

ПАВЕЛ КУТУЕВ,

кандидат социологических наук, старший преподаватель кафедры социологии Национального университета “Киево-Могилянская Академия”

Избирательное сродство в социологии Макса Вебера

Abstract

Although being central to the understanding Weber’s idea of interpretative social sciences, the notion of elective affinity is conspicuously absent from sociological theory debates, especially in Ukraine. This paper offers a systematic account of “elective affinity” in Weber’s corpus. The essay traces the history of the term from chemistry through philosophy and literature to Weber’s sociology drawing upon Weber’s sporadic and unsystematic usage and application of “elective affinity” in “Economy and Society” as well as his studies on sociology of religion and domination. The article is seeking to demonstrate that the concept of elective affinity enabled Weber to appreciate the autonomous nature of societal spheres and develop his theorizing against the backdrop of modern sociology. Contrary to the assumptions of historical materialism, Weber held that economic determination of social action is ambiguous since the forms of social action follow “laws of their own”. Thus, according to Weber, the social scientist can generalize about the degree of elective affinity between concrete structures of social action and concrete forms of economic organization. In other words, the scholar can only state whether the phenomena in question are “adequate” or “inadequate” in relation to one another.

Естественное право, политика, мораль, эстетика, сколь ни прекрасны они в теории, очень мало приложимы к действительности, к жизни и художественному творению. Не в том ли здесь причина, что философ всегда исходит из законов и рациональных принципов, а природа — всегда из слепых сил и действия?

Ф.Шиллер

Мы знаем достаточно много... Наше незнание безгранично, и это нас отрезвляет.

К.Поппер

Отголоски веберовского ренессанса докатились наконец и до нашей страны, и внимание отечественного научного сообщества социологов начало перемещаться с К.Маркса (который, правда, так и не успел стать предметом научного анализа в стране, полагавшей, что воплощает его идеи) на двух других фундаторов современной социальной теории — М.Вебера и Э.Дюркгейма. При этом обращение к веберовскому наследию диктуется не только и не столько потребностью в осмыслении его концептуальных схем, а главным образом их созвучностью с нашими сегодняшними проблемами. Действительно, харизматическое господство и плебисцитарная демократия, бюрократия и этические мотиваторы европейского капитализма — все эти концепты, на первый взгляд, являются как нельзя более актуальными и практически значимыми для политически злободневно ориентированного дискурса наших обществоведов.

Среди исследователей и даже публицистов становится популярным употребление веберовской терминологии, нередко без уяснения ее смыслового содержания, и каждый ученый-обществовед, обозревая веберовские наработки, создает свой образ этого мыслителя в зависимости от собственных узкопрофессиональных задач. Так, для одних ученых Вебер — социолог, чья теория детерминирована политикой (как реальными процессами, так и дискурсами о них) [см.: 1], другие убеждены, что Вебер — это укорененный в неокантианской философской традиции аналитик процессов рационализации как господствующей тенденции истории человеческой культуры [см., напр.: 2, 3]. Но возможно ли в принципе выработать универсальное представление о Вебере и не будет ли любой исследователь, увлеченный такой задачей, неизбежно конструировать веберовский “идеальный тип”, который, как и полагается этому интеллектуальному образованию, не имеет коррелята в реальности, однако интерпретируется как ее зеркальное отражение? Пожалуй, к Веберу в наиболее полной мере применима высказанная М.К.Мамардашвили оценка И.Канта, философа, чье влияние на веберовскую социологию и “наукоучение” вряд ли можно преувеличить (“социология в границах чистого разума” — такая трактовка Вебера превратилась в клише в работах социологов): “...Кант принадлежит к числу тех философов, у которых нет системы. Нет системы у Канта, нет какого-то выделенного им конкретного явления. Ну, скажем, у Гегеля было такое явление, обозначенное им понятием “мировой дух”, или у Шеллинга — “художественный гений”. Такое явление, в свете которого объединяется, выводится все другое, подвергается в свете этого явления вторичной интерпретации и объединяется в то, что называется системой, то есть в нечто, что выводимо из некоторого принципа, положенного в основание системы. Вспомните Канта и назовите такое явление, которым бы он пользовался как универсальным ключом для объяснения и одновременно для построения системы. Нет такого явления. Поэтому нет и системы” [4, с.199]. Согласившись с подобным утверждением, закономерно отказаться от холистских интерпретаций веберовской социологии и заняться изучением ее отдельных сторон.

