

ИСТОРИЯ ЭКОНОМИКИ И ЭКОНОМИЧЕСКИХ УЧЕНИЙ

Для цитирования: Студенцов В. Б. Перечитывая «Протестантскую этику» Макса Вебера: вопросы, сомнения, возражения // Журнал экономической теории. — 2019. — Т. 16. — № 1. — С. 130-143

doi 10.31063/2073-6517/2019.16-1.12
УДК 316.334.2; 330.101; 330.811; 274/278
JEL D01; Z12; Z13

ПЕРЕЧИТЫВАЯ «ПРОТЕСТАНТСКУЮ ЭТИКУ» МАКСА ВЕБЕРА: ВОПРОСЫ, СОМНЕНИЯ, ВОЗРАЖЕНИЯ¹

В. Б. Студенцов

В статье анализируется работа Вебера «Протестантская этика и дух капитализма» и некоторые примыкающие к ней по содержанию и тематике труды этого выдающегося социолога. Обнаруживаются основания для несогласия с рядом высказанных там положений. Концепция, согласно которой «экономические формы поведения» (системы) «наполняются» или «приводятся в движение» каждая неким своим «духом», оригинальна, но не доказана. Сами определения понятий «экономическая форма поведения» и «дух» страдают нечеткостью. Отсюда характер взаимодействия экономической системы и духа до конца не прояснен и не проработан. Постулируемая связь присущего протестантизму мирского аскетизма с накоплением капитала и в целом с развитием капитализма требует дополнительного логического и фактического подтверждения. Вопреки тому, что явно или имплицитно утверждает Вебер, на определенном этапе данной форме набожности был присущ во многом антикапиталистический характер. Таким образом, не столько протестантизм мог способствовать развитию производительных сил и капитализма, сколько последний с присущими ему социальной фрагментацией общества и индивидуализмом мог трансформировать протестантскую доктрину и этику.

Ключевые слова: Вебер, экономическая система (форма), дух, капитализм, протестантизм, аскетизм, труд, потребление, приобретение, накопление, человек призвания, этика

Редко какой книге доводится на протяжении более века оставаться объектом не просто пристального изучения, но еще и продолжающейся и оживленной полемики. «Протестантская этика и дух капитализма» Макса Вебера принадлежит именно к таковым. Причиной этому, впрочем, не только содержательные достоинства, но во многом и недостатки этого труда. Одни, как Д. Макклоски, находят, что книга «блистательна, удобочитаема, кратка» (McCloskey, 2017. P. 12), другие же придерживаются прямо противоположного мнения — что она туманна, невразумительна, затянута. Действительно, трудно спорить с тем, что «Протестантскую этику» отличают нечеткость положений, отсутствие ясных формулировок, многочисленность побочных экскурсов, особенно теологических. Неудивительно, что вокруг нее возникло такое нагромождение недопониманий и интерпретаций.

Даже самый посыл, генеральная идея книги трактуется по-разному, хотя чаще всего понимается как попытка установить наличие каузальной связи между протестантизмом (и прежде всего кальвинизмом) и капитализмом (так называемый «тезис Вебера»). Но правильно ли это?

Экономическая система (форма) и дух

При обсуждении центрального положения книги (о взаимодействии протестантской этики и капитализма) обычно несколько в тени остается то, что в ней ставится более общая проблема — принципиального различия и выяснения взаимодействия феноменов, обозначаемых Вебером как «экономическая система» («форма поведения») и «дух».

В категорию экономических систем (форм) Вебер относит традиционализм и капитализм. Как и целый ряд других понятий, традиционализм не определяется впрямую и исчерпывающе, а описывается окольно, через частные

¹ © Студенцов В. Б. Текст. 2019.

примеры и присущие ему черты и свойства, вследствие чего все время остаются какая-то неясность и недоговоренность. Он обрисовывается с использованием таких выражений, как максимум удобства и минимум напряжения, безмятежность, спокойствие, уют, рутина, привычка, сносность, традиция, наслаждение жизнью, монополия, регламентация и пр. (Вебер, 1990. С. 81–88). Что традиционализм представляет собой в экономическом смысле, нигде прямо не говорится, но можно понять, что это — преимущественно полунатуральное, ремесленное, доиндустриальное производство и даже крупное промышленное производство, но полностью или частично лишенное известного («капиталистического») духа.

Капитализм определяется более обстоятельно, но вовсе не более ясно; мало того, формулировка данного понятия во многом тавтологична — капитализм характеризуется через капиталистическое предприятие. «Капитализм, — пишет Вебер, — безусловно тождествен стремлению к наживе в рамках непрерывно действующего рационального капиталистического предприятия, к непрерывно возрождающейся прибыли, к рентабельности» (Вебер, 1990. С. 48)¹.

Данное определение капитализма страдает очевидными слабостями, но Вебер очевидно и не претендует на его точность и полноту. Отличительной и конституирующей чертой капитализма, в его понимании, является исчисление и учет денежных издержек и дохода. «В этом смысле „капитализм“ и „капиталистические“ предприятия с достаточно рациональным² учетом движения капитала существовали во всех культурных странах земного шара — в

Китае, Индии, Вавилоне, Египте, в средиземноморских государствах древности, средних веков и нового времени» (1990. С. 49). Он, по Веберу, может проявляться в различных типах — авантюристическом (1990. С. 50–51, 53), традиционалистском (1990. С. 80), где «ему недоставало <...> своеобразного этоса» (1990. С. 74), а также в современном Веберу, читай постреформационном, который этим этосом наделён³. Именно этому последнему типу капитализма и его этосу (духу)⁴ посвящено основное внимание в книге. В одном из редких, если не вообще единственном случае упоминания того, что марксисты назвали бы производительными силами, Вебер утверждает, что «специфический современный капитализм в значительной степени связан с развитием *техники* и созданными ею возможностями» (1990. С. 53).

С экономической формой известным образом взаимодействует соответствующий «дух». Данное сомнительного достоинства понятие стало в концепции Вебера центральным, хотя и было почерпнуто в заочной полемике у В. Зомбарта. Дух определяется как «своеобразный склад психики» (Вебер, 1990. С. 64), «строй мышления» (1990. С. 81, 85), «стиль жизни» (1990. С. 80) или «компонент *стиля жизни*» (Weber, 2001a. P. 74), этически окрашенная норма, регулирующая весь уклад жизни (1990. С. 74), «тип восприятия и поведения» (1990. С. 80), «социальная этика» (1990, С. 76) или просто этика (1990. С. 87, 197)⁵. Как можно понять, каждой системе может, или даже точнее, должен соответствовать некий свой особый дух.

Предпринимаемый Вебером анализ — «поверх» экономических процессов и без погружения в исследование хозяйственной ткани — приводит к тому, что в определенные моменты форма и дух становятся почти неразличимы. Например, так и остается неясным, что представляет собой традиционалистский дух и

¹ Когда в ответе одному из своих первых критиков Ф. Рахвалю Вебер еще раз попытался определить капитализм, это было сделано еще более неуклюже и невразумительно. Капитализм, писал он, представляет собой «особую „экономическую систему“, т. е. форму „экономического“ отношения (*behavior*) к людям и материальным благам, сопряженную с „вложением“ „капитала“, чей *modus operandi* мы анализируем „прагматически“, определяя (*ascertaining*) „неизбежные“ или „лучшие“ средства [действий], соответствующие данному типу ситуации» (Weber, 2001a. P. 75). Впрочем, может быть в невнятице виноват не Вебер, а плохой перевод — с немецкого на английский, а с последнего на русский.

² Коль скоро именно капитализм отождествляется с рациональностью, значит таковая имплицитно отрицается за традиционализмом (Вебер, 1990. С. 119). Между тем у традиционализма рациональность, конечно же, была, но иная, нежели у капитализма, — рациональность, свойственная полунатуральному, мелкотоварному хозяйству, ремесленничеству и т. п.

³ На основе высказываний Вебера (1990. С. 53) в этих типах можно выделить еще и подтипы.

⁴ Вот пример упомянутой ранее недоговоренности. В какой-то момент Вебер вдруг заявляет, что «под „духом“ капитализма можно или должно понимать не только то, что нам представляется наиболее существенным для нашей постановки проблемы» (1990. С. 71). Спрашивается, что же еще?

