

**МОСКОВСКАЯ ВЫСШАЯ ШКОЛА СОЦИАЛЬНЫХ И
ЭКОНОМИЧЕСКИХ НАУК**

Факультет социальных наук

Направление подготовки «Социология»

МАГИСТЕРСКАЯ ДИССЕРТАЦИЯ

Тема:

«Политеизм ценностей» Макса Вебера: контексты, происхождение,
логико-методологические основания.

Topic:

Max Weber's "value polytheism": contexts, origin, logical-methodological
foundations.

Слушатель: Пресняков Илья Валерьевич

Преподаватель: MA in Sociology, Гаазе Константин Борисович

Дата регистрации: 10.09.2020

Оценка:

Адрес электронной почты слушателя: mss1901118@universitas.ru

МОСКВА

2019/2020 учебный год

**«Политеизм ценностей» Макса Вебера: контексты,
происхождение, логико-методологические основания.**

Резюме:

Исследуя веберовскую концепцию «призвания» в науке, С. Фуллер отмечает, что она подразумевает позицию «анти-монументализма»: работа конкретного ученого всегда может быть продолжена, а полученные им результаты использованы различными способами. Иными словами, он не может быть до конца уверен в конечных эффектах своей работы, поэтому сталкивается с тем, что в вебероведческой литературе получило название «парадокс последствий». Фундаментальным основанием этого «парадокса» является утверждаемый Вебером «конфликт ценностей», требующий признать, во-первых, «внутреннюю логику» ценностных регионов, во-

вторых, их принципиальную «несоизмеримость». Но каким образом эта идея, которую он также называет «ценностным политеизмом», возникает в его теории?

Показано, что существующие интерпретации «политеизма ценностей» как «факта» культурной эпохи и логического основания науки обладают концептуальными ограничениями, в некоторых случаях - внутренней противоречивостью, которые не позволяют ответить на вопрос о его «происхождении». Концептуальный «мост» к нему обнаруживается в веберовской социологии религии, прежде всего - изучении рационализации религиозного мирозерцания. Для определения форм потенциально возникающего в ней «ценностного политеизма» использованы интерпретации Ф. Тенбурка, В. Шлюхтера и В. Хенниса. Их подходы в целом демонстрируют процесс *историко-религиозного генезиса* «политеизма», но разделяемая ими макро-ориентация не в полной мере позволяет увидеть его внутреннюю архитектуру и механику. Для ее прояснения осуществлена экспликация разработанных Вебером логико-методологических оснований социально-научного познания, прежде всего - анализа каузальных связей. Выделены две перспективы экспликации: 1) на уровне «личности», действия которой определены «максимами» и регулируются «правилами»; 2) на уровне возникающего плюрализма каузальных объяснений внутри региона науки, приводящего к веберовскому «анти-монументализму». Это позволяет рассматривать «ценностный политеизм» Вебера и сопряженные с ним понятия не как проявления ценностной метафизики или необоснованной аксиоматики, а в качестве методологически фундированного концептуального аппарата.

Max Weber's "value polytheism": contexts, origin, logical-methodological foundations.

Abstract:

Weber's concept of "vocation" in science implies "anti-monumentalism": research can always be continued, and the results obtained can be used in various ways. The scientist cannot be completely

aware of the final impact of their work, so they are faced with the “*paradox of consequences*”. This paradox is based on “*value polytheism*”, the concept put forward by Weber. There are two ideas central to “polytheism”: first, one must recognize the “internal logic” of value spheres and, second, one must take into account their fundamental “incommensurability”. But how does this idea emerge in Weber’s theory?

Interpretations of “value polytheism” as a “fact” of cultural situation and as the logical foundation of science do not allow to answer the question of its origin. The conceptual “bridge” is found in Weber's sociology of religion. Tenbruck's, Schluchter's and Hennis's models are examined to identify the variations of “value polytheism”. However, their macro-orientation does not demonstrate the internal structure and functioning of “polytheism”. The present paper explicates the logical-methodological foundations of Weber’s scientific “programme” in order to clarify these points. Primarily, it looks into the problem of the consequences of an action carried out in a “vocation” mode and the boundaries of “adequate” causal explanation as presented in Weber's works. It allows to consider Weber's “value polytheism” and concepts associated with it not as value metaphysics or unreasonable axioms, but as a methodologically based conceptual apparatus.

Исследуя веберовскую концепцию «призвания» в науке, С. Фуллер отмечает, что она подразумевает позицию «анти-монументализма» [Fuller 2020: 113], заключающуюся в неприятии любой фетишизации научных текстов. Работа ученого не нацелена на складывание картотеки универсальных истин, финального и безукоризненного образца знания. Напротив, исследования могут быть продолжены, а полученные результаты использованы различными способами. Научный прогресс в этом смысле – это определяемая собственной логикой «борьба» концептуальных подходов, уточнение исследовательских понятий и расширение горизонта научного поиска. Поэтому ученый, действующий в модусе «призвания», никогда не может быть до конца уверен в конечных эффектах своей работы. Он сталкивается с «парадоксом последствий»: «окончательный результат человеческого действия может быть абсолютно противоположным его изначальному намерению, а у человека нет средств предотвращения этого развития последствий или даже предсказания его точного направления» [Bruun 2007: 188]. Не является таким средством и наука. Даже самый скрупулезный анализ не гарантирует хотя бы «технически» совершенной развертки окончательных итогов любого действия. Фундаментальным основанием «парадокса» является утверждаемый Вебером «конфликт ценностей», требующий признать, во-первых, «внутреннюю логику» ценностных регионов, во-вторых, их принципиальную «несоизмеримость». Но каким образом эта идея, которую социолог также называет «ценностным политеизмом», возникает в его теории? Как, звучащая на первый взгляд предельно метафизически, она связана с его научно-эмпирическим, каузальным мышлением?

Цель настоящей диссертации – продемонстрировать, как «борьба ценностей» складывается из разрабатываемых Вебером логико-методологических оснований социально-научного познания, прежде всего – анализа каузальных связей. Их экспликация будет осуществлена в двух перспективах: 1) на уровне «личности», действия которой определены «максимами» и регулируются «правилами»; 2) на уровне возникающего плюрализма каузальных объяснений внутри региона науки. Это позволит пересмотреть содержание «ценностного политеизма» и таких сопряженных с ним понятий, как «личность», «призвание», рациональное «ведение жизни», «ценностные порядки», «внутренние законы» жизненных сфер и считать их не проявлениями ценностной метафизики, необоснованной аксиоматики или личным предпочтением, а методологически фундированным концептуальным аппаратом.

Достижение цели усложняется тем, что обоснованию конфликта ценностей Вебер не посвящает ни одного самостоятельного текста. Напротив, там, где присутствует, он всегда является содержательным фоном, выполняющим доказательную функцию, и используется в качестве аргумента, обладающего, на первый взгляд, аксиоматическим характером. И принимает разные формы. Так, о ценностном столкновении Вебер говорит уже в инаугурационной речи 1895 г. Он констатирует усиление экономической борьбы национальных

государств, которая превращается в схватку за «утверждение собственной культуры» [Вебер 2004: 24]. Проводя различие между политическими и экономическими ценностями, Вебер критикует круги немецкой буржуазии, принявшей политическую экономию и чисто экономическую «точку зрения» как единственное мерило развития национального государства. При этом недопустимость подобного «смещения» Вебер рассматривает как то, что «само собой разумеется» [Там же: 25]. В эссе 1904 г. он напрямую утверждает, что «высшие идеалы, наиболее нас волнующие, во все времена находят свое выражение лишь в борьбе с другими идеалами, столь же священными для других, как наши для нас» [Вебер 1990в: 353]. При этом ученый указывает на возможность объективного анализа отношения «цель - средства» в структуре действия. Ценностный конфликт неизбежно возникает здесь как осознанная «цена» достигнутой цели, показывающая, «какой удар предположительно может быть нанесен другим ценностям» [Там же: 348]. В работе 1913 г. речь идет уже о «ценностных сферах», которые требуют признания «собственных законов», обладают «имманентным достоинством» с точки зрения этической ориентации действующего, а также «пересекаются и переплетаются» [Вебер 1990е: 552, 565]. В написанном в период с 1913 по 1915 гг., но опубликованном в 1920 г. «Собрании сочинений по социологии религии» одно из них Вебер посвятит подробной характеристике «мирских» ценностных сфер, особенности которых складываются как результат конфликта религии с ними [Вебер 1994]. Наконец, в известном докладе 1917 г. столкновение ценностей характеризуется наиболее ярко и становится «ценностным политеизмом» - непримиримой «борьбой богов», управляемой самой «судьбой» [Вебер 1990б].