Но этим не исчерпываются опасности, с которыми может столкнуться исследователь, пытающийся использовать веберовские построения в размышлениях о проблемах постсоциалистического общества. Хотя мы и пользуемся формально одним и тем же языком, термины которого почерпнуты из европейской традиции, “но у нас те же слова лишены объекта... Никогда не удастся достичь понимания советской реальности путем прямой транспозиции, путем непосредственного расширительного применения европейской терминологии” [5, с.21].

Однако мы не ограничимся критической рефлексией и предпримем попытку продемонстрировать позитивный пример реконструкции одного из компонентов веберовского взгляда на социум, избрав в качестве объекта реконструкции понятие избирательного сродства, смысл которого остается имплицитным и неартикулированным даже для социологов. Используя это понятие, мы, по мнению Ю.Н.Давыдова, получаем возможность преодолеть ведущую к вульгарному социологизму дихотомию “базисно-надстроечного подхода” к рассмотрению культуры, при котором явления духовного порядка оказываются “эпифеноменальными” — чистыми “отражениями” исторически меняющейся действительности, не имеющими собственных корней в бытии, а духовная культура — чем-то иллюзорным, фиктивным.

Избирательное сродство, существующее между явлениями духовного и материального порядка, означает, что ни первые не представляют собой отражение вторых, ни вторые — отражение первых; как те, так и другие — одинаково значимые факторы социокультурной действительности.

Создавая неповторимо индивидуальные констелляции, они обнаруживают изначальное родство, внутреннее тяготение друг к другу, свою взаимную сопряженность, в рамках которой являются одинаково значимыми моментами, предстающие в нерасторжимом единстве. Но прежде чем продолжить содержательный анализ избирательного сродства, мы предпримем исторический обзор с целью выяснения этимологии этого термина, а также возможных контекстов его употребления (тем более, что сам Вебер нигде не дает ему определения).

Впервые термин “сродство” — более старая часть выражения “избирательное сродство” — появился в одном из трудов Альберта Великого, опубликованном в XVI веке. В XVII веке уже немецкий химик Глауберг обсуждает тот факт, что “тело не имеет вышеупомянутой предрасположенности для соединения с каждым другим”, что привело к разнообразным попыткам упорядочить элементы согласно их различающимся предрасположенностям к соединению друг с другом. В 1718 году французский химик Э.Ф.Жофрой выдвинул в качестве закона следующее положение: “всегда, когда две субстанции, которые обладают предрасположенностью к соединению друг с другом, соединяются друг с другом и появляется третья, обладающая большим сродством с одной из них, она соединяется с ней и исключает другую”.

Своей вершиной эта теория достигла в 1775 году в работе Т. Бергмана “De attractionibus electivus”. В 1779 году Вейгель перевел бергмановский термин *attraction electiva* как *избирательное сродство*.

Известно, что Гете, который со страстью занимался естественнонаучными опытами, восхищался открытием Бергманом избирательного срод-

дства и расценивал его как использование моральных символов в естествознании. По этой причине Гете называет так свой роман, вышедший в свет в 1809 году, и даже вкладывает в уста одного из персонажей романа — капитана — определение избирательного сродства, почти дословно повторяющее бергмановское: “Представьте себе некое А, которое так тесно связано с Б, что оторвать его не в состоянии многие средства, даже применение силы; представьте себе некое В, которое в точно таком же отношении находится к Г; теперь приведите обе пары в соприкосновение: А устремится к Г, В устремится к Б...” [6, с. 252], а поэтому “мы считаем себя вправе назвать это явление “избирательным сродством”, ибо в самом деле похоже на то, что одному сочетанию отдано предпочтение перед другим, что одно сознательно выбрано вместо другого” [6, с. 250]. Эта метафора, заимствованная из химии, позволяет глубже прочувствовать историю любви, естественного влечения друг к другу Эдуарда и Оттилии, капитана и Шарлотты, — влечения, вступившего в столкновение с требованиями морального долга.

Впрочем, даже в эпоху своего расцвета, в конце XVIII века, химическая теория избирательного сродства подвергалась жестокой критике. Наиболее весомыми были высказывания Ж.Бюффона по адресу химиков; он полагал, что последние “допускают ровно столько маленьких закончиков сродства, сколько имеется специфических случаев ассоциации и диссоциации”. Кроме того, над химиками в качестве недостижимого идеала довлела идея механики Ньютона, чья математическая необходимость не знала потребности в “маленьких закончиках”.