⁵ Дополнительная сложность в понимании того, что представляет собой дух, связана с тем, что, как было замечено, «„дух современного капитализма“ и „экономический традиционализм“ являются как наборами целевых установок, так и моделями поведения» (Marshall, 1982. P. 65).

чем он отличается от традиционалистской же формы¹.

Капиталистическая форма организации может быть проникнута традиционалистским духом — стремлением сохранить «традиционный» образ жизни (прибыль, рабочий день, характер ведения дел и т. п.) (Вебер, 1990. С. 87). Это свойство, прежде всего, приписывается предприятиям большого размера. Так, по мнению Вебера, строго традиционалистского духа были преисполнены крупные капиталистические банки и торговые компании, опиравшиеся на предоставленные государством привилегии и монополии и пр. (1990. С. 86).

Какой же этос адекватен современному капитализму в понимании Вебера? «Дух (современного) капитализма» есть характеристика «того строя мышления, для которого характерно систематическое и рациональное стремление к законной прибыли *в рамках своей профессии*» и каковой «нашел в капиталистическом предприятии свою наиболее адекватную форму, а капиталистическое предприятие в свою очередь нашло в нем наиболее адекватную духовную движущую силу» (Вебер, 1990. С. 85). Дается и краткая формулировка, квинт-эссенция духа капитализма — он раскрывается как *нажива*, которая «мыслится как самоцель <...> все существование человека направлено на приобретение, которое становится целью его жизни» (1990. С. 75).

«Данная историческая форма „капитализма“ может воплощаться (*fulfilled*) очень разными типами „духа“, но она также может — и, чаще всего, будет — находиться в различной степени „отношениях избирательного сродства“ [*Wahlverwandtschaftsverhältnisse*] с известными историческими типами „духа“. „Дух“ может быть более или менее (или вовсе не) „адекватен“ „форме“» (Weber, 2001a. P. 75).

«Капиталистическая форма хозяйства и „дух“, в котором оно ведется, находятся в отношении „адекватности“, но эта адекватность не тождественна обусловленной „законом“ зависимости» (Вебер, 1990. С. 85), мало того, «эта форма и этот дух могут существовать раздельно» (1990. С. 85). Так, «„капиталистический дух“ существовал *безо всякой капиталистической экономики* (Франклин) *точно так же*, как и наоборот» (Weber, 2001a. P. 71).

¹ Впрочем, это можно равным образом отнести и к определению капитализма. Приравнивание капитализма (т. е., казалось бы, формы) к стремлению к наживе (см. вышеприведенную цитату), как скоро будет видно, мало чем отличается от определения его духа.

Излюбленный Вебером пример Б. Франклина призван показать «независимость капиталистического „духа“ от адекватной ему капиталистической „экономической системы“» (Weber, 2001a. P. 75), поскольку тот был-де «преисполнен „капиталистического духа“ в то время, когда его типография по своему типу ничем не отличалась от любого ремесленного предприятия» (1990. С. 85).

Однако еще один из первых критиков Вебера Л. Brentano, а в наши дни целый ряд исследователей, убеждены, что принятые Вебером за словесное выражение протестантской этики заметки Франклина были шуткой или пародией (Hamilton, 2006. P. 165; Kellow, 2018. P. 335; McCloskey, 2017. P. 12). Даже если Вебер был прав в оценке писаний Франклина, данный, как и другой приводимый им пример существования капиталистического духа без адекватной ему капиталистической формы (системы), не вполне состоятелен. Начнем с того, что Франклин был совсем не рядовым ремесленником, и это же самое можно сказать о его мастерской. Еще будучи молодым человеком, он вполне мог набраться «капиталистического духа» от английского торговца-квакера Т. Дэнэма (или Денхама)², который в течение двух лет до самой своей смерти был его другом, наставником и благодетелем (Айзексон, 2013. С. 41, 45, 48; Франклин, 2015. С. 77, 88–91). Благодаря Дэнэму Франклин побывал в Лондоне (в 1724–1726 годах), где приобщился к торговому делу, а по возвращении на родину довольно скоро учредил (на паях) типографию, а потом и открыл небольшую лавку канцелярских товаров (Франклин, 2015. С. 108). К моменту написания того, что Вебер полагает кредо капиталистического духа³, Франклин с большим трудом мог подпадать под определение ремесленника. Кстати, в 1737 г. он совсем отошел от дел и занялся общественной деятельностью, хотя еще на протяжении не менее (если не более) полутора десятилетий продолжал получать свою долю прибыли от типографии (Франклин, 2015. С. 170).

Не более убедителен и приводимый Вебером другой случай несовпадения духа и формы — в Новой Англии, в которой якобы «в отличие от других областей» Северной Америки⁴

² Биограф Франклина Айзексон по каким-то причинам называет его «выдающимся» (Айзексон, 2013. С. 41).

³ «Совет молодому торговцу» датируется 1748 годом, а некоторые другие пассажи 1736-м.

⁴ Вообще говоря, в тот период «другие области» были наперечёт, а единственной территорией с протокапиталистической экономикой являлась Виргиния.

«„капиталистический дух” <...> безусловно существовал до какого бы то ни было „капиталистического развития»» (Вебер, 1990. С. 77) и будто бы проявил себя уже в 1632 г. (то есть спустя два года после прибытия первой значительной партии переселенцев в район залива Массачусетс!). Не вполне ясно, что конкретно имеется в виду, но скорее всего речь идет о нашумевшем деле купца-импортера Р. Кейна, скандално вздувшего цены на привезенные из-за океана товары¹. Кейн не мог быть в полном смысле продуктом Новой Англии — он, как и все другие переселенцы, совсем недавно прибыл из начавшей постепенно капитализироваться метрополии, где не только получил соответствующие навык и опыт, но даже успел прослыть очень жестким переговорщиком при заключении сделок. Будучи прилежным прихожанином и, следовательно, известным образом привязанным к почве Новой Англии, он все же в данном случае выступил выразителем интернационального духа капиталистической торговли².

Что же хотел этими примерами показать Вебер, какие далеко идущие выводы можно сделать из обнаруженных им (подлинных или мнимых) несовпадений духа и экономической системы? Был ли Франклин ремесленником или же буржуа, была ли его мастерская чисто ремесленнической или же была организована по-капиталистически, это ровным счетом ничего не меняет. Отдельные проявления «чуждого» некоей данной экономической системе духа по тем или иным причинам могут возникать и постоянно возникают. Но одна или даже несколько ласточек весны не делают.

Как бы то ни было, примеры Вебера ничего не дают для понимания того, как возникает и распространяется пресловутый дух. Нет ясности и в том, как достигается соответствие, адекватность духа, с одной стороны, и формы хозяйства, экономической системы, с другой. Как они «находят» друг друга? Возможно ли, что «дух» формирует или же как-то «подтягивает» к себе соответствующую ему систему? Или же, напротив, экономическая система порождает,

создает, форматирует адекватный себе дух; то есть дух произведен от системы? Наконец, может быть, они взаимопорождают или взаимоподстраивают друг друга? В общем виде ответов на эти вопросы у Вебера нет, но кое-что, кажется, проясняется в процессе обсуждения им мотивов и задач своего исследования.

Он не защищает, по его выражению, «нелепый, доктринерский тезис, будто „капиталистический дух” <...> мог возникнуть только в результате влияния определенных сторон Реформации, будто капитализм как хозяйственная система является продуктом Реформации» (1990. С. 106). «Я сам назвал „глупым” предположение, что из религиозных мотивов в целом или из этики труда того, что я называю „аскетическим” протестантизмом, можно было бы вывести капиталистическую экономическую систему» (Weber, 2001a. P. 71). Итак, если попытаться представить это суждение в более общем виде (генерализировать), дух не предопределяет, не задает форму. Какая же роль ему тогда отводится? Это — роль могущественного союзника (поскольку протестантизм «содействовал капитализму и во времена его становления») (1990. С. 83), способность влиять (Weber, 2001a. P. 75), благоприятствовать (Weber, 2001b. P. 95), но, по логике вещей, и тормозить развитие. Неясно, правда, говоря, что «„форма” и „дух” стараются походить друг на друга» (Weber, 2001a. P. 75), имел ли Вебер в виду, что их взаимодействие всегда односторонне и однонаправленно — только духа на систему, а никогда системы на дух. Другими словами, не ведет ли развитие экономики в определенном русле к изменению этики, не подлаживает ли оно ее себе на пользу? Этот один из самых пикантных и интригующих вопросов соотношения духа и формы оказался полностью обойденным³.

