся стран, не случайно фиксируют идущее вразрез с веберовскими прогнозами: «сегодня викторианские добродетели чаще встретишь у жителей Бомбея и Шанхая, чем на Уолл-стрит или в Голливуде» [Лал, 2009: 238]. «А конфуцианство? Конфуцианство – для души. Главное – дело» [Селищев, Селищев, 2004: 36]. «На самом деле различия в культуре при всей их очевидности, броскости – второстепенны, неглубоки. В конечном счете человеческими коллективами движут одни и те же пружины» [Ларин, 2004: 4]. «Нет ничего доказывающего с абсолютной точностью, что мусульманская религия не дает мусульманскому миру развиваться по пути современного капитализма..., ислам и модернизация не сталкиваются» [Хантингтон, 2003: 111].

III

Итак, культура гибка. Однако гибкость социальных систем, в которых присутствует не только активный человеческий разум, но и объективная реальность, не бесконечна. Чем же ограничена социальная действительность в отличие от того, что думают о ней субъекты? Для ответа на этот вопрос, а также для понимания того, почему метод Вебера не стал «мейнстримом» европейской науки, необходимо обратиться к ее истокам.

Полагаем, ключевые положения, придавшие западному мышлению объективный и рациональный (не в веберовском смысле) характер, были сформулированы в условиях острого познавательного кризиса, порожденного творчеством эллатов. Нас интересуют два положения выдающихся мыслителей, не всегда упоминаемых историками в числе первых, – Парменида и Горгия. Первый сказал, чем бытие отличается от небытия: бытие существует, небытие не существует. Второй дал блестящее доказательство нетождественности бытия и мышления. Они не тождественны, поскольку мы можем помыслить несуществующие объекты. Если бы мысль и бытие были тождественны, мы бы не смогли этого сделать, и наоборот, как только бы мы это сделали, они сразу должны были бы появиться. Но нет ни Химер, ни морских сражений на колесницах. Эти несуществующие объекты, следуя Пармениду, и нужно назвать небытием.

Однако нужно ответить на вопрос: почему их не существует? Не существуют они, потому что есть объективные законы материального мира, которые служат ограничением бытия, – оно существует лишь в границах дозволенного законами.

Перенос этого принципа в социальное познание выводит на проблему вариативности путей развития общества, на химеру «множественности модернов». Как не существует Химер и морских сражений на колесницах, так не существует, например, прогрессивно

развивающихся деспотических в древности или тоталитарных в новейшей истории обществ. Здесь максимально обнажается проблема субъективизма: он перерастает в волюнтаризм, когда действующий или познающий субъект допустит возможность существования «черепахи» каких угодно свойств и размеров, когда человек предположит существование любых социальных систем. Но предложенные нами ветви и корни, какими бы гибкими они ни были, как бы причудливо ни оплетали инородный объект (в «Протестантской этике» Вебер показал глубину и изошренность человеческой мысли в приспособлении религиозного сознания к раннеиндустриальной действительности), не могут двигать социум в произвольном направлении. Они ничего не поделают с препятствиями своему движению – объективными законами общества и природы.

Разумеется, надо признать известную вариативность, но не бесконечную. Вновь обратимся к естественной истории. На первый взгляд может показаться, что в организации живой материи отсутствуют всякие границы возможного – на Земле насчитывается более 8 млн биологических видов. Однако как ни велико это число, оно все же конечно – нет ни кентавров, ни летающих слонов. Наше воображение может создать бесконечное число фантастических организмов, но естественные законы наложат запрет на их существование. Поэтому естественные науки демонстрируют не только разнообразие материального мира, но и его границы.

Настолько ли иные социальные системы, что к ним невозможно применить методологические принципы естественных наук? Да и «системы» ли они тогда вообще? Отрицание закона как объективной упорядоченности феномена, не важно, естественного или социального, делает научное познание этого феномена невозможным. Это блестяще отметил Уайтхед: «Никакое знание или работающий метод не были бы возможны, если бы природа вещей не содержала в себе некоторую однородность. Без закономерности эта природа представляла бы собой лишь хаос разрозненных явлений, не имеющий ничего общего с другим таким же хаосом ни в прошлом, ни в будущем, ни в настоящем» [Уайтхед, 1990: 506].