И.Кант, который, по словам А.Уайтхеда, был пропитан учением Ньютона, естественно, оценивал химию не очень высоко, поскольку “в любом частном учении о природе можно найти науки, в собственном смысле, лишь столько, сколько имеется в нем математики” [7, с. 58]. Отсюда следовал вывод, что “химия сможет быть только систематическим искусством или экспериментальным учением, но никогда не будет наукой в собственном смысле, поскольку принципы ее эмпиричны и никак не могут быть изображены а priori в созерцании...” [7, с. 59]. Однако подобная оценка химии позволила Канту использовать ее как аналогию в “Критике практического разума”, когда он призывал идти путем математической обработки элементов и сил механического движения: “Мы имеем под рукой примеры разума, строящего моральные суждения. Расчленив их на первоначальные понятия, а за неимением математики в неоднократных попытках испытать на обыденном человеческом рассудке метод, подобный химическому, предписывающий отделить эмпирическое от рационального, что может в них находиться, — этим можно сделать и то и другое чистым и с достоверностью обозначить то, что каждое из них может выполнить само по себе...” [8, с. 501]. С этим пассажем перекликаются слова героя романа Гете — Эдуарда — который именуется химией “искусством разъединять”. Кроме этого, Кант употреблял понятие сродства в “Критике чистого разума” и в “Антропологии”. В своем основополагающем философском трактате Кант определяет сродство как правило разума или максиму, а, как известно, таковыми являются идеи разума, устанавливающие цель и задачу научного познания, а именно — его систематичность. Таким образом, закон сродства всех понятий требует “непрерывного перехода от одного вида ко всякому

другому виду путем постепенного нарастания различий” [9, с. 562]. С точки зрения Канта, при отсутствии такого рода непрерывности в шкале понятий, в нашем познании не было бы ни систематического порядка, ни единства. Куно Фишер следующим образом разъясняет кантовский взгляд на эту проблему: “Если бы такое (кантовское. — П.К.) мирозерцание было догматическим, если бы система наших понятий и познаний была бы вместе с тем и системой вещей, или объективным устройством мира, то мир состоял бы из такой непрерывной системы вещей, завершающейся в Боге, как в своем высшем и абсолютном единстве... Но этот способ рассмотрения исключительно критический: это не система вещей, а лишь система нашего познания; способ этот вполне субъективен, но поэтому еще не произволен, а составляет необходимую максиму, регулятивный принцип нашего знания, каковое всегда остается эмпиричным и потому никогда не отвечает вполне своей идее, никогда не достигает ее всецело, но в качестве познания (эмпирического) необходимо должен иметь перед собой эту цель и постоянно руководствоваться ею” [10, с. 576].

В “Антропологии” сродство трактовалось Кантом как один из видов чувственной способности к творчеству и предлагалось такое определение этого термина: “Под сродством я понимаю соединение, исходящее из происхождения многообразного от одного и того же основания... Мыслит ли человек молча или делится своими мыслями, всегда должна быть одна тема, на которую нанизывается многообразие, стало быть, при этом должен действовать и рассудок; однако игра воображения следует здесь законам чувственности, которая дает для этого материал, и ассоциация его происходит без осознания правил, но сообразно с ними и, тем самым, с рассудком, хотя и не как исходящая из рассудка.

Слово сродство (*affinitas*) напоминает здесь заимствованное из химии аналогичное этой рассудочной связи взаимодействие двух специфически различных физических, глубоко воздействующих друг на друга и стремящихся к единству веществ, когда это соединение производит нечто третье, обладающее свойствами, которые могут возникнуть только благодаря соединению этих двух разнородных веществ” [11, с. 413].

Благодаря Канту это понятие вошло и сохранилось в философском лексиконе, что подтверждается словарями Круга и Меллина (последний, называя “логическим, или аналитическим сродством именно то свойство понятий, что они имеют общие черты с другими понятиями”, также применяет аналогии, заимствованные из химии).

Г.Риккерт, разрабатывая логику построения научных типологий, использует понятие “внутреннее сродство” в своих трудах “Учение об определении” и “Границы естественнонаучного образования понятий”. Для Риккерта логический идеал знания состоял в построении законченной системы суждений, субъекты и предикаты которых являются постоянными, а поэтому определенными понятиями. Благодаря этому мы можем сравнить содержание нашего знания с паутиной, узлами которой являются понятия, связанные между собой ее нитями. В том случае, когда у двух или более терминов имеется общий предикат, они становятся “адекватными” друг другу, и, по словам Риккерта, между ними устанавливается отношение внутреннего сродства.