Открещиваясь от появившихся после выхода «Протестантской этики» обвинений в идеализме, Вебер, искренне или нет, отрицал то, что он будто бы пытался «сопрячь» капитализм и протестантизм. «Мы стремимся установить 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 сложившейся на капиталистической основе культуры восходят к этому религиозному вли-

¹ Впрочем, в действительности данное событие произошло несколькими годами позже означенного срока, а именно в 1639 г. (Студенцов, 2018). Не напутал ли Вебер с датой?

² Обратите внимание, что в обоих случаях — и Франклина, и Кейна — мы имеем дело с «купеческим следом» — купцы отличались особой социальной мобильностью, именно они были законоперщиками капитализма, а также были противниками ревностной религиозности, которая мешала вести дела, противоречила капиталистической рациональности.

³ В процессе обсуждения этих материй поневоле приходят на память марксистские споры о соотношении «базиса» и «надстройки».

янию» (Вебер, 1990. С. 106). Ничего не остается другого, как поверить ему и согласиться.

Все многочисленные попытки опровергнуть концепцию Вебера на том основании, что капитализм и протестантизм далеко не всегда исторически совпадали по времени и месту, безосновательны и бесплодны, ибо бьют мимо цели. Он и сам с готовностью признавал факт подобных несовпадений (Weber, 2001a. P. 69), подчеркивая, что религия — лишь один из многих факторов развития. В умении обходить острые углы, искусстве уклончивости Веберу можно позавидовать. Он не только отрицал попытку со своей стороны «состыковать» дух капитализма с самим капитализмом, но донельзя принижал собственные «заслуги» — он-де не описывал дух капитализма в целом. «Я уже резко отверг ответственность за то, что другие считают религиозные факторы, которые я ясно определил, как отдельные составляющие, в качестве абсолютных и идентифицируют их с „духом“ капитализма в целом или даже выводят из них капитализм» (Weber, 2001a. P. 74). Если все обстоит именно так, то что же описывал?

Мирской аскетизм и накопление капитала

Итак, по Веберу, капитализм — это рациональность, а именно «протестанты <...> проявляли специфическую склонность к экономическому рационализму» (1990. С. 65), точнее, не просто протестанты, а аскетическая их ветвь — пуритане¹. Им-де был присущ особый характер христианской набожности, хорошо сочетавшийся с «виртуозностью» «в сфере капиталистических деловых отношений» (1990, С. 67), выразившийся, в том числе, в аскезе, которая «стала насыщать мирскую повседневную жизнь своей методикой, преобразуя ее в рациональную жизнь в миру...» (1990. С. 183–184). Эта аскеза понималась как ориентированное на божественную волю, методически разработанное и контролируемое, рациональное поведение и преобразование всего существования (1990. С. 166, 183)².

¹ Понятие «пуританизм» Вебер использует расширительно, подверстывая под него различные аскетические протестантские секты — не только собственно пуритан, но также квакеров, меннонитов, методистов, баптистов, пиетистов и всех прочих, кого сам называет сектантами (Ghosh, 2003. P. 186). Именно поэтому содержание «Протестантской этики» лучше передавали бы названия «этика аскетического протестантизма» или «пуританская этика». Кстати, понятие секты в определении Вебера не содержит ничего уничижительного, а лишь характеризует особый тип церковной организации.

² Термины методичность, рациональность и производные от них — одни из числа самых часто употребляемых в

«Один из конституционных компонентов современного капиталистического духа» (Вебер, 1990. С. 205) представлял собой «долг в призвании» (Weber, 2001a. С. 76). В описании Вебера призвание, будучи профессиональным и религиозным долгом аскета (1990. С. 76), реализуемое в труде (1990. С. 82, 83), а также в достижении наживы, прибыли (1990. С. 91, 93), стало целью и даже самоцелью жизни (1990. С. 95).

Таким образом, по Веберу, набожность, аскеза, профессиональная этика и участие в капиталистическом предпринимательстве связаны внутренним *родством* (1990. С. 67, 106). Пуританизм в широком смысле, в трактовке Вебера, «был носителем этоса рационального буржуазного предпринимательства и рациональной организации труда» (1990. С. 193), а содержание «пуританской профессиональной аскезы только без ее религиозного обоснования» составляет «дух капитализма» (1990. С. 205), т. е. наживы.

Веберовская интерпретация характера аскетического протестантизма (пуританизма) во многом ошибочна. Признанный религиовед, друг и коллега Вебера Э. Трёлч (1865–1923)³ выделил пять принципов аскетического протестантизма. Это: отказ от чувственного наслаждения результатами труда; непрестанный на протяжении всей жизни напряженный труд во славу Бога; умаление значимости мирских владений до уровня целесообразности (т. е., надо полагать, если не осуждение, неприятие богатства, то равнодушие к нему); усердие в труде как средство подавления позывов к праздности, и, наконец, готовность вести деятельность на пользу религиозного сообщества и общего блага (Troeltsch, 1992. P. 808–809). Здесь не столько важно то, сумел ли Трёлч исчерпывающе определить действительное число принципов аскетического протестантизма, сколько то, что два из них (третий и пятый) прямо отрицают веберовский дух капитализма).

У Вебера же аскетизм сведен к трем другим из вышеприведенных принципов, а фактически даже к двум, если считать второй и четвертый за один, поскольку в экономическом аспекте они содержательно близки, — к сдержанности в потреблении и усердию в труде. Два других, хотя и неоднократно упоминаются, все же если не игнорируются, то всяче-

«Протестантской этике».

³ Кстати, неоднократно упомянутый им в «Протестантской этике».

ски принижаются¹. В результате акцентирования в аскетическом протестантизме только исключительного трудолюбия и ограничения потребления носители этого мироощущения имплицитно зачисляются в индивидуалисты и приобретатели (накопители). Даже «служение жизненным потребностям всех (*good of the man, common good* и т. д.)» трактуется им как «поворот к утилитаризму» (1990. С. 255). Между тем известно, что как у собственно пуритан, так и у других протестантов того времени достижение общего блага нисколько не противоречило служению своей деятельностью Богу, а было его составной частью.

Суждение, что «мирская аскеза протестантизма со всей решительностью отвергала непосредственное наслаждение богатством и стремилась сократить потребление, особенно когда оно превращалось в излишества» (Вебер, 1990. С. 197), безусловно справедливо. Причем борьба с последними велась на уровне не только отдельного лица, религиозной общины или секты, но и на государственном. В период Реформации почти повсеместно — не только у протестантов, но и у католиков — было принято новое и/или возобновлено ранее существовавшее законодательство против показного потребления и излишеств (в еде, одежде и т. п.) (Мoyer, 2011; Schama, 1987. Р. 336). Таким образом, аскетизм — умерение желаний и «аппетитов» — был не только идейным (религиозным) и добровольным, но где-то и навязанным извне, вынужденным.

Что же до свидетельств, которые подтверждали бы правоту оценки Вебера о том, что «английских, голландских и американских пуритан характеризовало <...> отрицание „радостей жизни“» (1990. С. 66), то таковых просто нет. Предполагаемый аскетизм пуритан не доходил до крайностей, что легко доказывается, скажем, на примере Новой Англии (Carden, 1990. Р. 152–154; Daniels, 2005; Miller, Johnson, 1963. Р. 2; Miller, 1982. Р. 41). Хотя их поведение отличали умеренность, чинность и сосредоточенность², а многие виды и способы времяпровождения и увеселений отвергались (как греховные и богопротивные), они все же не были ханжами. Но всегда и везде «ходили перед Богом» — ощущали или же представляли себе Его близкое присутствие, — а потому оценивали свои действия (как в общественной,

так и в частной жизни) с точки зрения их соответствия библейским и церковным предписаниям³.