Поэтому, хотя на планете сложилось много разных обществ, путь в современность оказался относительно безальтернативным. Например, не удастся создать полноценное современное общество, минуя капитализм, а эффективную экономику – без той или иной степени демократизации или хотя бы либерализации экономической деятельности². А значит, социальная история это не «безбрежный океан возможностей», а довольно узкие коридоры, твердые стенки которых образованы объективными законами общественного развития. Почти забытая (но без влияния веберiana) цель науки по имени социология – выявление этих законов. Н.Н. Зарубина верно констатирует отношение к ним Вебера: вслед за неокантианцами он признавал открытие законов целью естественных наук, но не гуманитарных и социальных [Зарубина, 2021: 9]. Однако именно это обстоятельство не позволяет данной части веберовского наследия стать мейнстримом социологии. И современному социологу придется выбирать между понимающей социологией и номотетической, поскольку наличное нужно изучать не только как возможное, но и как необходимое.

Когда же исследователи констатируют, что отрицание Вебером универсальных законов делает мировую историю непредсказуемой – «в ней нет ничего единообразного, предопределенного и неизбежного» [Зарубина, 2020: 4], это верно по отношению к понимающей социологии, но верно ли по факту? «Известные черты неустойчивости истории

² Не сказать, что без устойчивой демократии, но чтобы хоть как-то контролировать элиты и обеспечивать вертикальную мобильность, некоторая демократизация необходима. Ответим на возможные возражения в связи с «китайской моделью»: нынешний китайский «эксперимент» (капитализм без демократии) не завершен. Хотя экономический взлет налицо, 40 лет по историческим меркам – немного. Способна ли будет система интенсивного роста поддерживать себя в следующих поколениях без современного механизма смены элиты – открытый вопрос, особенно на фоне последних тенденций в политике КНР. Возможно, мы станем свидетелями прекращения модернизационного процесса и возвращения Китая на круг циклической динамики.

с ее ветвящимися паттернами и переломными моментами отнюдь не доказывают, что ее теоретическое объяснение невозможно» [Коллинз, 2015: 400]. Не противоречит этому и наличие в истории непреднамеренных последствий поступков людей. Да, «программа этической реформы никогда не стояла в центре внимания реформаторов», а исторические результаты Реформации были «непредвиденными и даже нежелательными» для них [Вебер, 1990в: 105]. Но непреднамеренность причинно-следственной связи не означает ни ее отсутствия, ни отсутствия ее закономерности.

Наличие и значимость объективных законов хорошо показывают «социалистические эксперименты». Волюнтаризм «большого скачка» и «битвы за сталь» в маоистском Китае споткнулся даже о технологические законы – если на некотором промышленном оборудовании за единицу времени можно произвести *n* количества продукции, никакие идеи не превратят его в *2n*, а тем более – в *6n*. Так же с социальными законами – ликвидация личной заинтересованности снижает экономическую активность, о чем красноречиво поведал один из лидеров КПК, комментируя результаты коллективизации: «Крестьяне побросали орудия труда и принялись греть зады на солнышке»³. Стоящие за этой фразой кошмарные гуманитарные последствия показывают, чем может обернуться игнорирование объективного в обществе. Поэтому совершенно верно замечено – «есть правильные и неправильные методы управления экономикой» [Инглегарт, 1999: 271], правильные и неправильные политические решения. Хотя и не методом Вебера, они рефлексировались. В противном случае ни социология, ни экономика, ни другие науки, выявляющие общее в поведении людей при всех культурных и индивидуальных различиях, никогда бы не существовали.

IV

Если так, веберовская рационализация, хотя и двигается в разных направлениях, может больше или меньше соответствовать действительности. А значит, культуры можно разместить по шкале *не-веберовской* рациональности. Выявление условий, от которых зависит степень объективной рациональности веберовской рационализации, – важная задача. Но чтобы хотя бы начать ее выполнять, необходимо освободиться от другого «идола» веберовской культуры, касающегося процедуры «отнесения к ценности»: утверждения равнозначности для исследователя культурных картин мира [Вебер, 1990а].