Таким образом, включение в веберовский дискурс через Риккерта понятия внутреннего сродства, проанализированного К.Фишером (Вебер слушал его лекции в 1892 году) кантовского понятия сродства вместе с избирательным сродством, знакомым немецкому классику социальной теории по роману Гете и трудам Коппа и Оствальда, посвященным истории химии, приводит к следующей интерпретации социального действия: это поведение человека, *если и в той мере, в какой* действующий индивид связывает с ним субъективный смысл. Безусловно, “действующий индивид лишь неопределенно “ощущает” этот смысл, а отнюдь не знает его, “ясно его себе не представляет”; в своем поведении он в большинстве случаев руководствуется инстинктом или привычкой... В реальной действительности подлинно эффективное, то есть полностью осознанное и ясное по своему смыслу, поведение — всегда лишь пограничный случай” [12, с. 624]. И все же можно полагать, как пишет Вебер, что “мы повсюду обнаруживаем градуированно увеличивающиеся фрагменты основанного на согласии объединения в общность борющихся сторон” [12, с. 535].

Естественно, мы не можем ограничиться “логико-лингвистической” интерпретацией избирательного сродства (хотя повод для нее дает и сам Вебер). Согласившись с подобной интерпретацией, которая безмерно усиливает неокантианскую компоненту веберовского мышления, мы, по словам А.Ф.Филипова, отсекаем всякую природную, объективную данность помимо той, что положена в смысле слов, и “тогда действующий человек становится вообще ненужным” [13, с. 190]. Такое понимание Вебера по меньшей мере неадекватно, ибо, несмотря на свою близость с неокантианством, он был тесно связан с философией самого Канта (о чем свидетельствует хотя бы концепция идеальных типов) и так же, как основатель критической философии, который резюмировал главные проблемы своей метафизики в вопросе “что такое человек?”, искал решение проблемы “какой тип личности имеет шансы выжить в современном (капиталистическом) космосе?”. И ответ может быть найден только в исследовании исторической действительности, комплексы связей которой мы объединяем в одном понятии под углом зрения их культурного значения.

Таким образом, мы видим, что понятие избирательного сродства позволяет эксплицировать веберовскую идею истории (при этом термин “идея” должен рассматриваться в кантовской традиции и пониматься как регулятивный принцип разума, указывающий границу или цель, к которой должен стремиться — но никогда не сможет достигнуть — опыт); оно также указывает направление, в котором можно искать ответ на другой кантовский вопрос, переформулированный применительно к социологии: “Как возможна социальная наука?”. Избирательное сродство, не отрицая каузальности в социологии, в то же время позволяет выработать новый подход к решению проблемы причинности, противостоящий как идеалистической, так и марксистской альтернативам, общим для которых есть анализ социальных феноменов с заранее определенной позиции (казалось бы, подобный упрек можно адресовать и кантовскому априоризму, но не следует забывать тот факт, что нашему познанию доступен лишь мир эмпирических феноменов, а вещи сами по себе могут только мыслиться разумом). Пожалуй, наиболее полно характеризует концептуальное содержание “избирательного сродства” и его место в веберовском дискурсе следующий

пассаж из “Хозяйства и общества” (я приведу данное рассуждение полностью, поскольку это, похоже, единственное расширенное обсуждение “избирательного сродства” в трудах Вебера): “Как мы уже упомянули, группы, которые не детерминированы в той или иной степени экономически, встречаются исключительно редко. Однако степень этого влияния широко варьирует, и кроме того, экономическая детерминация социального действия, в противоположность утверждениям так называемого исторического материализма, всегда неоднозначна. Феномены, которые должны трактоваться как постоянные в экономическом анализе, с социологической точки зрения, очень часто отнюдь не исключают значительных структурных вариаций... Даже утверждение, что социальные структуры и экономика связаны “функционально”, является определенным искажением. Подобное утверждение невозможно обосновать как историческое обобщение, если предполагается несомненная взаимозависимость. Как мы всякий раз убеждаемся, формы социального действия следуют “своим внутренним законам”; кроме этого, в каждом определенном случае, они могут также детерминироваться причинами иными, нежели экономика. Но вместе с тем, экономические причины имеют тенденцию становиться каузально важными, часто решающими, почти для всех социальных групп, по крайней мере для тех, которые имеют важное культурное значение; и наоборот, экономика, существующая в рамках *автономной* структуры социального действия, обычно находится под его влиянием. Однако мы можем обобщать степень *избирательного сродства* между конкретными структурами социального действия и конкретными формами экономической организации; это *означает*, что мы можем утверждать в общих терминах, являются ли они взаимоусиливающими, взаимоблокирующими или взаимоисключающими друг друга — иными словами, являются ли они “адекватными” или “неадекватными” в отношении друг к другу. Нам придется довольно часто рассматривать подобное отношение адекватности” [14, с. 341].