Нет также прямых и убедительных свидетельств сокращения потребления. Его умерение, если оно и было, носило (вероятно не целиком, а по преимуществу) скорее относительный (для тех, кто преуспевал), а не абсолютный характер (у тех, кто не приспособился к новым условиям). Исключение, возможно, составляли неимущие классы, которые церковь подчинила строгой аскезе «в первую очередь» (Вебер, 1990. С. 204)⁴.

Вебер уверяет, что аскеза — благодаря тому, что она «освобождала приобретательство от психологического гнета традиционалистской этики» (1990. С. 197) и кроме того «требовала от богатых людей <...> такого употребления богатства, которое служило бы необходимым и практически полезным целям» (1990. С. 198) — способствовала накоплению капитала. В действительности все обстояло несколько иначе. «Пуританизм запрещал ставить обогащение центральной целью жизни», — писал современный исследователь Дж. Коэн⁵ (цит. по: Kaelber, 2003. Р. 577), имея в виду пуританизм в собственном смысле слова, в частности, английский. Впрочем, данное требование было общей позицией протестантов, в том числе, конечно же, и аскетических. «Богатение» рассматривалось как сомнительное деяние.

Собственно, такое поведение накануне и какое-то время после Реформации было нормативным — экономисты-схоласты, а вслед за ними и клир, предписывали использовать остающийся сверх утоления насущных нужд (в соответствии с социальным статусом) излишек для поддержки бедных в форме благотвори-

³ Конечно, это совершенно не исключает того, что и среди них находились те, кто грешил и даже совершал уголовные преступления, но подобное аморальное поведение не только не было сколь-нибудь массовым, но мало того, что не получало одобрения окружающих, еще и жестко наказывалось.

⁴ Основное бремя сокращения потребления, если таковое действительно было, надо думать, легло на них. «...Для первого периода возникающего рационализма (в качестве примера можно привести время первых успехов германской промышленности) характерно резкое снижение качества повседневного потребления» (1990, С. 119). Впрочем, данные успехи скорее всего отмечались уже не в период Реформации, а значительно позже — в XIX веке.

⁵ Келбер, из рецензии которого процитированы слова Коэна, весьма критичен к последнему, но в данном вопросе Коэну все же можно верить, поскольку об этом же говорят как свидетельства самих протестантов того времени, так и выводы многих других ученых.

¹ Поэтому-то они — в основном через цитаты из Р. Бакстера и прочих (Вебер, 1990. С. 185, 249–250, 254 и др.) — «загнаны» в сноски.

² Так, в пуританской колонии Массачусетского залива под запрет попал даже бег.

тельности и раздачи милостыни (Verburg, 2018. P. 23). Так, ранних голландских кальвинистов отличало настороженное и опасливое отношение к накоплению, поскольку оно было идентично или же вело к наращиванию богатства. Последнее же, в их представлении, сопряжено с многочисленными духовными искушениями и угрозами. Если богатство опасно, то избежать его можно двояко — либо не наращивать, либо, коли оно, как говорится, само идет в руки, растрачивать. Обе эти, позвольтельно сказать, стратегии уклонения от богатства и практиковались пуританами. В Новой Англии некоторые дельцы следовали правилу не увеличивать свое достояние сверх того, что уже было накоплено, а всякое приращение направлять на благотворительные цели (Dorfman, 1946. P. 56–57). Аналогично поступала, по крайней мере, часть нидерландских пуритан.

В XVII и на протяжении части XVIII века богатым голландским протестантам все еще была присуща предосудительная оценка «делания денег», вследствие чего стимулировалось не накопление, а, для того, чтобы избежать подозрений в алчности, потребление¹. «Религиозная озабоченность вместо того, чтобы сдерживать потребление (как это ей часто приписывают), могла равным образом подавлять извлечение прибыли и накопление капитала и косвенно поощрять расходы» (Schama, 1987. P. 335). Характер этих расходов (непроизводительного потребления), конечно же, должен был получать общественное одобрение и быть безупречен с религиозной точки зрения. Этому наилучшим образом отвечала разного рода филантропия — например, предоставление крова и другой материальной поддержки семьям единоверцев-беженцев, выдача льготных (на длительный срок и под низкий процент) кредитов общественным учреждениям и т. п. Таким образом, протестанты того времени «умиротворяли» себя точно так же, как это, по заявлению Вебера, ранее делали католики в случаях, когда полагали, что полученная ими прибыль была приобретена «ростовщически»². В полном смысле современник XVIII века, один из основателей методизма Дж. Уэсли (1703–1791) полагал, что богатство губительно для души и христианского общезжития, поскольку его накопление ведет-де к неравенству и разделению. Передача по на-

следству преемникам средств сверх размеров, необходимых для обеспечения их существования, им решительно осуждалась (Samuelsson, 1957. P. 32).

Накоплению и производительному инвестированию средств до поры препятствовало отсутствие легитимации, и она пришла, но вовсе не со стороны протестантских богословов, а прежде всего из среды светских интеллектуалов. И пришла, когда для этого созрели общественные условия — сбережение не могло бы превращаться в капитал, если бы в этом не было соответствующей общественной потребности. Излишек, возникавший в силу роста производительности труда, имел своим источником совершенствование методов и средств труда, техники и технологии. Это последнее обеспечивало, с одной стороны, предложение свободных средств, а с другой — предъявление спроса на них для последующего приложения в форме капитала. Роль аскетического протестантизма во всем этом процессе совершенно неочевидна.

Вебер полагает, что носителями капиталистического духа, а с ним и поборниками капитализма, были прежде всего «поднимающиеся буржуазные средние сословия», ремесленники, мелкие торговцы и пр. (1990. С. 85; Weber, 2001a. P. 68). Документальные доказательства масштабного первоначального накопления со стороны данного нарождающегося класса часто полагаются излишними, ибо его существование-де логично вытекает из аскетического поведения (Breiner, 2005). Похоже, также считал и сам Вебер. «Вопрос о движущих силах экспансии современного капитализма не сводится к вопросу об источнике используемых капиталистом ресурсов. Это в первую очередь вопрос о развитии капиталистического духа» (1990. С. 88). Иначе говоря, будет дух — будут и деньги. При этом он выводит за скобки своего анализа наиболее имущие слои, каковые могли бы внести (и вероятно внесли) наибольший вклад в накопление, на том основании, что они-де являлись пресыщенными, неповоротливыми, одним словом, традиционалистскими.

Даже если и правда то, что пуритане «становились богаты вопреки отрицанию ими мира» (Weber, 2001a. P. 73)³, то прорисованная немецким социологом логическая цепочка — аскеза, ограничение потребления, страсть к наживе, «накопление капитала посредством принуждения к аскетической бережливости» (Вебер,

¹ Очевидно, что до какого-то исторического момента «богатство» понималось исключительно как накопление ценностей и вещей, а не производительных активов.

² О последнем см. (Вебер, 1990. С. 92; Weber, 2001a. P. 73–74).

³ Что отнюдь не могло быть повсеместным правилом.

1990. С. 198–199) — все-таки не выстраивается¹. До начала XVIII века, а может быть (судя по воззрениям Уэсли и его единомышленников), даже на протяжении большей его части, аскетических протестантов отличало признаваемое самим Вебером «парадоксальное» отношение к богатству — опасение относительно связанных с ним духовных угроз и вместе с тем усердие в труде, который его же и порождает (Weber, 2001a. P. 68–69).

Реформация сначала не только не привела к «торжеству» «прогрессивных» капиталистических хозяйственных практик, а даже наоборот — пресекла их. В результате многие исследователи, как например А. Хима, высказывали мнение, что аскетический протестантизм, кальвинизм не только не подстегнул, а даже «замедлил развитие капитализма» (Нума, 1938. P. 342). Как ни удивительно, указания на это можно найти у самого же Вебера.