Этот принцип Вебер переносит из социальной онтологии в методологию. Однако если в социальной реальности действительно «никакое научное мышление не в состоянии найти основания для предпочтения одной группы ценностей другой, а каждая картина мира является самодостаточной» [Зарубина, 2020: 7], то для познания это не так. Наука так, как она сложилась на Западе, это, прежде всего, измерение, число, на основании которого делается вывод относительного изучаемой действительности. Если невозможно определить, что «выше» – протестантская аскеза или индуистский мистицизм [там же: 7], это либо не наука вообще, либо наука, но в специфическом неокантианском ее понимании, построившем непреодолимую стену между природой и духом.

Важно, что ученые преодолевают этот «методологический мультикультурализм». «Если целью является полное понимание системы ценностей, отличающейся от собственной, этноцентризм может исказить процесс поиска и конечные выводы. Но что, если задача состоит в том, чтобы оценить степень способности культуры к продвижению к демократии, социальной справедливости и ликвидации бедности? В этом случае культурный релятивизм становится гигантским препятствием» [Харрисон, 2016: 15]. Заметим, Вебер и сам выяснял, «что выше», когда искал необъективистский ответ на вопрос, почему европейская «рационализация» стала универсальной [Вебер, 1990б: 55]. Исследование, представленное в «Протестантской этике», демонстрирует противоречие: настаивая на

³Цит. по: [Лал, 2009: 246].

ошибочности сопоставления разных картин мира с целью определения «лучшей», его автор ищет причины феноменального развития Европы. Но это можно сделать только на основе сопоставления систем ценностей по общим параметрам, в данном случае – их влияния на интенсивность экономической деятельности. В «Хозяйственной этике мировых религий» он столкнулся с этим вплотную, что и привело к созданию «типологии и социологии рационализма». Эта противоречивая и, прямо скажем, невыполнимая посредством идиографического метода задача – сравнение разных форм рационализации по шкале объективной рациональности – воплотилась в выделении им направлений и уровней религиозного неприятия мира [Вебер, 2017: 400–401].

Это хорошо показывает, что культурный релятивизм, будучи перенесенным в социологию, становится социальным релятивизмом, не позволяющим ни поставить, ни решить научную проблему о *причинах* некоего события или процесса. Разумеется, необходимо описание наличных социальных образований как уникальных явлений, однако нужна и социология, оценивающая их на основе универсальных сравнений. Хотя каждый из типов обладает собственными направлениями развития, пишет Н.Н. Зарубина, исследователи Вебера постоянно ставят вопрос об их иерархическом соподчинении [Зарубина, 2020: 6]. И правильно: они не желают останавливаться на «понимании», они хотят общих выводов, хотят законов.

V

Есть проблемы с научной верификацией «понимания». У Вебера, пишет Н.Н. Зарубина, общество и история – «результат сплетения множества уникальных явлений, и задачи его познания могут быть решены лишь при выявлении “значимых связей проблем”, а не “фактических связей вещей”. То есть объект исследования не тождествен эмпирической данности. В этом принципиальное отличие веберовской методологии от позитивистов» [Зарубина, 2021: 6–7].

Верно, объект исследования не тождествен эмпирической данности, как мышление не тождественно сущему. Но в том и состоит парадокс познания, что при данной установке субъекта оно невозможно. Оказывается, *не совсем* соответствующая действительности установка на тождество эмпирической данности объекту – необходимое условие науки. Мы понимаем, что это не так, однако продолжаем действовать соответствующим образом: в мире возможно многое, но ученый исходит из того, что есть, иначе он потеряет связь с реальностью. Это обеспечивает дисциплину мышления – нельзя утвердительно говорить о существовании того, чего нет в фактах и на что не указывает логика (во втором случае можно только предполагать).