Как гегелевский постулат о “хитрости разума” или его же формула: “всемирная история есть прогресс в создании свободы, прогресс, который мы должны познать в его необходимости...” [15, с. 19], конкретным выводом из которой является положение о том, что “каждая ступень развития идеи свободы обладает своим собственным правом, так как оно есть наличное бытие свободы в одном из ее определений” [16, с. 90], так и отвергающее объяснение истории развитием человеческого духа Марксово суждение о “производственных отношениях, составляющих экономическую структуру общества, реальный базис, на котором возвышается юридическая и политическая надстройка и которому соответствуют определенные формы общественного сознания” [17, с. 6], — все они сходятся в признании наличия категориальной матрицы, которая при правильном применении может стать чем-то вроде хирургического инструмента, позволяющего обществу, как анатому, аналитически препарировать социум. Такая “пагубная самонадеянность”, историческая иллюзия насчет возможности проникновения в сущность вещей резко контрастирует с методологическими штудиями Вебера, из которых следует, что “в социологическом исследовании, объектом которого является конкретная реальность, необходимо постоянно иметь в виду ее отклонение от теоретической конструкции...” [12, с. 624], а посему исследователь в каждом отдельном случае дол-

жен устанавливать степень избирательного сродства действительности ее идеальному образу. И речь здесь идет не о создании нормативной конструкции, а о “системе смысловых реальных взаимосвязей (действий), которая конструируется адекватно смыслу действующих индивидов...” [18, с. 184].

Если же мы примем ту интерпретацию марксизма, которая делает акцент на том, что развитие общественно-экономической формации есть естественноисторический процесс, то должны будем признать и то, что якобы обладаем универсальным средством толкования истории, или, как писали молодые Маркс и Энгельс, “для нас исходной точкой являются действительно деятельные люди, и из их действительного жизненного процесса мы выводим также и развитие идеологических отображений и отзвуков этого жизненного процесса. Даже туманные образования в мозгу людей, и те являются необходимыми продуктами, своего рода испарениями их материального жизненного процесса, который может быть установлен эмпирически, и соответствующие им формы сознания утрачивают видимость самостоятельности. У них нет истории, нет развития: люди, развивающие свое материальное производство и свое материальное общение, изменяют вместе с этой своей действительностью также свое мышление и продукты своего мышления” [19, с. 20]. Я привел эту общеизвестную цитату по той причине, что в ней с парадигмальной четкостью высказана позиция “эссенциализма” со всеми сопутствующими ей следствиями. Конечно же, на одном только этом основании не стоит отрицать эвристичности многих положений, разработанных в границах данной исследовательской программы; проблема заключается в том, чтобы отделить научное исследование от высказываний в духе адорновского рассуждения о 243 параграфе “Философии права” Гегеля. Если, вслед за Адорно, усматривать в нем формулировку старейшей социологической модели противоречия, имеющего место в предмете этой дисциплины и с необходимостью развертывающегося в самих вещах [см.: 20, с. 78], то окажется, что “социологическое познание... представляет собой критику” [20, с. 80]. Это — положение, трансформирующее столетием ранее высказанную Герценом идею о гегелевской диалектике как “алгебре революции”. Иными словами, мы сталкиваемся с двумя возможными альтернативами. Либо мы разделяем “эссенциалистскую” парадигму тотального познания общества с заранее определенными исследовательскими установками, импликациями которой становятся суждения о кантовской “Критике практического разума” как полном отражении современного ей состояния Германии [19, с. 171], и разделяем также убежденность в том, что страсть к обогащению “для капиталиста суть действие общественного механизма, в котором он является только одним из колесиков”, а “вся деятельность капиталиста есть лишь функция капитала, одаренного в его лице волей и сознанием” [21, с. 606]. Либо же, подобно Веберу, конструируем идеально-типически “исторические индивидуумы”, то есть уникальные констелляции событий, существующих в исторической действительности, и постоянно сознаем при этом, что идеальный тип, усиливая определенные моменты действительности, создает некий лишенный внутренних противоречий космос мысленных связей, который имеет характер утопии и, не обнаруживая себя в эмпирической действительности в качестве реального общественного устройства, не дает избра-

жение последней, но предоставляет для этого однозначные средства выражения. Он претендует на выражение “идеи” данного типа культуры, интерес к феноменам которой “всегда связан с их “культурным значением”, возникающим вследствие отнесения их к самым различным ценностным идеям” [12, с. 391].