Аскетическому протестантизму во всех его ипостасях был присущ ярко выраженный (тем не менее, или может быть даже именно поэтому, почти полностью проигнорированный Вебером) общинный характер (Johnson, 2017)², который нашел свое крайнее выражение у анабаптистов³. Но общинность существовала и в менее радикальных формах — до середины XVII века многие голландские кальвинистские проповедники предписывали как можно

больше собственности держать в общем владении. Итак, в период расцвета Реформации капиталистический дух не был сколько-нибудь ярко выражен. Когда же ее пыл остыл, когда начал подниматься капитализм с его индивидуализмом и духом наживы, тогда стал «выдыхаться» и общинный дух⁴. Не споспешествовало ли этому то самое развитие капитализма, которое, якобы, сами того не ведая продвигали аскетические протестанты?

От труда во спасение до «человека призвания»

Хотя в понимании пуритан труд был важнейшим условием благочестивой жизни, он все же вовсе не являлся первоочередной целью или же самоцелью. Гипертрофия Вебером значимости экономической деятельности в их жизни (и в деле спасения) совершенно безосновательна — они направляли свое рвение в первую очередь не столько на трудовую активность, сколько на обретение «духовных даров» и «благодати» (Ryrie, 2017. P. 52). Поиски спасения шли прежде всего и преимущественно в духовной сфере, чему способствовало казуистически разработанное богословие духовного возрастания. Постоянная интроспекция, попытки уловить и оценить движения души способствовали сосредоточенности и самодисциплине (с этой целью многие вели дневники). Это вовсе не исключает того, что они действительно были особенно деятельны, если не сказать, рьяны в труде. Но характеристика аскетического протестанта в качестве своеобразного экономического животного, «для которого утверждение себя в мире есть единственное доказательство религиозной избранности» (Вебер, 2017. С. 200), и воспринимающего доход как «зримое благословение Богом <...> и свидетельство богоугодности экономических занятий» (Вебер, 2017. С. 199), является передергиванием фактов. К моменту, когда сложился такой тип «аскета», от его предполагаемого протестантизма мало что оставалось.

Что же побуждало «аскетов» вести дисциплинированную, рациональную и напряженную деятельность? Как ни странно, два диаметрально противоположных мотива: с одной стороны, боязнь оказаться в числе отверженных (т. е. Страх Божий) и с другой — прямо обратная ей — уверенность в спасении. Первая приписывается собственно пуританам (и всем остальным реформатам, т. е. последователям

¹ Характерно, что именно пуритане, в собственном смысле слова, в качестве наиболее последовательных и рьяных приверженцев веры не выдвинули из своей среды крупных капиталистов, как, например, это сделали квакеры и некоторые другие сектанты.

² Что позволило Х. Леманну ошибочно утверждать, что «в протестантизме XVII века спасение было в значительной мере групповым предприятием, групповой обязанностью и также групповым опытом. Веберовская картина одинокого христианина, который несет полную ответственность за свое личное спасение в противоположность представляет собой очень либеральное видение, возможно либеральную версию героического идеала индивидуальности, присущего романтизму XIX века» (Lehmann, 1987. P. 319). Истина лежит посередине. Конечно же, протестанты спасали свои души индивидуально, но с деятельной духовной и иной помощью и поддержкой «братьев» и «сестер» церковной общины. Отсюда понятно, что хозяйственная деятельность могла и должна была оцениваться не мерками накопления личного богатства, а прежде всего её полезностью для общины, сообщества.

³ Часть анабаптистов даже отстаивала общность имущества, но их, как и прочих, менее радикальных собратьев, повсеместно и безжалостно «выкорчевывали» буквально огнем и мечом. Причиной жесточайших гонений против анабаптистов было отвержение ими мира — неприятие светской власти и всего того, что с ней связано, в качестве греховного.

⁴ Ближе к концу XVII века учащаются сетования на то, что вследствие «охлаждения братской любви» верующие стали меньше следовать вышеприведенному призыву (Нума, 1938. P. 338).

учения Кальвина), вторая, как считается, разделялась другими сектантами (баптистами, методистами, квакерами и прочими).

Реформаты, державшиеся доктрины двойного предопределения, считали, что по своему усмотрению Бог предизбрал одних людей ко спасению, а других к отвержению (погибели). Они также исповедовали принцип ограниченного искупления — того, что Жертва Христа была принесена только для избранных.

Избрание полагалось безусловным, т. е. не определялось предведением Творцом будущей жизни человека и не зависело от действий, помыслов, заслуг и прочих деяний последнего. Никто не обладал знанием относительно того, предопределён ли некто к избранию (и спасению) или же нет. Об участии верующего предлагалось опосредованно судить через сам факт его членства в церкви, неукоснительное и прилежное исполнение ее предписаний и в целом ведение благочестивой жизни.

Кальвин вообще предписывал, чтобы его последователи не вникали в тайны божественных решений, а лишь ревностно заботились о том, чтобы поведением выказывать себя достойными избрания. Для обретения уверенности в спасении вменялось в обязанность считать себя избранным и, прогоняя прочь всякие сомнения как дьявольское искушение, вести неутомимую деятельность в рамках своей профессии (Вебер, 1990. С. 149). Так они и поступали. «Избранными были те, что считал себя избранными», — писал английский историк-марксист К. Хилл (1912–2003) (Hill, 1961. P. 27), характеризуя способ, каким в XVII веке, по его мнению, кальвинисты избавлялись от страха оказаться в числе отверженных.

Все же некоторому их числу этого, видимо, было недостаточно. Поэтому-то, уже преемник Кальвина на Женевской кафедре Т. Беза (1519–1605) выдвинул концепцию знаков избрания, в качестве каковых стали фигурировать добрые дела, но уже не сами по себе, как у католиков, а лишь как указание на божественное благоволение, свидетельство избранности. В интерпретации Вебера именно эта, условно говоря, «теология знаков успеха» для части реформатов стала руководством в делах поиска спасения. Однако и она носила ограниченный характер, поскольку входила в противоречие со многими богословскими писаниями.

Так или иначе, для части адептов кальвинизма незнание собственной конечной участи, опасение неотвратимой гибели, похоже, превращали жизнь в муку. Судя по многим сохранившимся дневникам кальвинистов

ранней эпохи Реформации, некоторые из них были преисполнены чуть ли не животным страхом оказаться в числе отверженных и жили на грани отчаяния (Ryrie, 2015. P. 27–32; Hill, 1972. P. 136–140). Впрочем, современный историк протестантизма А. Райри полагает, что, хотя могущие довести до глубокого уныния острые переживания относительно посмертного жребия были отнюдь не редки, все же ходячий образ отчаявшегося кальвиниста представляет собой миф, а точнее выдумку Вебера (Ryrie, 2015. P. 29)¹. По мнению Райри, на «трудовые подвиги» верующих подвигала боязнь праздности, ибо последняя считалась чреватой духовной и нравственной деградацией (погрязанием во грехе), а единственный и вернейший способ борьбы с ней — неустанный труд (Ryrie, 2015. P. 455–456).

У доктрины предопределения была не только трагическо-пессимистическая, но и жизнеутверждающая линия. Верующие, полагавшие себя спасенными, обретали духовное успокоение и силы терпеть любые невзгоды и неудачи в уверенности благополучного конца. Здесь оптимистическая линия кальвинистского учения смыкалась с богословием других аскетических сект, импульс к трудовой деятельности адептов которых обнаруживался в чувстве, обратном страху отвержения — в «состоянии религиозной избранности», то есть в уверенности в спасении. Такое мироощущение было присуще им потому, что они стояли на позициях, отличных от ортодоксального кальвинизма — сознательного или стихийного арминианства.

В отличие от Кальвина и его последователей Арминий² и его сторонники считали предопределение условным, т. е. зависящим от воли и действий верующего. Естественно, они полагали, что при соблюдении определенных условий путь к спасению потенциально открыт каждому (принцип всеобщего искупления). Кстати, активно цитируемый Вебером Бакстер отнюдь не был ортодоксом, а склонялся к либеральному кальвинизму или арминианству.

Характерно, что в пуританской колонии Массачусетского залива всего спустя полвека от ее основания (т. е. во второй половине XVII века) стала ощущаться «усталость» от строгого кальвинизма с его жесткой церковной взаим-

¹ Анализ дневников английских пуритан также показывает, что приписываемые им Вебером опасения в трагическом предопределении преувеличены (Greyerz, 1995).

² Я. Арминий (1560–1609), голландский богослов, опровергавший ряд основополагающих принципов кальвинизма.