Представленные проявления борьбы ценностей можно сгруппировать в два содержательных контекста. Во-первых, для Вебера ценностный конфликт является основополагающей характеристикой современной культурной ситуации. В условиях рационализации и «разволшебствования» мира он теряет мифологическую окраску и становится данностью, «требованием дня», которому надо соответствовать «как человечески, так и профессионально» [Там же: 734-735]. Во-вторых, он является одной из предпосылок науки, воздерживающейся от «оценочных суждений». Для Вебера область ценностей «в качестве нормы, с одной стороны, и значимость истины в установлении эмпирических фактов - с другой, находятся в плоскостях совершенно гетерогенной проблематики» [Вебер 1990е: 559].

Наша аргументация будет выстроена следующим образом. Сначала мы остановимся на обозначенных выше «поверхностных» (то есть буквально - лежащих на поверхности веберовских формулировок) контекстах. При этом использование нами такого определения не отрицает их эвристического потенциала. Напротив, в рамках первого сюжета необходимо проанализировать интерпретации веберовского «ценностного конфликта» с точки зрения его практических и историко-философских экспликаций. Развитие второй линии потребует исследования логических оснований «несоизмеримости» ценностей.

Объяснив историко-теоретическую логику интерпретаций в двух выделенных контекстах, мы укажем на их концептуальные ограничения, в некоторых случаях - внутреннюю противоречивость, которые не позволяют ответить на вопрос о происхождении конфликта ценностей как основания веберовского «анти-монументализма». Далее мы покажем, что содержательно «ценностный политеизм» является результатом исследований Вебера по социологии религии, и продемонстрируем, какие его конфигурации возникают в зависимости от теоретических и историко-теоретических акцентов на разные составляющие большого веберовского проекта. Наконец, мы раскроем внутреннюю архитектуру и механику «политеизма ценностей», используя для этого логико-методологический инструментарий ученого, разработанный им для анализа рационализирующегося действия и каузальных связей.

Глава №1. «Политеизм ценностей» в «расколдованном» мире: «судьба эпохи» и логическое основание науки.

Конфликт ценностей для Вебера - это один из признаков «расколдованного» мира, в котором «принципиально нет никаких таинственных, не поддающихся учету сил, которые *здесь действуют*» [Вебер 1990б: 713-714]. Насколько устойчива историческая констатация Вебера?

С. Шейпин помещает ее в контекст так называемой «борьбы за культуру» (Kulturkampf) в Германии. Фоном лекции Вебера 1917 г. было продолжающееся столкновение между секуляризированной наукой и религией, все еще пытавшейся сохранить цельное и осмысленное представление о мире. Вебер обращается, прежде всего, к той части немецкой молодежи, которая была максимально дезориентирована: во-первых, последствиями Первой мировой войны, во-вторых - пропагандой революционных политических настроений. Именно им посвящены риторические ходы об опасности идолов «личности» и «переживания» [Там же: 711] и о вере в университетского преподавателя как в «вождя», который «торгует мировоззрением» [Там же: 728]. Прослеживая формирование веберовской позиции, Шейпин показывает, как она складывается под влиянием научного материализма и натурализма естественных наук. Именно поэтому, утверждает американский исследователь, когда дискуссии *еще не были окончены*, Вебер «объявил, что культурные столкновения по существу закончились и что наука окончательно выиграла войну» [Sharin 2019: 298].

Получается, что он конструирует, своего рода, идеальные типы «расколдованного мира» и «науки». Причем такие, о которых сам писал, что «они хотят быть или неосознанно являются идеальными типами не только в логическом, но и в практическом смысле» [Вебер 1990в: 398]. Несмотря на это, в соответствии с собственными методологическими требованиями, Вебер все же не использует их как инструмент эмпирического исследования. По всей видимости, понимая, что выступление с докладом перед студентами выходит за рамки строгой науки, он позволяет себе такой ход.

Идеальный тип как «образец» приводит к оценкам. Но Шейпин не утверждает, что Вебер выдает желаемое за действительное. Веберовскую точку зрения он называет «прескрипцией» [Shapin 2019: 296], которую тот сознательно использует не столько в научных, сколько в педагогических целях. Это, по мнению исследователя, составляющая «приглашения в науку» [Ibid.: 302], обращенного к аудитории¹. Но одновременно она является результатом того, что ученый «недостаточно аккуратно описывает реалии конца XIX – начала XX веков: мир был расколдован для некоторых, но не для многих» [Ibid.: 300].

Уточнения выводов Шейпина обнаруживаются в исследовании С. Тернера и Р. Фактора. Веберовские рассуждения о «судьбе эпохи», «развеванных иллюзиях» или «требованиях дня» они называют «нефилософскими субститутами» и «риторическими стратегиями» ученого [Turner, Factor 2006: 47]. Одновременно они убеждены, что Вебер следует «общепринятой философии своих современников в Германии» [Ibid.]. Такая уверенность позволяет им утверждать, что тезис о «борьбе ценностей» имел для него не столько теоретическое, сколько практическое значение, а потому поиск его оснований – это вопрос исторической реконструкции.

Как известно, идея о «ценностном политеизме» фундирует веберовский запрет на «оценочные суждения» и смешивание личных интересов и фактов. Ученый или преподаватель, отвергающий его, становится в глазах Вебера «пророком» или «демагогом», которому «не место на кафедре в учебной аудитории» [Вебер 1990б: 722]. То есть теоретическая, на первый взгляд, посылка имплицитно содержит в себе *практический критерий оценки профессиональной компетенции*. Последний служит Веберу как аргумент в дебатах об «университетской политике» [Turner, Factor 2006: 54], посвященных вопросу распределения власти внутри академии. Более того, замечают Тернер и

¹ По свидетельствам, на некоторых слушателей лекция произвела сильный эмоциональный эффект. Так, один студент позже отметил, что быть ученым в веберовском смысле – значит совершить «заслуживающий уважения суицид (respectable suicide)» [Weber 2020: 12]. Представляется, что такой результат Вебер мог бы считать успешным, так как сам однажды дал знаменитый, но довольно пространственный ответ на вопрос: «В чем для него состоит смысл науки»? Ученый ответил: «Я хочу увидеть, сколько я смогу продержаться» [Blum 1944: 50].

Фактор, сам Вебер «в некоторых ситуациях явно использовал эти методологические доктрины, чтобы устранить своих противников» [Ibid].