На долю оппонентов подобной позиции остаются лишь попытки оправдать свои намерения: дескать, “наше понимание истории есть всего лишь руководство к изучению, а не рычаг для конструирования на манер гегельянства. Всю историю надо изучать заново, надо исследовать в деталях условия существования различных общественных формаций, прежде чем пытаться вывести из них соответствующие им политические, частно-правовые, эстетические, философские, религиозные и т.п. воззрения” [22, с. 372] и, в стиле последних посланий Энгельса, жонглировать фразами об экономических условиях, только в конечном счете необъяснимым образом обуславливающих историческое развитие, и не вспоминать при этом о недвусмысленно сформулированном Марксом тезисе, согласно которому “средние века не могли жить католицизмом, а античный мир — политикой. Наоборот, тот способ, каким в эти эпохи добывались средства к жизни, объясняет, почему в одном случае главную роль играла политика, в другом — католицизм” [21, с. 92]. Впрочем, несмотря на все инвективы в адрес Маркса, я ни в коей мере не хотел преуменьшать его значение для социальных наук. Пафос моих утверждений заключался в неприятии высокомерного монологизма и сугубой определенности, присущих марксистскому истолкованию истории, которое претендует на воспроизведение в мышлении некоторого “конкретного живого целого” (К.Маркс) и постижение законов его развития. В отношении же социально-научного познания речь может идти только о применении боровского принципа дополнительности к двум взаимоисключающим, но в равной степени содержащим неопределенности (в понимании В.Гейзенберга) образам общества.

Действительно, Маркс, в противоположность Веберу, концентрируется на внешней, “объективной”, стороне событий, долженствующих, например, выражать сущность генезиса капитализма, типичным образчиком чего может служить Марксов анализ истории купеческого капитала, когда главным образом фиксируются структурные сдвиги, приводящие к трансформации цехового и сельского домашнего ремесла и феодального земледелия в капиталистическое производство, а купца — в промышленника. Вебер же не столько анализирует изменения формы организации, которые, впрочем, не остаются без его внимания, сколько сосредотачивается на ситуации вторжения нового духа, создающего глубинные и устойчивые мотивы социального действия, в частности этос предпринимателя, относящегося к своему профессиональному призванию как к цели жизни. Поэтому как “материалистическая”, так и “спиритуалистическая” интерпретация каузальных связей в области культуры и истории “допустимы в равной степени, но обе они одинаково мало помогают установлению исторической истины, если они служат не предварительным, а заключительным этапом исследования” [12, с. 208].

Осуществив экскурс по проблеме избирательного сродства на метатеоретическом уровне, мы остановимся подробнее на отношении избирательного сродства между специфической картиной мира, сформировавшейся в рамках иудео-христианской традиции, и когерентным ей образом жизни, избрав в качестве материала для анализа полемику Вебера с историком Феликсом Рахфалем, известным своими трудами по истории нидерландской революции. Дискуссия эта, инициированная выходом в свет “Протестантской этики и духа капитализма”, сегодня нечасто вспоминается исследователями наследия М.Вебера, несмотря на то, что нападки и аргументы, выдвинутые Рахфалем, в течение, по крайней мере, полувека повторялись критиками Вебера, а линия защиты самого Вебера позволяет не только углубить наше представление об избирательном сродстве, но и эксплицировать основные положения “Протестантской этики”.

Ключевыми моментами критики Рахфалья являлись следующие пять возражений. С точки зрения Рахфалья, использование Вебером идеальных типов в анализе вместо исследования действительных исторических событий ведет к проведению абсолютного различия между “традиционными” и “капиталистическими” экономическими системами, которое резюмируется в понятии “духа капитализма”.

Кроме того, указывал Рахфаль, всегда существовали люди, удовлетворенные образом жизни и труда, продиктованным традициями, так же как и те, чьи запросы и действия не вписывались в рамки, очерченные ими. Появление человека, противостоящего традициям, как считал Рахфаль, вне всякого сомнения, предшествовало кальвинизму, а посему не нуждалось в таком сильном стимуле, как Реформация. В результате, понятие “духа капитализма” одновременно оказывается и слишком широким, и слишком узким. Первое происходит в силу того, что любая попытка выйти за пределы экономического традиционализма могла расцениваться как проявление “духа капитализма”. Второе же объясняется включением в сферу капиталистического духа лишь той экономической деятельности, которая мотивирована стремлением к накоплению, и игнорированием другой хозяйственной активности, вытекающей из таких мотивов, как власть, честь или безопасность последующих поколений. Рахфаль был убежден, что подобная мотивация гораздо важнее, чем та, которая стимулируется религией, больше того, вступив в конфликт с выгодой, религия должна быть отброшена, поэтому ее влияние следует взвешивать в более широком контексте социальных отношений.