ной дисциплиной и постоянно висящим «дамокловым мечом» вечной гибели. Местные пасторы второго и третьего поколений вместе со своей паствой стали переходить на либеральные позиции.

Данная трансформация была не локальным, а почти повсеместным явлением. Произошел фактический отказ от жесткого принципа двойного предопределения, на котором во многом строил свою аргументацию Вебер (что подметил М. Маккиннон (MacKinnon, 1988a; MacKinnon, 1988b; MacKinnon, 1995)¹). Сохраняя прежнюю духовную практику и внешнюю преданность кальвинизму, приверженцы такой позиции перенесли акцент своей теологии с доктрины предопределения на доктрину «завета», т. е. как бы договора с Творцом. Верующий перестал быть пассивно ожидающим божественного вердикта, а превратился в добровольного и, следовательно, активного участника взаимоотношающегося договора. Данное обстоятельство дало основание утверждать, что «кальвинизм не мог поощрять и не поощрял капиталистический дух таким образом, как заявляет Вебер» (MacKinnon, 1988a. P. 144).

Одним из двигателей хозяйственной активности протестантов был провиденциализм, рассмотрение самой жизни и конкретных действий как благословляемых и направляемых Творцом. В эпоху зарождения капитализма давали себя знать следующие виды протестантского провиденциализма: универсальный, всеобщий (такой как эсхатологизм (Lehmann, 1987. P. 316–317) и осмысление деяний человечества в качестве выполнения возложенной Богом задачи преобразования мира (Bainton, 1961. P. 252); общинный (исполнение конкретного завета с Творцом, как у пуритан-колонистов Массачусетского залива (Innes, 1995. P. 311); и наконец, особый, частный Промысел относительно судьбы конкретного человека (Greyerz, 1995). Конечно, с трудом верится, что только провиденциализм сам по себе мог быть столь сильным побудительным мотивом, чтобы гарантировать устойчивое аскетическое поведение, но, если вспомнить о присущем сектам коллективном взаимном принуждении «братьев» и «сестер», подобное, пожалуй, уже и не покажется столь невероятным.

¹ Задиристые, неряшливо написанные статьи Маккиннона давно обратили на себя внимание отечественных ученых (см. комментарии в: Вебер, 1990. С. 777), но их обсуждение сопровождалось неточностями. Кстати, эти неточности «кочевали» по всем переизданиям «Протестантской этики», включая последнее, 2016 года.

Извращенной формой протестантского провиденциализма стало формирование «человека призвания». Как писал Вебер, «„аскетический” протестантизм создал для капитализма соответствующую „душу”, душу „человека призвания”, который *не нуждается* в тех же средствах, чтобы быть в ладу со своими действиями как человек средневековья»² (Weber, 2001a. P. 73). «Аскет действующий в миру, т. е. представитель мирской аскезы, должен страдать некоей счастливой ограниченностью ума в вопросе „смысла” мира, вовсе не переживая по этому вопросу» (Вебер, 2017. С. 202)³. Он, пояснял Вебер, «по своей природе — природный 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 Божью, глубочайший смысл которой остается для него недостижимым» (Вебер, 2017. С. 203). Его деятельность в миру как служение воле Бога является «в своем последнем смысле совершенно непонятной, но единственно в таком аспекте познаваемой» (Вебер, 1990. С. 317). Итак, абсолютно непостижимая воля Бога открывается «аскету» только в его же делах, но откуда собственно ему известно, что он выполняет именно Божью волю, а не ошибается? Странная картина — рационалист⁴, который ни о чем не задумывается, не может и даже не хочет видеть никаких последствий своих действий. Это же просто какая-то рабочая машина или машина для делания денег.

Характеризуя «идеальный тип»⁵ предпринимателя, видимо, уже применительно к периоду, когда капиталистический строй окончательно утвердился, а его носители утратили религиозность, Вебер замечает, что ему «чужды показная роскошь и расточительство, а также упоение властью и внешнее выражение ... почета <...>, свойственна <...> известная аскетическая направленность <...> В характере капиталистического предпринимателя часто

² Речь идет об уже упомянутых практиках «успокоения» совести богатыми католиками.

³ Именно-де поэтому аскеза наиболее полно воплотилась в кальвинизме, признающем принципиальную непознаваемость божественных решений.

⁴ А ведь именно рациональность ранее приписывалась «аскету» в качестве чуть ли не важнейшей конституирующей черты.

⁵ «Идеальный тип», «взятый в своей концептуальной чистоте», в понимании Вебера, ухватывает наиболее существенные характерные черты явления.

обнаруживаются известная сдержанность и скромность <...> Самому предпринимателю такого типа богатство „ничего не дает”, разве что иррациональное¹ ощущение хорошо „исполненного долга в рамках своего призвания”» (Вебер, 1990. С. 90). Таким образом, даже если он движим стремлением к наживе, стяжательству, определение его в качестве индивидуалиста или эгоиста несостоятельно. Какие-либо нравственные или оценочные суждения к нему вообще неприменимы: ведь он не ищет своего, он просто преисполненный духом капитализма раб, но не Божий, а своего призвания. Формирование «человека призвания», столь далекого от первоначального идеала протестантизма, знаменовало собой, конечно же, не триумф, а сокрушительное поражение последнего (Hudson, 1949. P. 14).

Как же произошла трансформация протестантского духа (духа искания спасения, духовных даров и общинности) в дух капитализма (дух секуляризма, приобретательства и индивидуализма)? Проще всего всё списать на разлагающую, развращающую силу богатства. Но не все же стали богатыми. Очевидно, ответ на данный вопрос состоит в том, что объективное развитие (в том числе оставляемых Вебером за кадром производительных сил) вело к эрозии прежнего социального порядка, присущих ему отношений и религиозных оснований. К тому же, как писал английский экономический историк Тони, поднимающийся класс буржуазии отобрал из учений протестантских реформаторов те элементы, которые наилучшим образом подходили его целям, а именно, при игнорировании этики социальной ответственности сделал акцент на индивидуализм.

Признавая в предисловии к английскому переводу «Протестантской этики», что аскетический протестантский дух содействовал становлению капитализма, Тони все же указывал, что «в то время как пуританизм помог

¹ Иррациональное «по отношению к „счастью” или „пользе” отдельного человека» (Вебер, 1990. С. 75, см. также С. 89). То, что протестантскому мироощущению противны наслаждение богатством и культ излишеств, разумеется, вовсе не означает, что протестант-капиталист является бессеребряником.

вылепить социальный порядок, сам он, в свою очередь, был им вылеплен» (Tawney, 1958. P. 11). Один из первых англоязычных критиков Вебера, Г.М. Робертсон, полагавший, что тот стремился доказать каузальную зависимость между протестантизмом и капитализмом, утверждал, что «основная линия связи между подъемом капиталистического духа и протестантской этикой обратна той, что указывал Вебер. Протестантская этика менялась в результате влияния поднимающегося капиталистически настроенного среднего класса» (цит. по: Samuelsson, 1957. P. 18). Другими словами, протестантская этика эволюционировала, трансформировалась по мере становления капитализма. В конечном счете «дух капитализма не создатель, а создание класса деловых людей» (цит. по: Samuelsson, 1957. P. 19). «Успех капитализма, таким образом, представляет собой провал протестантизма» (Marshall, 1982. P. 202).

Итак, «парение» Вебера над тканью экономической жизни, отказ от анализа подлинных причин складывания капиталистических отношений, исследования того, что марксисты называют производительными силами, закономерно привел его к некорректным выводам. В действительности именно развитие капитализма (формы) привело к такой трансформации аскетической протестантской этики (духа), которая превратила ее в дух капитализма.

* * *

Процитированная в начале статьи характеристика Макклоски «Протестантской этики» была намеренно приведена не полностью. Начав оценку труда Вебера, что называется, «за здравие», она заканчивает ее «за упокой» — аттестуя книгу великой, утверждает: «... то, что книга велика, не значит, что она правильна». Окончательный вердикт Макклоски: «Протестантская этика» — «false», что можно трактовать различно — от «ошибочна» до «фальшива». И вправду, данная работа незаслуженно переоценена. При всем этом она эпохальна и ценна тем, что, хотя вопрос о взаимосвязи экономики и религии затрагивался и ранее, именно в «Протестантской этике» он был поставлен в фокус научного внимания.