Для проверки данного вывода необходима частичная реконструкция участия Вебера в заседаниях «Союза социальной политики», представлявшего собой сообщество, «которое сегодня можно было бы назвать фабрикой мысли (think-tank)» [Fuller 2020: 105]. Вопросы практического содержания предлагалось решать на основе тщательно подготовленных докладов. Их авторами были не только ученые, но и государственные служащие, преподаватели университетов, бизнесмены и т.д. Идеалом «Союза» была ценность «прогресса», которому сопутствовала вера в «компромисс, объединяющий противоположные мнения» [Simey 1966: 310]. Однако такой «оптимистический синкретизм», который, по замечанию Вебера, «ни на йоту не ближе к научной истине, чем идеалы самых крайних правых или левых партий» [Вебер 1990в: 353], был ему чужд. Опираясь на «Историю «Союза социальной политики»», написанную Ф. Бёзе – секретарем организации до 1936 г., Т. Сайми показывает, что непримиримая позиция Вебера против социалистического крыла организации часто делала его инициатором ценностно-окрашенных дискуссий. Так, например, речь Вебера в Вене 1909 г., в которой он критически оценивал усиление бюрократического контроля в сфере муниципальной торговли, привела к тому, что «целый день был посвящен обсуждению аргумента... из-за чего возникло что-то вроде скандала», а председательствующий Г. фон Шмоллер даже пожаловался, что ««Союз» превратился в комическую оперу» [Simey 1966: 311].

Однако веберовский анализ, подчеркивают Тернер и Фактор, оставался строгим и эмпирически-ориентированным. Только после того, как участники «Союза» выступали против Вебера в политическом смысле, «он высказывался об их неспособности отделять факт от ценности» [Turner, Factor 2006: 58]. Исследователи убеждены, что Вебер продолжает рассуждать в духе речи 1895 г. «Нация» остается для него ключевым донаучным идеалом. Акцент же на невозможности эмпирического обоснования высших ценностей необходим ему именно для того, чтобы *легитимно оттолкнуться от идеи национальных интересов*. Поэтому Тернер и Фактор не считают веберовскую аргументацию беспристрастной и делают вывод, что его «теория ценностей функционировала одновременно как политическое и критическое орудие», потому что сам Вебер «верил, что новые методологические правила лучше всего будут служить его националистической позиции» [Ibid.: 59].

В некоторых случаях усиление практико-политического измерения борьбы ценностей происходит с опорой не только на веберовские тексты, связанные с «социальным вопросом», но и на его научные работы. Так, например, выстраивает аргументацию К.Е. Троицкий, который считает, что утверждение ценностного конфликта

может быть сделано только из региона политики. Он предлагает два довода в пользу такой позиции.

Первый – экстернальный. Троицкий опирается на политический текст Вебера, посвященный смыслу идущей мировой войны. Речь идет о письме, адресованном редактору журнала «Женщина» в феврале 1916 г. Приведем отрывок из заключительного абзаца, которым Вебер подводит итог: «Действительно, любой, кто живет в «мире» (в христианском смысле), не может испытывать ничего другого, кроме борьбы множества ценностных порядков, каждый из которых, рассматриваемый по отдельности, налагает на него обязательства... Он всегда будет вовлечен в борьбу против того или иного бога *этого* мира» [Weber 1994: 78-79]. Экспликация данного отрывка, а также уже упомянутой речи 1895 г., позволяет Троицкому утверждать, что веберовский «политеизм» не просто «органичен» для сферы политики, но «осмысление отношения немецкой нации и могущественного государства (Machtstaat), положение этого государства в мире, его столкновение с другими национальными государствами...и определяют в значительной мере ценностную, философскую, и, вероятно, научную картину мира Вебера» [Троицкий 2016: 113].

Далее Троицкий приводит второй аргумент, основанный на утверждениях Вебера как ученого. Объектом анализа становится «Промежуточное рассмотрение» из социологии религии. Троицкий подчеркивает, что в нем единственной сферой ценностей, постоянно функционирующей в модусе «насилия», является именно политика. Если другие «ценностные ряды» не отличаются подобной «агрессивностью», то только политический регион является драйвером борьбы. Более того, исследователь настаивает на рассмотрении его в качестве оптики, с помощью которой Вебер смотрит на мир: «факт «борьбы» вечен для взгляда человека, который сделал свой выбор и решил посмотреть на мир через конфликтное начало. Сквозь призму политику получается, что мир сотрудничества подчинен миру борьбы» [Троицкий 2014: 117].

На последствия такой «политизации» происхождения «ценностного политеизма» обращает внимание П. Лассман. Во-первых, серьезные трудности возникают, когда политические философы, опирающиеся на идею Вебера, перестают различать столкновение ценностей как «факт» и «теорию» [Lassman 2005: 3]. Во-вторых, доказательство «из политики» внутренне противоречиво: утверждение автономности сфер ценностей как результата политического взгляда на мир возможно только при утверждении политики в качестве суверенного, самостоятельного региона. Но это может быть истинным только в случае изначально предполагаемой независимости ценностных сфер относительно друг друга. Поэтому для Лассмана правильнее говорить о *роли* борьбы ценностей в политике и необходимости «мыслить политически в контексте признания широко распространенного ценностного плюрализма» [Ibid.: 9].

О затруднительности определения происхождения «ценностного политеизма» из текущей (буквально – протекающей здесь и сейчас)

эмпирической действительности косвенным образом свидетельствуют и собственные веберовские формулировки. Для него ценности находятся в «безысходной смертельной борьбе» [Вебер 1990е: 565], не допускающей компромиссов. Напротив, повседневность стремится постоянно смешать, «выровнить» напряжение между «ценностными порядками» таким образом, что «в своей обыденной жизни человек не осознает подобного смещения глубоко враждебных друг другу ценностей» [Там же]. Схожим образом Вебер оценивает стратегию «приспособления». Оно не позволяет ощутить столкновения ценностных порядков прежде всего потому, что часто сопровождается отказом людей от принятых ими ценностей. Более того, Вебер критикует «приспособление» не только как направленность жизни, но и концепт, обладающий вариативностью значений². «Приспособленность» просто скрывает подразумеваемые ценности, а ««приспособлено» в области «культуры» в зависимости от того, что вкладывают в этом понятие, все или ничего, ибо из культурной жизни нельзя устранить борьбу» [Там же: 575-576]. Получается, что «ценностный политеизм» является, прежде всего, *условием* различных стратегий «приспособления», а не следствием разнообразия его форм.

Если понимать «расколдование мира» процессуально, но при этом считать его одной из простых эмпирических «тенденций развития», обосновать столкновение ценностей также нельзя. Первое для Вебера – фундаментальная характеристика современности. «Тенденции» же, из-за их связи с повседневностью, обладают менее устойчивым характером: «каждый новый факт может с такой же долей вероятности привести к необходимости вновь сопоставить цель и неизбежные для ее реализации средства» [Там же: 571]. Для Вебера «тенденции развития» являются эвристическими конструкциями, которые можно использовать для понимания социальной динамики, но которые не отражают культурного значения исторической ситуации.

О «борьбе последних ценностей», уточняет Вебер, «необходимо знать». Требуется понимать, что она «может быть внутренним борением любящих за духовные ценности, в котором внешнее принуждение подменяется внутренним насилием..., и... так или иначе борьба никогда не прекращается» [Вебер 1990е: 576]. Г. Риккерт отмечает, что такое требование отражало «реальность его (Вебера) собственной личности» [Rickert 1989: 84]. П. Лассман и И. Велоди добавляют, что в нем проявляется «глубоко ощущаемая метафизическая позиция» [Lassman, Velody 1989: 203]. Так в интерпретациях «ценностного политеизма» наблюдается и то, что Х. Брююн назвал «экзистенциальным измерением», требующим сопоставления идей Вебера со взглядами Ф. Ницше [Bruun 2007: 37]³.

² Вебер определяет значения «приспособления» как сущность «реальной политики» и в биологическом смысле.

³ Тем более, замечает Вебер, именно благодаря философу мы знаем, что «прекрасное может не быть добрым и даже, что оно прекрасно именно потому, что не добро» [Вебер 1990б: 725].

Философ, как известно, средствами строгой эмпирической науки, отказываясь от метафизических спекуляций, желал «вскрыть» основания человеческой морали. Но наука и философия тоже являются моральными феноменами. Поэтому они не могут добиться поставленной цели без само-«подрыва». Отсюда – уверенность мыслителя в постепенной гибели морали и подозрение ко всем прошлым, «наивным» философским системам. Хладнокровный анализ покажет, «сколько лжи скрывается за самым уважаемым типом современной моральности» [Ницше 2012: 136]. Ей на смену должен прийти новый тип философов – «законодателей» и «повелителей», дело которых – «создавать ценности» и определять «ранг» человека [Там же: 135].