Что будет, если нарушить это правило? На практике это означает, что к эмпирической данности ученый добавляет некое знание, которого нет в опыте и которое якобы создает более верную картину. Но откуда это знание берется? Его источник – произвол. «Исследователь сам выделяет значимые связи из бесконечного многообразия эмпирической реальности, и делает это, руководствуясь надличностными смыслами, представляющими *наибольшую значимость* в конкретном обществе в конкретный момент времени», а «выбор *наиболее существенной* [курсив мой. – Д.Т.] каузальной связи... представляет проблему для исследователя» [Зарубина, 2021: 7, 9]. Именно так социолог-веберианец познает историю, а «светом», «отбрасываемым на постоянно меняющуюся связь хаотического потока событий», является для него «отнесение к ценности» [там же: 7].

Вебер и его последователи как бы заявляют: перед тем, как изучать объективные результаты деятельности субъекта, надо узнать, к чему он стремился, во что верил и т.п. А о том, во что верил и к чему стремился исследуемый Вебером субъект, ему говорят тексты протестантских проповедников. Однако эти тексты тоже не являются конечной причиной изучаемого явления, потому что принцип «объект исследования не тождествен эмпирической данности» работает и *в эту сторону*: сами по себе тексты проповедников

говорят об обществе далеко не все. Они не случайно возникли в определенное время в определенном месте. Их появление и рост влияния излагаемых в них идей – также результат некоторых процессов. И то, что Вебер выбрал в качестве имеющего «наибольшую значимость» и посчитал «наиболее существенной связью», требует доказательств, равно как и то, что он призвал запомнить «раз навсегда: спасение души, и только оно, было основной целью их жизни и деятельности» [Вебер, 1990: 105]. Слово «наиболее» предполагает шкалу независимой оценки, но субъективизму и методологическому индивидуализму, принципиально сторонящимся обобщений, это недоступно. Они не в состоянии доказать, что идея спасения души посредством мирских дел была исторически более значимой, чем необходимость систематической коммерческой деятельности в тех условиях, в каких оказались в эпоху средневековья европейские бюргеры. Эти люди спасали не только душу, но и тело. Как бы они ни презирали материальные потребности, они соединили свои духовные воззрения со способом производства – в противном случае тезисы Вебера были бы лишены смысла.

Отсюда видна опасность принципа «объект исследования не тождественен эмпирической данности». Не беда, если добавленный «свет» соответствует действительности, а если нет? В юриспруденции (очень близкой науке сфере, особенно науке о свершившемся – истории) это подобно практике, при которой возможность совершения преступления подозреваемым является основанием для следственных действий в отношении его. В процессе расследования это оправдано, так как важен результат – поимка преступника. Но доказательством вины это не является. Вот чем отличается такая интерпретационная история или понимающая социология от социологии фактов – они соотносятся как версия следователя и решение суда. Строя версию, следователь по-своему интерпретирует факты, произвольно описывает поведение подозреваемого, добавляя от себя то, чего нет в фактах, например его мысли и намерения. Но суд принимает во внимание только факты. Поэтому, когда многочисленные ученые, опираясь на факты, опровергают Вебера, к ним стоит прислушаться. Особенно это касается данных экономики, внутри которой остается мало места для фантазии ученого. Не случайно больше всего возражений тезис Вебера о значении культуры и религии в развитии капитализма вызывает у историков-экономистов. И от них нельзя отмахнуться, назвав, в чем состоит привлекательность его теории «вопреки возможным эмпирическим неточностям и противоречиям» [Зарубина, 2020: 9].

Другая проблема понятия рационализации – чрезвычайно широкая его трактовка. Его понимание как логической или телеологической последовательности какой-либо интеллектуально-теоретической или практически-этической позиции [там же: 5] слишком широко для того, чтобы считать его научным. Н.Н. Зарубина и сама отмечает, что «при такой широкой сфере применения понятие может формулироваться лишь предельно абстрактно» [там же]. Будучи сопряженным с индифферентностью направлений рационализации как принципиальной исследовательской установкой, это чрезвычайно затрудняет его применение. Науке нужна локализация, без которой проверяемая рефлексия невозможна. Если рационализация – универсальное свойство человека, проявляющееся бессистемно, если это – любое упорядочивание действительности в соответствии со своими убеждениями, она ничего для познания не дает. Ее нельзя обобщить, из этого обобщения нельзя выявить законы, она становится марксистской «диалектикой общественного развития», которая была везде и нигде одновременно.