Список источников

- Айзексон У. Бенджамин Франклин. Биография. — М.: Манн, Иванов и Фербер, 2013. — 466(13) с.
 Вебер М. Избранные произведения. — М.: Прогресс, 1990. — 900 с.
 Вебер М. Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии. — Т. II. Общности. — М.: ВШЭ, 2017. — 429[3] с.
 Студенцов В. Б. Экономика пуритан: солидарность против стяжательства // Журнал экономической теории. — 2018. — № 1. — С. 120–132.

- Франклин Б. Путь к богатству. Автобиография. — М.: Эксмо, 2015. — 448 с.
- Vainton R. H.* The Reformation of the Sixteenth Century. — Boston: Beacon Press, 1961. — [6], 278 p.
- Breiner P.* Weber's The Protestant Ethic as Hypothetical Narrative of Original Accumulation // Journal of Classical Sociology. — 2005. — Vol. 5 (1). — P. 11–30.
- Carden A.* Puritan Christianity in America: Religion and Life in Seventeenth Century Massachusetts. — Grand Rapids: Baker, 1990. — 239 p.
- Daniels B. C.* Puritans at Play: Leisure and Recreation in Colonial New England. — New York: Palgrave, 2005. — VIII, 271 p.
- Dorfman J.* The Economic Mind in American Civilization: 1606–1865. — New York: Viking Press, 1946. — Vol. 1, xxxi, 499 p.
- Ghosh P.* Max Weber's Idea of «Puritanism»: A Case Study in the Empirical Construction of the Protestant Ethic // History of European Ideas. — 2003. — Vol. 29 (2). — P. 183–221.
- Greyerz K.* Biographical Evidence on Predestination, Covenant, and Special Providence // Weber's Protestant Ethics: Origins Evidence, Contexts. Lehmann H., Roth G., eds. — New York; Cambridge: Cambridge University Press, 1995. — P. 273–284.
- Hamilton A.* Max Weber's Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism // The Cambridge Companion to Weber / Ed. S. Turner. — Cambridge: Cambridge University Press, 2006. — P. 149–171.
- Hill C.* Protestantism and the Rise of Capitalism // Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England / In Honour of R. H. Tawney. Fisher F.J., ed. — Cambridge: Cambridge University Press, 1961. — P. 15–39.
- Hill C.* The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution. — London: Temple Smith, 1972. — 353 p.
- Hudson W. S.* Puritanism and the Spirit of Capitalism // Church History. — 1949. — Vol. 18 (1). — P. 3–17.
- Hyma A.* Capitalism and Calvinism in the Netherlands, 1555–1700 // The Journal of Modern History. — 1938. — Vol. 10(3). — P. 321–343.
- Innes S.* Creating the Commonwealth: The Economic Culture of Puritan New England. — New York; London: W. W. Norton & Company, 1995. — x, 405 p.
- Johnson C. E.* Commerce and Consumption // Oxford Handbook of the Protestant Reformations / Rublack U. ed. — Oxford: Oxford University Press, 2017. — P. 708–725.
- Kaelber L.* Review of Jere Cohen's Protestantism and Capitalism: The Mechanics of Influence // Canadian Journal of Sociology. — 2003. — Vol. 28 (4). — P. 575–581.
- Kellow G. C.* Benjamin Franklin and Adam Smith: Two Strangers and the Spirit of Capitalism // History of Political Economy. — 2018. — Vol. 50 (2). — P. 321–344.
- Lehmann H.* Ascetic Protestantism and Economic Rationalism: Max Weber Revisited After Two Generations // Harvard Theological Review. — 1987. — Vol. 80 (3). — P. 307–320.
- MacKinnon M. H.* Part I: Calvinism and the Infallible Assurance of Grace: The Weber Thesis Reconsidered // British Journal of Sociology. — 1988a. — Vol. 39 (2). — P. 143–177.
- MacKinnon M. H.* Part II: Weber's Explanation of Calvinism: The Undiscovered Provenance of Capitalism // British Journal of Sociology. — 1988b. — Vol. 39 (2). — P. 178–210.
- MacKinnon M. H.* The Longevity of the Thesis: A Critique of the Critics // Weber's Protestant Ethics: Origins Evidence, Contexts. H. Lehmann H., Roth G., eds. — New York; Cambridge: Cambridge University Press, 1995. — P. 211–244.
- Marshall G.* In Search of the Spirit of Capitalism. An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis. — New York: Columbia University Press, 1982. — 236 p.
- McCloskey D. N.* Max Weber Was Wrong // Reason. — 2017. — Vol. 49 (6). — P. 12–13.
- Miller P., Johnson T. H.* Introduction // The Puritans. A Sourcebook of Their Writings / Miller P., Johnson T. H., eds. — New York, Evanston and London: Harper & Row, 1963. — Vol. 1. lxxviii, 377 p. — P. 1–79.
- Miller P.* The New England Mind. The Seventeenth Century. — Cambridge (Mass.); London: Belknap Press, 1982. — xi, 528 p.
- Moyer J. B.* “The Food Policy”: Sumptuary Prohibition on Food in the Reformation // Food and Faith in Christian Culture. Albala K., Eden T., eds. — New York: Columbia University Press, 2011. — P. 59–81.
- Ryrie A.* Being Protestant in Reformation Britain. — Oxford: Oxford University Press, 2015. — 490 p.
- Ryrie A.* The Nature of Spiritual Experience // Oxford Handbook of the Protestant Reformations / Rublack U. ed. — Oxford: Oxford University Press, 2017. — P. 47–63.
- Samuelsson K.* Religion and Economic Action: A Critique of Max Weber. — New York: Evanston, Harper & Row, 1957. — 157 p.
- Schama S.* The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age. — London: Collins, 1987. — XIII, 698 p.
- Tawney R. H.* Foreword // Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Trans. by T. Parsons. — New York: Scribner, 1958. — P. 1–11.
- Troeltsch E.* The Social Teaching of the Christian Churches. — Louisville; London: Westminster-John Knox Press, 1992. — Vol. II, XI. — P. 461–1019.
- Verburg R.* Greed, Self-Interest and the Shaping of Economics. — London-New York: Routledge, 2018. — 215 p.

Weber M. Weber's First Reply to Rachfahl, 1910 // The Protestant Ethic Debate: Weber's Replies to His Critics, 1907–1910 / Chalcraft D., Harrington A., eds. — Liverpool: Liverpool University Press, 2001a. — P. 60–85.

Weber M. Weber's Second Reply to Rachfahl, 1910 // The Protestant Ethic Debate: Weber's Replies to His Critics, 1907–1910 / Chalcraft D., Harrington A., eds. — Liverpool: Liverpool University Press, 2001b. — P. 93–132.

Информация об авторе

Студенцов Виктор Борисович — кандидат экономических наук, Национальный исследовательский институт мировой экономики и международных отношений им. Е. М. Примакова РАН, старший научный сотрудник (Москва, Российская Федерация; e-mail: Studentcov.Viktor@gmail.com).

For citation: Studentsov, V. B. (2019). Rereading Max Weber's "Protestant Ethic": Questions, Doubts, and Objections. *Zhurnal Ekonomicheskoy Teorii* [Russian Journal of Economic Theory], 16(1), 130–143

Studentsov V. B.

Rereading Max Weber's "Protestant Ethic": Questions, Doubts, and Objections

This article analyzes a book written by M. Weber called "The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism" and a number of related (content-wise) publications of this outstanding scholar. Hereby lies the basis for discrepancy with a number of assumptions made there. The concept that an "economic form" ("system") is "filled" or "driven" by some "spirit" is not fully developed, therefore remaining incomplete and, in its major points, unconvincing. The way in which economic system and adequate spirit accommodate to one another, whether any particular form «borrows», «discovers» or «produces» its spirit, or maybe quite the opposite — a spirit «develops» corresponding economic system — is left unclear. Weber's treatment of ascetic Protestantism is found flawed as he downplays (if not to say totally ignores) its cautious and suspicious attitude to wealth and capital accumulation as well as the emphasis on the promotion of common good. Thereby, ascetic Protestants (or Puritans as he calls them) are depicted as individualists that go against at least the seventeenth century evidence when Protestantism was at its height. Weber's portrayal of an ascetic Protestant as an unscrupulous God's servant with little or absolutely no concern about his actions' effects on others is also found unrealistic and illogical. Author sides with those scholars who consider that Protestantism was initially unfavorable if not inimical to capitalism; therefore, the origins of the development of the latter's spirit should be looked for elsewhere but not in Protestantism.