Вебер разделяет с Ницше эмпирическую направленность, недоверие к спекулятивно-метафизическим объяснениям, требование «интеллектуальной честности» и избавления от прошлых иллюзий «наивного эволюционизма» и «романтизма» [Eden 1983: 370-371; Scaff 1984: 208]. Историзм двух мыслителей является не теоретическим, а практическим в том смысле, что для них «уникальность и затруднительность современной культурной ситуации практична и моральна» [Eden 1983: 388]. Однако если Ницше приходит к моральному релятивизму, то веберовский «политеизм» таковым не становится. Напротив, для Вебера важно, что в столкновении ценностных порядков «не может быть ни релятивизаций, ни компромиссов» [Вебер 1990е: 565] и что задача человека – принимая определенные ценности, остаться верным им и прийти к «определенным последним внутренним следствиям» [Вебер 1990б: 730]. Не разделяя ницшеанского имморализма, Вебер указывает, что наука, которая может способствовать прояснению положения человека в современности, уже тем самым «служит «нравственным» силам» [Там же]. При этом она не создает и не ранжирует ценности. Тернер и Фактор предлагают называть веберовский релятивизм «формальным» [Turner, Factor 2006: 40], а Эден считает, что точнее было бы говорить о веберовском «моральном плюрализме» [Eden 2006: 416], который, однако, обязывает «признать потенциальный моральный нигилизм науки и обуздать его» [Eden 1983: 390].

В этом контексте правомерно вспомнить о знаменитом обвинении в нигилизме, адресованном Веберу Л. Штраусом. Одно из направлений его атаки строится на утверждении, что в условиях «политеизма» выбор ценностей, предлагаемый веберовской теорией, рационально не обоснован. Никакой ценностный регион не может предоставить отчета о собственном фундаменте. Штраус называет это «правом произвольной прихоти» [Штраус 2007: 49], особенностью характера самого Вебера как ученого, который «не имеет никакого основания, кроме нерационального предпочтения «рационального самоопределения» и «интеллектуальной честности»» [Там же: 51]. Почему эта позиция называется именно «нигилизмом», к которому еще и добавляется прилагательное «благородный» [Там же]? Н. Бехнегар полагает, что термин «нигилизм» следует использовать для обозначения не собственно веберовской точки зрения, а для её возможного нормативного следствия, которое, конечно, не доказывает, что Вебер

был нигилистом. Бехнегар предлагает использовать распространенный в социальной науке термин «децизионизм», не являющийся в то же время нигилистическим, поскольку «человек может с полным основанием действовать рационально после того, как ценность была выбрана» [Behnegar 1997: 107].

По мнению Штрауса, оценочные суждения, наподобие «благородного нигилизма», необходимы общественным наукам, имеющим дело с прошлым. Его нужно постигать так, как оно понимало само себя. А историк, не вооруженный такими суждениями, «не может со всей серьезностью относиться к тем представлениям прошлого, которые основывались на предположении, что объективное оценочное суждение возможно, то есть практически ко всем представлениям предыдущих поколений» [Штраус 2007: 63]. На некоторую непоследовательность использования Штраусом собственного методологического приема по отношению к Веберу указывает Эден. Он настаивает на жестком различии между идеями социолога и тех комментаторов, в интерпретациях которых он представлен как позитивист. По мнению Эдена, именно к последним, а не к Веберу должны быть обращены слова Штрауса о жаждущих «истинно научной общественной науки» [Там же: 51]. Им не удалось продемонстрировать пафос и сложность веберовской комбинации, включающей не только требование «интеллектуальной честности», но и, в сущности, антипозитивистского «исторического чувства», присущего ему как ученому [Eden 2006: 410]. Поэтому, заключает исследователь, чтобы быть последовательным, Штраус, утверждающий, что Веберу нужно было говорить об искажении кальвинизма как о действительном источнике «духа капитализма», должен признать, что «искажение веберовского учения привело к возникновению социальной науки, предательски связанной с вульгарным нигилизмом» [Eden 1987: 218].

Сопряжение веберовского «ценностного политеизма» с нигилизмом верно отчасти. Вебер близок к Ницше в постановке аксиологических проблем, но не заимствует способы их решения. Наоборот, его содержательные выводы, в том числе – о борьбе ценностей, имеют собственный смысл и артикулируются без привязки к наследию философа. Касаясь темы обвинений в нигилизме как следствия «политеизма», точнее было бы сказать, что веберовская идея, скорее, имеет нигилистический потенциал, проявляющийся в ее специфической трактовке. В собственных же работах автора «практический историзм» не приводит к имморализму и моральному релятивизму.

Указав на основные интерпретации конфликта ценностей, отражающие его практико-политические и историко-философские экспликации, необходимо обратиться ко второму обозначенному контексту, в котором «ценностный политеизм» рассматривается как одно из оснований науки, воздерживающейся от «ценностных суждений». Учитывая связь веберовской теоретической рамки с философией баденской школы неокантианства, мы должны проанализировать подходы, исследующие не только логические

основания «несоизмеримости» ценностных порядков, но и проблематизирующие взгляды Вебера на сущность ценностей. Тем более, что «ценность» как термин не обладает монопольным положением для обозначения того, что Вебер обобщенно называет «точками зрения» [Вебер 1990в: 369]. Так, в эссе об «Объективности» помимо «ценностных идей», ими могут быть также «познавательные интересы», определяющие «значение» для исследователя тех или иных явлений культуры [Там же: 361]. В некоторых случаях ученый использует указанные понятия одновременно⁴. Это требует проведения дополнительных различий.

Работу Вебера с ценностями Х. Брююн называет специальным «аксиологическим» или «концептуальным» ценностным анализом [Bruun 2007: 200-202], одним из инструментов которого является веберовское требование «свободы от ценностных суждений». Однако тут же возникает напряжение. С одной стороны, данное требование для Вебера – это прямое следствие гетерогенности «ценностных порядков», с другой – последние могут быть обнаружены только с помощью строгого и не оценивающего исследования. Брююн не определяет точное причинно-следственное отношение между концептуальными элементами. Ему важнее зафиксировать, что оба находятся на одном эпистемологическом уровне. Они возникают как результат веберовской работы в сфере «логики» – совокупности определенных понятий и условий достижения истинного знания, которые сам Вебер называл «нормами нашего мышления» [Вебер 1990в: 383] или «всеобщими основами нашей ориентации в мире» [Вебер 1990б: 719]. А потому, заключает Брююн, являются научно значимыми: «конфликт ценностей невозможно продемонстрировать эмпирическим наблюдением, но, вне всякого сомнения, Вебер считал его истинным и логически обоснованным» [Bruun 2007: 200].

Иррациональность действительности и «несоизмеримость» ценностных порядков является предметом эпистемологических исследований Г. Оакса. С его точки зрения, Вебер работает в рамках теоретической системы Г. Риккерта, поэтому для него содержание или «смысл» мира изначально иррациональны, так как не выводятся из понятий, но «могут стать рациональными только благодаря концептуализации» [Oakes 1988: 51]. Ценностная метафизика сводится к эпистемологии, и в этом смысле «природа» и «логика вещей» совпадают [Anter 2011: 219]. Как же в этой перспективе понимается столкновение ценностей?

Оакс связывает веберовский тезис с утверждением «бессмысленности» науки, которая, как известно, «лишена смысла, потому что не дает никакого ответа на единственно важные для нас вопросы» [Вебер 1990б: 718] и не может научно обосновать тот или иной ценностный выбор. Оакс считает такое мнение парадоксальным.