Следующим пунктом в критике Рахфалья стала атака на веберовское понятие “внутримировского аскетизма”, призванное описать рационально организованный методический стиль жизни, ориентированный на приумножение славы Господней. Рахфаль настаивал, что именно такой образ жизни требовался и от католических мирян и, таким образом, не является уникальной характеристикой протестантских сект (сегодня подобный взгляд отстаивает французский историк П.Шоню). Более того, требование, чтобы вся жизнь индивида была пронизана религиозной этикой, а это, по мнению Вебера, явилось нововведением протестантизма, с точки зрения Рахфалья, содержалось и в римско-католической теологии.

Но даже если мы согласимся с сомнительной (с точки зрения Рахфалья) концепцией внутримирского аскетизма, то эмпирическая связь между аскетическим протестантизмом и возникновением современного капитализма будет все-таки очень слабой. Рахфаль приводит следующие факты: Соединенные Штаты, несмотря на обилие такого рода сект, были аграрным обществом без крупных капиталов, а в Англии появление капиталистического предприятия предшествовало протестантским сектам.

Рахфаль полагал, что Вебер мог бы избежать указанных ошибок, если бы рассматривал в качестве носителей духа капитализма крупных предпринимателей, а не мелких буржуа.

И наконец, в завершение своей критики, Рахфаль выдвигал утверждение о том, что значимость Реформации для происхождения современной промышленной экономической системы заключалась не в идее призвания, стимулировавшего аскетизм внутреннего мира, но в выработке всеобщей толерантности к новым формам социального поведения.

Мы не будем воспроизводить все возражения Вебера на критику Рахфалья, поскольку его ответ последнему в форме антикритического послесловия к “Протестантской этике” предлагается вниманию читателя ниже. Стоит лишь отметить присущее отнюдь не только Рахфалю искаженное понимание основной веберовской интенции: Вебера в его работах по социологии религии интересовало не экономическое поведение отдельных лиц, а то, как возник буржуазный промышленный капитализм “с его рациональной организацией свободного труда, а в культурно-историческом аспекте — возникновение западной буржуазии во всем ее своеобразии, явление, которое, правда, находится в тесной связи с возникновением капиталистической организации труда, но не может считаться полностью идентичным ему” [12, с. 53]. Иными словами, в центре внимания Вебера пребывало “четкое средство буржуазии с определенным образом жизни” или же, в более конкретном случае, “средство между кальвинизмом и капитализмом”. В обобщенной формулировке речь шла об “обусловленности” хозяйственного мышления, “этоса” данной формы хозяйства определенной, религиозной направленностью” [12, с. 56]. Конечно, аскетическая литература почти всех вероисповеданий, и здесь Рахфаль не делает открытия, исходит из представления, что добросовестная работа является чрезвычайно угодным Богу делом. В этом отношении протестантская аскеза не создала ничего нового, но, углубив подобные представления, она присоединила к ним психологический импульс, который возникал в результате отношения к своей работе как к призванию и как к средству, которое позволяет увериться в своей избранности.

Углубление тенденций, присущих лютеранству, которое ограничилось лишь отрицанием превосходства аскетического долга над мирскими обязанностями, вызвало переход к тем формам протестантского вероучения, в которых связь между жизненной практикой и религиозной основой прозрачнее, в частности, к кальвинизму и протестантским сектам. Кроме того, Вебер, рассматривая лишь одну сторону каузального отношения между современным хозяйственным “этосом” и рациональной этикой аскетического протестантизма, стремился установить таким образом “лишь следующее: играло ли также и религиозное влияние — и в какой степени —

определенную роль в качественном формировании и количественной экспансии “капиталистического духа” и какие конкретные стороны, сложившиеся на основе культуры, восходят к этому религиозному влиянию. Ввиду невероятно сложного переплетения взаимосвязей между материальным базисом, формами социальной и политической организации и духовным содержанием эпохи Реформации приходится принять следующий метод: прежде всего надлежит установить, существует ли (и в каких пунктах) определенное “избирательное сродство” между известными формами религиозного верования и профессиональной этикой. Тем самым (поскольку это возможно) выявится также тип и общая направленность того влияния, которое религиозное движение оказывало в силу подобного избирательного сродства на развитие материальной культуры” [12, с. 106]. Справедливость этой оценки подтверждает более поздний по времени анализ условий становления современного капитализма, содержащийся в веберовской “Истории хозяйства” и затрагивающий гораздо более широкий спектр предпосылок данного процесса.