Keywords: Weber, economic system (form), spirit, capitalism, Protestantism, asceticism, labour, consumption, acquisitiveness, accumulation, man with a calling, ethics

References

- Aizekson, U. (2013). *Bendzhamin Franklin. Biografija [Benjamin Franklin: An American Life]*. Moscow, Russia: Mann, Ivanov i Ferber, 466. (In Russ.)
- Weber, M. (1990). *Izbrannye proizvedenija [Selected Works]*. Moscow, Russia: Progress, 900. (In Russ.)
- Weber, M. (2017). Obshhnosti [Communities]. In *Hozjajstvo i obshhestvo: ocherki ponimajushhej sociologii [Economy and Society. Essays of Comprehensive Sociology]* (Vol. 2). Moscow: VShE, 429. (In Russ.)
- Studentsov, V. B. (2018). Jekonomika puritan: solidarnost' protiv stjazhatel'stva [Puritan Economics: Solidarity versus Acquisitiveness]. *Zhurnal Ekonomicheskoy Teorii [Russian Journal of Economic Theory]*, 15(1), 120–132. (In Russ.)
- Franklin, B. (2015). *Put' k bogatstvu. Avtobiografija [The Way to Wealth. Autobiography]*. Moscow, Russia: Eksmo, 448. (In Russ.)
- Bainton, R. H. (1961). *The Reformation of the Sixteenth Century*. Boston: Beacon Press, 278.
- Breiner, P. (2005). Weber's The Protestant Ethic as Hypothetical Narrative of Original Accumulation. *Journal of Classical Sociology*, 5(1), 11–30.
- Carden, A. (1990). *Puritan Christianity in America: Religion and Life in Seventeenth Century Massachusetts*. Grand Rapids: Baker, 239.
- Daniels, B. C. (2005). *Puritans at Play: Leisure and Recreation in Colonial New England*. New York: Palgrave, viii, 271.
- Dorfman, J. (1946). *The Economic Mind in American Civilization: 1606–1865* (Vol. 1). New York: Viking Press, xxxi, 499.
- Ghosh, P. (2003). Max Weber's Idea of "Puritanism": A Case Study in the Empirical Construction of the Protestant Ethic. *History of European Ideas*, 29(2), 183–221.
- Greyerz, K. (1995). Biographical Evidence on Predestination, Covenant, and Special Providence. In H. Lehmann & G. Roth (Eds.), *Weber's Protestant Ethics: Origins Evidence, Contexts* (pp. 273–284). New York-Cambridge: Cambridge University Press.
- Hamilton, A. (2006). Max Weber's Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. In S. Turner (Ed.), *The Cambridge Companion to Weber* (pp. 149–171). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hill, C. (1961). Protestantism and the Rise of Capitalism. In R. H. Tawney & F. J. Fisher (Eds.), *Essays in the Economic and Social History of Tudor and Stuart England* (pp. 15–39). Cambridge: Cambridge University Press.
- Hill, C. (1972). *The World Turned Upside Down: Radical Ideas during the English Revolution*. London: Temple Smith, 353.
- Hudson, W. S. (1949). Puritanism and the Spirit of Capitalism. *Church History*, 18(1), 3–17.

- Hyma, A. (1938). Capitalism and Calvinism in the Netherlands, 1555–1700. *The Journal of Modern History*, 10(3), 321–343.
- Innes, S. (1995). *Creating the Commonwealth: The Economic Culture of Puritan New England*. New York-London: W. W. Norton & Company, x, 405.
- Johnson, C. E. (2017). Commerce and Consumption. In U. Rublack (Ed.), *Oxford Handbook of the Protestant Reformations* (pp. 708–725). Oxford: Oxford University Press.
- Kaelber, L. (2003). Review of Jere Cohen's Protestantism and Capitalism: The Mechanics of Influence. *Canadian Journal of Sociology*, 28(4), 575–581.
- Kellow, G. C. (2018). Benjamin Franklin and Adam Smith: Two Strangers and the Spirit of Capitalism. *History of Political Economy*, 50(2), 321–344.
- Lehmann, H. (1987). Ascetic Protestantism and Economic Rationalism: Max Weber Revisited After Two Generations. *Harvard Theological Review*, 80(3), 307–320.
- MacKinnon, M. H. (1988a). Part I: Calvinism and the Infallible Assurance of Grace: The Weber Thesis Reconsidered. *British Journal of Sociology*, 39(2), 143–177.
- MacKinnon, M. H. (1998b). Part II: Weber's Explanation of Calvinism: The Undiscovered Provenance of Capitalism. *British Journal of Sociology*, 39(2), 178–210.
- MacKinnon, M. H. (1995). The Longevity of the Thesis: A Critique of the Critics. In H. Lehmann & G. Roth (Eds.), *Weber's Protestant Ethics: Origins Evidence, Contexts* (pp. 211–244). New York-Cambridge: Cambridge University Press, 211–244.
- Marshall, G. (1982). *In Search of the Spirit of Capitalism. An Essay on Max Weber's Protestant Ethic Thesis*. New York: Columbia University Press, 236.
- McCloskey, D. N. (2017). Max Weber Was Wrong. *Reason*, 49(6), 12–13.
- Miller, P. & Johnson, T. H. (1963). Introduction. In P. Miller & T. H. Johnson (Eds.), *The Puritans. A Sourcebook of Their Writings* (Vol. 1, pp. 1–79). New York, Evanston and London: Harper & Row, lxviii, 377.
- Miller, P. (1982). *The New England Mind. The Seventeenth Century*. Cambridge-London: Belknap Press, xi, 528.
- Moyer, J. B. (2011). "The Food Policy": Sumptuary Prohibition on Food in the Reformation. In K. Albala & T. Eden (Eds.), *Food and Faith in Christian Culture* (pp. 59–81). New York: Columbia University Press.
- Ryrie, A. (2015). *Being Protestant in Reformation Britain*. Oxford: Oxford University Press, 490.
- Ryrie, A. (2017). The Nature of Spiritual Experience. In U. Rublack (Ed.), *Oxford Handbook of the Protestant Reformations* (pp. 47–63). Oxford: Oxford University Press.
- Samuelsson, K. (1957). *Religion and Economic Action: A Critique of Max Weber*. New York: Evanston, Harper & Row, 157.
- Schama, S. (1987). *The Embarrassment of Riches: An Interpretation of Dutch Culture in the Golden Age*. London: Collins, xiii, 698.
- Tawney, R. H. (1958). Foreword. In *Weber M. The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism* (T. Parsons, Trans.) (pp. 1–11). New York: Scribner.
- Troeltsch, E. (1992). *The Social Teaching of the Christian Churches* (Vol. 2, Vol. 11). Louisville-London: Westminster-John Knox Press, 461–1019.
- Verburg, R. (2018). *Greed, Self-Interest and the Shaping of Economics*. London-New York: Routledge, 215.
- Weber, M. (2001a). Weber's First Reply to Rachfahl, 1910. In D. Chalcraft & A. Harrington (Eds.), *The Protestant Ethic Debate: Weber's Replies to His Critics, 1907–1910* (pp. 60–85). Liverpool, Liverpool University Press.
- Weber, M. (2001b). Weber's Second Reply to Rachfahl, 1910. In D. Chalcraft & A. Harrington (Eds.), *The Protestant Ethic Debate: Weber's Replies to His Critics, 1907–1910* (pp. 93–132). Liverpool, Liverpool University Press.

Author

Viktor Borisovich Studentsov — PhD in Economics, Primakov National Research Institute of World Economy and International Relations; Russian Academy of Sciences (IMEMO), Senior Research Associate (Moscow, Russian Federation; e-mail: Studentcov.Viktor@gmail.com).