⁴ Например, когда отмечает, что «интерес и значение имеет для нас в каждом случае лишь часть индивидуальной действительности, так как только она соотносится с ценностными идеями культуры» [Вебер 1990в: 376].

Анализируя философские сочинения Толстого, на которые ссылается Вебер в лекции 1917 г., он показывает неточность вывода немецкого социолога: то, что наука не может ответить на вопрос о смысле жизни - не означает, что она сама является бессмысленной. Толстой, показывает Оакс, использует такой познавательный инструментарий, который у самого Вебера входит в корпус науки. Веберовское «Wissenschaft» состоит из трех компонентов: исследования фактов, производства необходимых для этого понятий («идеальных типов») и «логики» - исследования различных «точек зрения», обнаружения их предпосылок и последствий. Поэтому сами размышления и выводы Толстого в «Исповеди» оказываются «невозможными на предпосылке бессмысленности науки» [Oakes 2001: 204]. Вывод Оакс распространяет и на Вебера: используя рациональные инструменты собственной науки, он не может без противоречия говорить о ее «бессмысленности». Это же верно относительно ценностей. Чтобы продемонстрировать конфликт между ними, необходимо, как минимум, их сравнить. Сравнение же «требует общих стандартов, с помощью которых можно интерпретировать или оценивать» [Ibid.: 198]. Таковыми для Вебера становятся правила логики. Поэтому, заключает Оакс, веберовское столкновение ценностей и выбор между ними «возможны только из ценностного региона науки» [Ibid.: 206].

Модель Оакса, конечно, не отрицает веберовскую «антиномию ценностей», но показывает, что инструментом ее определения является совокупность рациональных, логических инструментов. Базовым допущением американского исследователя является его уверенность в «генетической» связи между концепциями Вебера и Риккерта [Oakes 1988: 40]. Вкратце восстановим идеи последнего и проанализируем, что из них следует не только для Вебера, но и для интерпретации Оакса.

В теории Риккерта благодаря процедуре «отнесения к ценности» формируется «исторический индивидуум» - объект исследования в «науках о культуре». Их объективность и разрабатываемых в них «индивидуальных понятий» зависит от критерия, доказывающего необходимую «общезначимость» или «общеобязательность» ценностей [Риккерт 1997: 290-291]. При этом таких характеристик как «общие», «социальные», «культурные» и «нормативные» [Там же] явно недостаточно: фактическое признание людьми определенных ценностей неустойчиво, поэтому требуется «сверхэмпирическая предпосылка», утверждающая, что «безусловно имеют силу какие-либо ценности» [Там же: 466]. Риккерт предлагает логическое или «трансцендентальное» решение на примере ценности истины. Он указывает: «всякое познание основывается не только на «сознании вообще», но на сознании вообще, производящем акты суждения, а следовательно, и на сверхиндивидуальном гносеологическом субъекте, производящем оценку истинности» [Там же: 484]. Любое отрицание этого положения возможно только в форме суждения, которое будет осмысленным, если оно также подразумевает обязательность ценности истины. Соответственно, подобное отрицание обязательности ценности

истины отрицает и само себя. Поэтому «признание ценности истинности есть логическая предпосылка всякой науки» [Там же].

Концепции «гносеологического субъекта» и «объективно обязательного долга» [Там же: 500] позволяют философу утверждать «общезначимость» не только «интеллектуальных», но и «неинтеллектуальных» ценностей⁵. Но не преодолеть их различия: первые подразумевают «созерцательное», «контемплативное» отношение к миру, вторые – «практическое», «действенное» поведение [Риккерт 1998: 372-373]. Более того, трансцендентальное доказательство значимости «теоретических» ценностей не может быть использовано для обоснования значимости «нетеоретических». Подобная попытка означала бы проявление «интеллектуализма», означающего, что «нетеоретические ценностные сферы были бы редуцированы к теоретическим» [Oakes 1988: 140]. Так утверждается их «несоизмеримость», а выбор между ними может основываться только на личных, субъективных предпочтениях.

Кажется, что положения риккертской философии свидетельствует в пользу мнения Оакса о ее связи с теорией Вебера, который в похожей манере утверждает, что «судить о значимости ценности – дело веры» [Вебер 1990в: 351]. Однако демонстрация Оаксом веберовской работы с ценностными сферами из региона науки делает из немецкого социолога того самого редуциониста, совершающего «ошибку в понимании характера нетеоретических ценностей» [Oakes 1988: 140]. Однако созданное таким образом напряжение Оакс использует против Вебера. Главный объект его критики – веберовский «интеллектуализм», лишаящий другие ценностные сферы собственных «логик развития» и не позволяющий определить «высшие ценности» каждой из них. Чтобы это сделать, необходимо или отказать «интеллектуализму» в статусе привилегированного ценностного региона, или признать, что «высшие ценности» определяются внутри ценностных сфер. Обе альтернативы не реализуются Вебером, прочитанным Оаксом. Поэтому для американского исследователя веберовская «борьба ценностей» является «упрощением» и «редукцией всех сфер жизни к ограниченному набору принципов» [Oakes 2003: 29, 35]. Социолог как будто не до конца выучивает уроки риккертского неокантианства. Тем не менее, противоречивость интерпретации американского исследователя сохраняется. Для ее преодоления нужно либо отказаться от тезиса о связи между идеями Риккерта и Вебера, которую Оакс продолжает отстаивать [Ibid.: 37], либо уточнить веберовские взгляды на сущность человеческих ценностей.

В действительности, последние не интересуют Вебера с точки зрения логического критерия их объективности. Анализируя корреспонденцию Вебера, в том числе – переписку с Риккертом, 1902-1906 гг., Х. Брююн показывает, что риккертское понятие «ценность»

⁵ В более поздней работе, посвященной «системе ценностей», Риккерт называет их «теоретическими» и «нетеоретическими» соответственно [Риккерт 1998].

не устраивает Вебера как название элемента, благодаря которому в «науках о культуре» выделяется объект исследования. Социолог отдает предпочтение термину «интерес», отражающему *теоретический характер формирования* «исторического индивидуума» и означающему, что «история должна описывать те части эмпирической реальности, которые стоит знать (worth knowing)» [Bruun 2001: 143]. «Ценность» же может подразумевать не только процедуру «отнесения» к ней, но и «*практическую* оценку» чего-либо. Если в эссе 1904 г., как было отмечено, еще наблюдается некоторая суматоха в использовании двух понятий, то в письме 1906 г. Ф. Готтлю, в период публикации «Критических исследований», Вебер окончательно их разводит [Ibid.: 152]. Наконец, в работе 1913 г., рассуждая о роли ценностей в процессе постановки исследовательских проблем, он еще раз уточняет, что риккертовские «слова «отнесение к ценностям» являются не чем иным, как философским истолкованием того специфического научного «интереса», который господствует при отборе и формировании объекта эмпирического исследования» [Вебер 1990e: 570]. Какой бы познавательный интерес ни был задействован, он всегда будет логически приемлемым. А «свобода от ценностных суждений» является, своего рода, реализацией принципа «сдержек и противовесов», когда каждая из сфер ценностей (теоретических и практических) не подавляет достоинства другой. Так социолог «защищает сферы ценностей от незаконного посягательства науки» [Bruun 2010: 56]. Веберовские «ценности», в отличие от «интереса», изначально насыщены «активным», «культурным» содержанием и из трансцендентальных превращаются в трансцендентные. Таковым, однако, следует признать и «ценностный политеизм».

Зафиксируем предварительные результаты. Модели столкновения ценностей как эмпирической данности отсылают к профессорской речи Вебера 1895 г., текстам, выражающим его общественно-политическую позицию, представлениям о ценности «нации» и деятельности в «Союзе социальной политики». При этом они, конечно, не делают из Вебера ангажированного исследователя. Донаучный характер собственного «национализма» в полной мере артикулировался самим ученым. Такие интерпретации позволяют прояснить цели и контексты, в которых Вебер использовал тезис о борьбе ценностей. Но не объясняют его происхождения. А вместо аргументов «из политики» следует говорить, скорее, о социально-политических и критических последствиях и экспликациях «ценностного политеизма». В целом, он лишается концептуальной автономии и признается необходимым, скорее, для подтверждения практических, реже – теоретических, ходов Вебера.