И если даже для западных обществ, оказавшихся сегодня в “постмодернистской кондиции” (Ж.-Ф.Лиотар), проблемы капитализма и протестантизма сохраняют свою актуальность (хотя и в трансформированном виде, например, как поиск смысла труда или онтологические условия свободы), то применительно к условиям нашей страны вопрос о мотивации профессиональной деятельности и интернализации норм трудовой этики приобретает жизненно важное практическое значение. В теоретическом же аспекте, если сравнивать с анализом традиционно марксистского толка, фикционализм Вебера, близкий к файхингеровской “философии как если бы”, и помогающий постичь комплекс противоречий рационализма и процесса разволшебствления мира, а тем самым позволяющий поставить социологический диагноз современности, намек на который уже содержался в словах “Бог мертв”, произнесенных другим мыслителем-пророком — Ф.Ницше [см.: 22, с. 151] — фикционализм этот куда более продуктивен. Фундаментальным же элементом веберовского проекта выступает избирательное сродство, и без постижения этого термина-метафоры невозможно аутентичное понимание и реконструкция его наследия.

При этом, однако, не следует забывать, что даже для постижения истории и современного положения Запада веберовские идеи являются не более чем “аналитической реконструкцией” (Р.Мюнх), которую необходимо отличать от структуры эмпирической реальности. Памятуя об ограничениях, которые необходимо накладывать на веберовскую методологию при использовании в ином культурном контексте, мы все же осмелимся высказать обобщенную оценку ситуации, сложившейся в нашей стране, сводящуюся к тому что в условиях освобождения целерационального действия, ориентированного на своекорыстную калькуляцию, от каких бы то ни было ограничений и при отсутствии нормативного (этического) порядка, способного ограничить экспансию чистой целерациональности, наиболее вероятным вариантом развития является полное освобождение социального порядка от власти нормативных обязательств и, как следствие, его тотальное саморазрушение.

Литература

1. *Ожиганов Э.Н.* Политическая теория М.Вебера. Критический анализ. — Рига, 1986.
2. *Погорелый А.И.* Критика современной буржуазной социологии культуры. — К., 1987.
3. *Kalberg S.* Max Weber's Types of Rationality: Cornerstones for the Rationalization Processes in History // *American Journal of Sociology.* — 1980. — Vol. 85. — № 5. — P. 1145—1179.
4. *Мамардашвили М.К.* Кантианские вариации // *Этика Канта и современность.* — Рига, 1989.
5. *Мамардашвили М.К.* Мысль преграждаемая // *Философская и социологическая мысль.* — 1992. — № 7.
6. *Гете И.В.* Избирательное сродство // *Собр. соч. : В 10-ти т.* — М., 1978. — Т. 6.
7. *Кант И.* Метафизические начала естествознания // *Соч. : В 6-ти т.* — М., 1966. — Т. 6.
8. *Кант И.* Критика практического разума // *Соч. : В 6-ти т.* — М., 1965. — Т. 4. — Ч. 1.
9. *Кант И.* Критика чистого разума // *Соч. : В 6-ти т.* — М., 1963. — Т. 3.
10. *Фишер К.* История новой философии. — М., 1910. — Т. 4.
11. *Кант И.* Антропология // *Соч. : В 6-ти т.* — М., 1965. — Т. 6.
12. *Вебер М.* Избранные произведения. — М., 1990.
13. *Филитов А.Ф.* Поворот к Канту в современной буржуазной социологии // *Новейшие тенденции в современной неомарксистской социологии.* — М., 1988. — Ч.2.
14. *Weber M.* Economy and Society. — Berkeley, 1978.
15. *Гегель Г.В.Ф.* Философия истории // *Соч. : В 14-ти т.* — М.; Л., 1935. — Т.8.
16. *Гегель Г.В.Ф.* Философия права. — М., 1990.
17. *Маркс К.* К критике политической экономии. Предисловие // *Маркс К., Энгельс Ф.* Соч.: 2-е изд. — Т.13.
18. *Гудков Л.Д.* Типологические методы в буржуазной социологии // *Критика современной буржуазной социологии.* — М., 1976. — Вып. 1.
19. *Маркс К., Энгельс Ф.* Немецкая идеология. — М., 1988.
20. *Адорно Т.В.* К логике социальных наук // *Вопросы философии.* — 1992. — №.10.
21. *Маркс К.* Капитал. — М., 1988. — Т. 1.
22. *Энгельс Ф.* Письмо Конраду Шмидту, 5 августа 1890 г. // *Соч. : 2-е изд.* — Т. 37.
23. *Хайдеггер М.* Слова Ницше “Бог мертв” // *Вопросы философии.* — 1990. — № 7.