Может показаться, что Вебер, создав типологию рационализаций – уровней и направлений религиозного неприятия мира – опровергает сказанное. Это было бы так, если бы он и его последователи не объявили способ рационализации *первичным отличием* одного общества от другого. Исторической социологии важно выяснить, почему у того или иного социума, группы или актора сложилась картина мира, способствующая или не способствующая экономическому или техническому прогрессу. Но утверждение, что рационализация «не является результатом воздействия какого-либо другого, первичного по отношению к ней, фактора» [там же], встает здесь непреодолимой стеной, поскольку

превращает ее в «субстанцию», глубже которой в причинно-следственных связях ничего нет. Это настолько серьезно, что требует более фундаментального обоснования, чем постулированная позиция одного ученого, пусть и очень авторитетного. Что же касается трудов самого Вебера, многочисленные отсылки в них к социальным структурам и надындивидуальным силам при объяснении особенностей рационализации у представителей разных социальных групп указывают на то, что различия в направлениях и типах религиозного неприятия ими мира не являются первичными. А значит, они не являются и конечными причинами различий в темпах развития данных обществ.

Заключение. Оценка наследия М. Вебера в современной социологии напрямую вытекает из позиции относительного того, какой ей быть в XXI в.: продолжать ли ей двигаться в тренде генерализирующей науки или уйти в сторону «понимания» общества как индивидуального явления. Для современной российской социологии это актуально, но особенно важно – для развивающейся исторической социологии. Будет ли она ограничиваться предложением выявленных умозрительно «исторических концепций» или займется построением моделей, основанных на математической обработке данных?

(Продолжение в № 2, 2022 г.)

СПИСОК ЛИТЕРАТУРЫ

- Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990а. С. 345–415.
- Вебер М. Предварительные замечания // Вебер М. Избранные произведения. М.: Прогресс, 1990б. С. 44–59.
- Вебер М. Протестантская этика и дух капитализма // Вебер М. Избранные произведения: М.: Прогресс, 1990в. С. 61–272.
- Вебер М. Хозяйственная этика мировых религий: Опыт сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. СПб.: Владимир Даль, 2017.
- Гудков Л.Д. Абортивная модернизация. М.: РОССПЭН, 2011.
- Зарубина Н.Н. Актуализация методологического наследия М. Вебера в поисках ответов на вызовы современной социологии // Социологические исследования. 2021. № 4. С. 3–14. DOI: 10.31857/S013216250013143-0.
- Зарубина Н.Н. Теория рационализации Макса Вебера как методология понимания современных социокультурных процессов // Социологические исследования. 2020. № 6. С. 3–15. DOI: 10.31857/S013216250009355-3.
- Инглегарт Р. Модернизация и постмодернизация // Новая постиндустриальная волна на Западе: Антология. М.: Academia, 1999. С. 261–291.
- Коллинз Р. Макроистория: очерки социологии большой длительности / Пер. с англ. Н.С. Розова. М.: УРСС: ЛЕНАНД, 2015.
- Лал Д. Возвращение «невидимой руки»: Актуальность классического либерализма в XXI веке / Пер. с англ. М.: Новое изд-во, 2009.
- Ларин А.Г. Президент, или Демократия с тайваньской спецификой. М.: Муравей, 2004.
- Мизес Л. фон. Теория и история: Интерпретация социально-экономической эволюции / Пер. с англ. М.: ЮНИТИ-ДАНА, 2001.
- Селищев А.С., Селищев Н.А. Китайская экономика в XXI веке. СПб.: Питер, 2004.
- Уайтхед А. Избранные работы по философии. М.: Прогресс, 1990.
- Хантингтон С. Столкновение цивилизаций. М.: АСТ, 2003.
- Харрисон Л. Евреи, конфуцианцы и протестанты: культурный капитал и конец мультикультурализма / Пер. с англ. Ю. Кузнецова. М.: Мысль, 2016.
- Bhaskar R. The Possibility of Naturalism: A Philosophical Critique of the Contemporary Human Sciences. New Jersey: Humanities Press, 1979.

Статья поступила: 30.09.21. Принята к публикации: 10.11.21.