Логическое измерение «ценностного конфликта» приводит к неоднозначным выводам. В интерпретации Оакса Вебер, использующий неокантианский философский инструментарий, совершает редукцию, когда из теоретического региона прослеживает напряжение между нетеоретическими ценностными сферами. Тем самым противоречит идеям Риккерта. Брююн аккуратнее работает с различием между «теоретическими» и «практическими» ценностями и показывает, что вместо первых Вебер использует понятие «познавательный интерес», а

вторые обладают совершенно иной, «активной» природой, поэтому всегда сохраняют потенциал для оценки. Понимаемые таким образом веберовские ценности изначально независимы и автономны и, по существу, являются не трансцендентальными, а трансцендентными. Так же характеризуется их столкновение. Однако здесь идея о «ценностном политеизме» только воспроизводится, а вопрос о ее происхождении остается не решенным.

Глава №2. «Политеизм ценностей» и религиозная рационализация: вариативность веберовской «программы».

Метафора «политеизма», означающая буквально, что «многочисленные древние боги, лишенные своих чар и принявшие, следовательно, образ безличных сил, выходят из могил, стремятся завладеть нашей жизнью и вновь начинают вести между собой свою вечную борьбу» [Вебер 1990б: 727], косвенным образом указывает, что источник происхождения ценностных столкновений нужно искать в веберовской социологии религии. В то же время новый выход богов на арену жизни становится возможным только в условиях «интеллектуалистической рационализации», подразумевающей, что «больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь» [Там же: 713-714]. То есть мы имеем дело с таким рационализмом, который

как-то связан с религиозно-историческим процессом. Вебер сам указывает читателю на эту связь, когда кратко замечает, что его «опыт по социологии религии должен стремиться быть также вкладом в типологию и социологию самого рационализма» [Вебер 1994: 8].

Кажется, самый верный способ обнаружить возникновение «политеизма ценностей» – проследить мысль Вебера в «Промежуточном рассмотрении» или, как само за себя говорит еще одно название этой работы, «Теории ступеней и направлений религиозного неприятия мира». Вкратце воспроизведем основные итоги веберовских рассуждений.

В центре его внимания – *рационализация религиозного мирозерцания*, первым этапом которой стало размывание магических представлений и отказ от соответствующих им способов поведения. На принципиально новый уровень она выходит благодаря появлению мировых религий «спасения». Распространяется идея вечного и надмирного Бога-творца, который требует от верующих соблюдения определенных этических норм. В этот момент, по мнению Вебера, и возникает впервые попытка всеобъемлющей систематизации жизнедеятельности человека. Фундаментом идеи «спасения», означавшей, прежде всего, избавление от страдания, является другая проблема религиозной рационализации – *теодицеи*, то есть оправдания неравномерного распределения счастья, материальной и статусной стратификации, в целом, самого факта наличия страданий и горя. Если спасение свидетельствует о причастности верующего к религиозной благодати, то теодицея требовалась для придания положению человека осмысленного характера: она отвечала на вопрос, почему он должен придерживаться религиозных ценностей и одновременно находиться в «пораженном грехом» мире. Соответственно, чем более консистентное, последовательное и бескомпромиссное решение указанных проблем предлагалось, тем больше религия «принимала облик рациональной этики, ориентированной на внутренние религиозные ценности как средства спасения» [Там же: 8]. Параллельно рационализация религиозных представлений усиливала неприятие мирских жизненных сфер. Складывались две основные формы «ухода от мира»: активная и угодная Богу деятельность («мирской аскетизм») и приводящая к смирению или созерцательному «обладанию спасением» мистика. Как известно, именно первый вариант, получивший наиболее последовательное выражение в протестантизме, по мнению Вебера, стал одним из оснований современного капиталистического уклада. Второй путь «ухода» был характерен для восточных верований, прежде всего, конфуцианства и даосизма. Однако обе альтернативы вели, в конечном счете, к одному: «к осознанию внутренней закономерности отдельных сфер во всей их последовательности и тем самым к *противостоянию* таких сфер, которые были скрыты от первоначального непосредственного отношения к внешнему миру» [Там же: 12].

Идеально-типическое описание религиозной рационализации приводит к постановке новых вопросов. Если понятны «ступени» и

«направления» (сферы) «расколдования»⁶, то неясным остается его «материал». Иными словами, что именно рационализируется? Религиозные идеи, человеческое поведение или все вместе? Какая рационализация стала центральной для Вебера: всемирно-историческая или только западная? Наконец, является ли религиозно-этическое неприятие мирских сфер жизни тем самым «политеизмом ценностей», который характерен для уже «расколдованного» и обезбоженного мира? Из «Промежуточного рассмотрения» видно, что столкновение религиозного и других ценностных порядков ощущалось и осознавалось людьми и в прошлом. В чем тогда принципиальная разница с современным положением дел? Какие формы потенциально возникающего в религиозной рационализации конфликта ценностей позволяют увидеть различные прочтения веберовской теории? В поле нашего зрения должны попасть подходы, интерпретирующие не только веберовскую рационализацию – тему обширную саму по себе, но связывающие ее с содержанием другого авторского проекта – социологии религии.

Продолжительное время после смерти ученого работа над его творческим наследием оставалась фрагментарной. Так, на социологической сессии 1964 г. Т. Парсонс, один из первых «проводников» идей Вебера в англоязычный мир, утверждал, что «ядро веберовской социологии находится не в его трактовке экономических или политических проблем и не в социологии религии, а в его социологии права» [Parsons 1965: 56]. Дело в том, что Парсонс опирался на архитектуру «Хозяйства и общества» - произведения, которое долгое время считалось⁷ главной веберовской работой и в котором понятие «нормативного порядка», важное для американца, возникает практически сразу после методологического вступления. Ценностный конфликт ускользает от парсоновского взгляда, а религиозно-аксиологическая проблематика оказывается важной только в той мере, в какой она помогает понять веберовские исследования социального порядка и типов его легитимности.

Часто социология Вебера использовалась в качестве «материала» для «синтезирования» новых теорий. В ней «можно было найти в изобилии не только до конца продуманные антиномии (что уже само по себе облегчало работу будущему системосоздателю), но и обнаружить те пункты, в которых ему же и виделся выход из описанного им лабиринта этих социально-исторических противоречий» [Давыдов 1998: 18]. По мнению Ю.Н. Давыдова, наибольшего успеха в подобном конструировании достигли уже упомянутый Парсонс и его немецкий коллега Ю. Хабермас.

Еще одним фактором, тормозящим целостное восприятие работ Вебера, стала политизация социальной науки в 60-е – первой половине 70-х гг. прошлого столетия. В контексте радикальной, в первую очередь

⁶ Вебер подробно анализирует противоречия, возникающие между религией, экономикой, политикой, искусством, эротизмом и интеллектуализмом.

⁷ И до сих пор иногда считается. Например, [Weber 2020].

- неомарксистской, социологической критики веберовская рациональность и связанная с ней концепция бюрократии рассматривались, прежде всего, как выражения формальной общественной рациональности. В результате, вместо анализа сложной связи двух явлений происходило их слияние, а полученный итог отождествлялся с марксовской теорией отчуждения. Религиозно-исторические исследования Вебера при этом считались социально- или историко-философской, а не социологической работой [Там же: 38].

Одной из первых попыток представить социологию Вебера как единое целое, ядром которого стала тема рационализации, можно назвать вышедшие в 60-е гг. работы Р. Бендикса. Главный пассаж, определяющий, по его мнению, направленность веберовского интереса, содержится в «Предварительных замечаниях», открывающих сборник по социологии религии: современному европейцу, пишет Вебер, важен, «следующий вопрос: какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались - по крайней мере как мы склонны предполагать - в направлении, получившем универсальное значение» [Вебер 1990г: 44]. Поэтому Бендикс утверждает, что главной темой для Вебера стало развитие западного рационализма [Bendix 1998: 33]. Если это так, то как именно он складывался? Увы, но исследователь, называющий свою работу «синоптической» [Ibid.: 266], предлагает, скорее, упорядоченное изложение веберовских идей, а не решения возникающих трудностей. Ему важнее обозначить возможные концептуальные вариации веберовской рационализации: как демагификации на манер древнего иудаизма, интеллектуальной рационализации религиозных доктрин или выстраивания специфического образа жизни, характерного для протестантизма [Bendix 1965: 11]. К интересующему нас конфликту ценностей Бендикс обращается мельком. Тему борьбы он связывает с ранними работами Вебера, посвященными анализу положения земельной аристократии, восходящей буржуазии, рабочего класса, бюрократии и т.д. Ценности трактуются как субъективные ориентации, выражающие, например, экономические интересы, а их конфликт - как столкновение статусных групп, сословий и классов [Bendix 1998: 270].

Эксплицирующий характер работы Бендикса, тем не менее, позволил ей стать основанием возникшего с середины 70-х гг. прошлого века стремления исследователей определить «научно-исследовательскую программу» Вебера. Так, по знаменитому выражению Ю.Н. Давыдова, оформился «веберовский ренессанс», утверждающий право «на рассмотрение учения М. Вебера в отношении к нему самому» [Давыдов 1998: 42]. Наиболее ярко он проявился в культур-социологической ориентации немецких вебероведов: Ф. Тенбрука, В. Шлюхтера и В. Хенниса. Представляется, что концептуальные ключи к столкновению ценностных порядков необходимо искать в их работах.

В статье 1975 г. Тенбрук решает две задачи. Во-первых, ему необходимо определить так называемую «главную тему» Вебера. Во-

вторых, дать ее консистентную концептуализацию, опирающуюся только на веберовские тексты.

Подспорьем для первого решения Тенбрук считает работы Бендикса, с которым он полемизирует, обращая внимание на другой пассаж из веберовской социологии религии. А именно – на цитату из второго издания «Протестантской этики» 1920 г. По мнению Вебера, в протестантизме «находит свое завершение тот великий *историко-религиозный процесс расколдования мира*, начало которого относится ко времени древнеиудейских пророков» [Вебер 1990д: 143]. Получается, что выводы из «Протестантской этики» важны для Вебера не сами по себе, а именно как описание завершающего этапа масштабного исторического процесса рационализации, стартом которого послужила религиозная динамика иудаизма. Западный же рационализм, частично описанный уже в 1905 году, стал, по мнению Тенбрука, всего лишь источником веберовского познавательного интереса.

Исследователь проводит два различия. Первое – концептуальное. «Расколдование», которое проходит через всю европейскую историю, он называет «*религиозно-историческим процессом рационализации*». Его основными этапами являются, во-первых, «*религиозное расколдование*», достигающее своего предела на протестантской этике, во-вторых, западная рационализация или «*модернизация*», агентами которой стали наука, искусство, право, государство и др. [Тенбрук 2020: 86]. Но что происходило в период между рационализацией древнего иудаизма и развитием протестантизма? Как мы увидим, ответ на этот вопрос Тенбрук дает, решая вторую задачу. Одновременно он проводит хронологическое различие. Пользуясь датировкой Й. Винкельмана, исследователь указывает, что главы из «Хозяйства и общества», посвященные проявлениям западного рационализма, Вебер начинает писать в 1911 г., то есть в тот момент, когда у него еще нет концепта «*религиозно-исторического процесса рационализации*». Бендикс же, отталкиваясь от даты публикации работы в 1920 г., вполне логично, но ошибочно предполагает, что в ней Вебер не только ставит точку в определении черт современной капиталистической культуры, но и приходит к финалу собственной «исследовательской программы». Получается, что в написанной до этого в 1915 г. «Хозяйственной этике мировых религий», важна только часть, посвященная древнему иудаизму, а главы про Индию и Китай становятся содержательным фоном. Поэтому для Бендикса, искусно разбирающего произведение Вебера на части, «отдельные процессы как бы протекают параллельно, так что их общий результат, т.е. рационализация, в конечном счете остается следствием исторических случайностей» [Там же: 92].

В модели Тенбрука периоды работы Вебера укладываются в другую последовательность. Сначала ученый пишет «Протестантскую этику», в который каузально объясняет «модернизацию». Затем дополняет ее описание некоторым главами из «Хозяйства и общества». Одновременно в «Хозяйственной этике» он исследует другие способы

религиозной рационализации в разных регионах. И делает это, руководствуясь следующей исследовательской задачей: обосновать концепт «религиозно-исторического процесса рационализации», проследив ее «внутреннюю логику», ведущую от иудаизма к напряжениям протестантизма.

Вебер, как известно, не успел написать запланированный том по христианству, в котором должен был подробно объяснить взаимосвязь между иудейской и кальвинистской аскезой. Однако это не лишает нас необходимого материала. Буквально в процессе допечатки он вносит необходимые коррективы во «Введение» и добавляет в «Хозяйственную этику» еще один текст – «Промежуточное рассмотрение». Именно в них, уверен Тенбрук, содержится его общее понимание религиозной рационализации.

Немного забегаая вперед, выделим следующую цитату Вебера, ставшую основой многочисленных интерпретаций: «Интересы (материальные и духовные), а не идеи непосредственно господствуют над действиями людей. Однако «картины мира», созданные посредством «идей», очень часто в качестве вех определяли те пути, по которым развивалась динамика интересов» [Gerth, Mills 1946: 280]. Из-за абстрактного характера формулировки следует предположить, что искомый нами «конфликт ценностей» может быть представлен как столкновение «картин мира», «интересов» или господствующих в человеческом мышлении «идей».

Тенбрука интересует соотношение двух последних элементов. С его точки зрения, рационализация религиозных идей осуществлялась под давлением «внутренней логики» их развития. Если проблема «спасения» в большей степени выстраивала конкретную деятельность человека в мире, то рационально-интеллектуальное движение происходило благодаря непрекращающемуся разрешению проблемы теодицеи, то есть придания положению верующего осмысленности. Каждый раз оно требовало последовательности и непротиворечивости. Идеи для Тенбрука – «в широком смысле суть «картины мира», в узком – все то, что обязано своим появлением потребности и стремлению к когерентному толкованию мира, т.е. то, что создано основателями религий, пророками и интеллектуалами» [Тенбрук 2020: 106]. В своей повседневности люди действуют дискретно, исходя непосредственно из интересов. В долгосрочной же перспективе их многообразие и хаотичность «сдерживаются» и упорядочиваются идеями. Соответственно, «чем систематичнее становилось размышление о «смысле» мира, чем рациональнее был самый этот мир своей внешней организации, чем сублимированное было осознанное переживание его иррационального содержания, тем более удалялось от мира, от упорядоченности жизни специфическое содержание религиозности» [Вебер 1994: 36]. Наиболее сильную в этом отношении «идею» предложил протестантизм. Ему удалось *контролировать повседневные интересы* и соединять «гетерогенные и гетерономные для человека действительности в единый порядок» [Тенбрук 2020: 106]. В тот момент, когда религиозная основа упорядоченности исчезает, интересы

больше не сдерживаются динамикой идей. Единый план «расколдования» сменяется совокупностью «частичных рационализаций», которые «в соответствующих обстоятельствах произошли из интересов – экономических, технических, военных, административных» [Там же].