CAPITALISM AND THE WEBERIANA IN RUSSIA: REVISITING THE POSSIBILITIES OF UNDERSTANDING SOCIOLOGY. Part 1. A CRITIQUE OF THE WEBERIANA

TRUBITSYN D.V.

Transbaikalian State University, Russia

Dmitry V. TRUBITSYN, Dr. Sci. (Philos.), Prof., Transbaikalian State University, Chita, Russia (dvtrubitsyn@yandex.ru).

Abstract. The article critically analyzes the part of Weber's heritage concerning the procedure of "referring to value" and the concept of rationalization. The subject of research are his works "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism" and "The Economic Ethics of World Religions", as well as the works of N.N. Zarubina who suggests to apply the principles and the method of "understanding sociology" to studying contemporary social phenomena and to resolving methodological problems of sociology.

Subjectivism that neglects the objective content of social processes, as well as the dismissal of the idea of revealing the laws of history are regarded as the main flaws of Weber's method. The article criticizes methodological principle of cultural relativism and the thesis of the primacy and priority of rationalization that completely undermine the main goal of historical sociology – revealing causes and factors of phenomena and processes. Since understanding sociology offers a view on history that cannot be scientifically verified (dominated by subjective values and randomness), studies of large-scale historical processes based on it face significant problems. It is impossible to draw conclusions on them solely using Weber's approach, especially when his view contradicts the data of positive sociology and economic history.

Keywords: methodology, understanding sociology, Protestant ethics, culture, modernization.

REFERENCES

- Collins R. (2015) *Macrohistory: Essays in Sociology of the Long Run*. Transl. from Eng.; afterword by N.S. Rozov. Moscow: URSS: LENAND. (In Russ.)
- Gudkov L.D. (2011) *Abortive Modernization*. Moscow: ROSSPEN.
- Harrison L. (2016) *Jews, Confucians, and Protestants: Cultural Capital and the End of Multiculturalism*. Moscow: Mysl'. (In Russ.)
- Huntington S. (2003) *The Clash of Civilizations and the Remaking of World Order*. Moscow: AST. (In Russ.)
- Inglehart R. (1999) Modernization and Postmodernization. In: Inozemcev V.L. (ed.) *The New Postindustrial Wave in the West: Anthology*. Moscow: Academia: 261–291. (In Russ.)
- Lal D. (2009). *Reviving the Invisible Hand: The Case for Classical Liberalism in the Twenty-first Century*. Moscow: Novoye izd-vo. (In Russ.)
- Larin A.G. (2004) *The President, or Democracy with Taiwan Specifics*. Moscow: Muravey. (In Russ.)
- Mises L., von. *Theory and History: An Interpretation of Social and Economic Evolution*. Transl. from Eng. Moscow: UNITY-DANA. (In Russ.)
- Selishchev A.S., Selishchev N.A. (2004) *Chinese Economy in the 21st Century*. St. Petersburg: Piter. (In Russ.)
- Weber M. (1990a) Objectivity of Social Science and Social Policy. In: Weber M. *Selected Works*. Moscow: Progress: 345–415. (In Russ.)
- Weber M. (1990b) Preliminary Remarks. In: Weber M. *Selected Works*. Moscow: Progress: 44–59. (In Russ.)
- Weber M. (1990c) The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. In: Weber M. *Selected Works*. Moscow: Progress: 61–272. (In Russ.)
- Weber M. (2017) *The Economic Ethics of World Religions: Comparative Sociology of Religion*. Confucianism and Taoism. St. Petersburg: Vladimir Dal'. (In Russ.)
- Whitehead A. (1990) *Selected Philosophical Works*. Moscow: Progress. (In Russ.)
- Zarubina N.N. (2020) The Theory of Rationalization of Max Weber as a Methodology for Understanding Modern Sociocultural Processes. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. No. 6: 3–15. DOI: 10.31857/S013216250009355-3. (In Russ.)
- Zarubina N.N. (2021) Updating the Methodological Heritage of M. Weber in Search for Answers to the Challenges of Modern Sociology. *Sotsiologicheskie issledovaniya* [Sociological Studies]. No. 4: 3–14. DOI: 10.31857/S013216250013143-0. (In Russ.)

Received: 30.09.21. Accepted: 10.11.21.