Именно так в модели Тенбрука мы приходим к современному «ценностному политеизму». Правда, из конфликта ценностей он превращается в столкновение интересов, точнее – их неконтролируемых динамик. Больше не существует какой-либо объективно «правильной» рационализации, параметры которой определялись бы решениями проблем спасения и теодицеи. Доведенная до предела «внутренняя логика» протестантизма «взрывает» тот этически унифицированный порядок, который, хотя и ощущает «напряжение» между религиозной и мирскими сферами, тем не менее – удерживает их в целостности. Так складывается ситуация множественности рационализаций. Но что позволяет Веберу, прочитанному Тенбруком, говорить о борьбе не просто ценностей, а *ценностных порядков*? Каков принцип их образования? Как они функционируют? Ведь интересы, в сравнении с идеями, «слепы» и неустойчивы. К сожалению, Тенбрук не идет дальше.

Его работа, задавшая тон нового этапа «спора о Вебере», подверглась серьезной критике. Прежде всего, за идеалистичность. По мнению Ю.Н. Давыдова, такой Вебер выступает в качестве «бессознательного (или не пожелавшего себя осознать) гегельянца» [Давыдов 1990: 750]. М. Ризебротт отмечает, что необоснованный акцент Тенбрука на проблеме теодицеи лишает его интерпретацию социологического звучания [Riesebroldt 1980]. Пожалуй, одну из самых заметных попыток преодолеть «идеализм» Тенбрука предпринял В. Шлюхтер, модель которого строится на утверждении, что «картины мира» и интересы влияли на поведение людей посредством того, что Вебер называет «рационально методической ориентацией образа жизни» [Вебер 2017б: 192]. В такой перспективе получается, что «конфликт ценностей», чтобы получить социологическое измерение, должен быть расшифрован с точки зрения систематизации жизненного поведения людей, делающего очевидным напряжение между сферами жизни.

Соблюдая в целом логику веберовских рассуждений, Шлюхтер указывает, что впервые сложности в отношениях между религиозным и мирскими ценностными порядками проявляются с возникновением «религий спасения», отказавшихся от монизма магических верований и усиливших разделение между поту- и посюсторонним миром. В этих условиях актуализировались проблемы спасения и теодицеи. Новацией, позволившей протестантизму дать наиболее радикальную и не терпящую усреднений «картину мира», стала концепция «предопределения»: мир рационально установлен Богом, а любовь к Нему, «находит свое выражение в первую очередь в выполнении профессионального долга данного *lex naturae*» [Вебер 1990д: 146]. Шлюхтер называет такое состояние «дуалистическим теоцентризмом»

[Roth, Schluchter 1984: 47]. В нем этико-религиозное «неприятие» мира уже наблюдается, но это еще не конфликт ценностей в веберовском смысле. Напротив, у Вебера мы находим утверждение, что сублимация идей и систематизация поведения «нацелены на *устранение* противоречия между повседневной и внеповседневной организацией религиозной жизни» [Вебер 2017б: 195]. Мир в таком случае объясним и осмыслен. От человека требуется трезвое и сосредоточенное эмпирическое *действие, рассчитанное на успех* – единственное свидетельство Божественной благодати. Однако по мере овладения действительностью происходит «разволшебствование» отношений не только между Богом и человеком, но и между человеком и миром: «религиозно обесцененный «мир» требует от тех, кто хочет контролировать его, *признать* свои собственные законы» [Roth, Schluchter 1984: 42]. Постепенно жизненные сферы приобретают «иммунитет» к религиозной догматике. Радикализация «дуалистического теоцентризма» приводит к «дуалистическому антропоцентризму» [Ibid.: 53]. Здесь и возникает напряжение между ценностными порядками, когда каждый из них начинает осознаваться как *этически автономный* и не сопряженный не только с другими «ценностными рядами», но и с какой-либо внешней трансцендентной силой. Однако размывание основ протестантизма сопровождается не только обесмысливанием мирского труда, но и сохранением рационально организованного, сознательно дисциплинированного «ведения жизни», воспроизводящего такие некогда важные качества, как «мирская аскеза», «отречение», внимание к «делу», «самоконтроль», «совесть» и «испытание следовать своему призванию». Если «иллюзии» прошлых эпох навсегда исчезли, то сегодня «мирские порядки становятся... призванием» [Вебер 2017б: 199-200].

Итак, Шлюхтер масштабирует драйвер рационализации от религиозных идей до «картин мира», отражающих дуализм посу- и потустороннего миров. Его цель – показать, как в теории Вебера может быть обоснован конкретный образ жизни, являющийся этически «адекватным» современному обществу. Поэтому, считает ученый, без доказательства объективности ценностного конфликта, который в его интерпретации точнее было бы назвать *ценностным плюрализмом или дифференциацией ценностных порядков*, веберовская идея становится просто субъективным мнением. Как можно увидеть эту объективность? На микроуровне онтологическим ядром «конфликта» является конкретная «личность». Однако социологизация «расколдования» влияет и на понимание жизненных сфер. Они трактуются как «ценностные системы», оказывающие принудительное воздействие на человека. Посредством «социального научения» и «унаследования техники ведения жизни» [Вебер 2017а: 46] происходит «институционализация» методической ориентации образа жизни, а тенбруковские «внутренние логики» сфер превращаются в ролевые ожидания [Roth, Schluchter 1984: 94].

В отличие от Тенбрука и Шлюхтера, В. Хеннис считает, что для определения «центрального вопроса» Вебера необходимо обратиться к его ранним работам. К ним исследователь относит речь 1895 г.,

«Протестантскую этику», а также редактируемое Вебером «Методологическое введение в исследование Союзом социальной политики отбора и адаптации (выбора и рода занятий) рабочих крупных промышленных предприятий» 1908 г. Опираясь на них, Хеннис утверждает, что главной темой для ученого стало «развитие человечества (development of Menschentum)» [Hennis 1983: 148].

Действительно, уже в тексте «Национального государства» мы обнаруживаем пассажи о ««выращивании» человека» и о том, что экономическая наука участвует «в развитии «национальной породы» [Вебер 2003: 18]. Эмпирически, считает Хеннис, «развитие человечества» Вебер старается проследить через анализ рационализации «ведения жизни». Точно такую же цель, уверен Хеннис, ученый ставит в исследованиях «Хозяйственной этики». Поэтому для комментатора именно это понятие становится центральным в веберовском арсенале.

Конкретная форма «ведения жизни» по-своему проявляется в различных сферах человеческой деятельности. «Ценностные порядки» в таком прочтении понимаются как уже данные, обладающие собственными «формами рациональности», «внутренними закономерностями» и рассматриваются с точки зрения их антропологического воздействия [Hennis 2006: 55]. Но как возникают эти закономерности и формы? К сожалению, вопрос остается без ответа. Исследователю важнее показать их «столкновение» с человеком, а не между собой. На манер завершающих абзацев «Протестантской этики», Хеннис говорит об экзистенциально переживаемой де-персонализации, обезличенности общественных отношений, «стальном панцире» бюрократии – как о главных результатах рационализации «ведения жизни» [Ibid.]. Однако, как мы помним, Вебер осторожно предупреждает, что тем самым мы рискуем вторгнуться «в область оценочных и религиозных суждений, которые не должны отягощать это чисто историческое исследование» [Вебер 1990д: 207].

Таким образом, возникшие в контексте «веберовского ренессанса» интерпретации его религиозно-исторических исследований по-разному описывают как процесс рационализации, так и выкристаллизовывающийся из него конфликт ценностей. Первый представлен в качестве 1) рационализации религиозных идей, 2) рационализации «картин мира» или 3) рационализации «ведения жизни». Соответственно, «политеизм ценностей» трактуется как 1) борьба интересов, освобожденных от контроля «внутренней логики» религиозных доктрин, как 2) возникшая вследствие парадоксальной динамики «картин мира» плюрализация или дифференциация «ценностных систем» или как 3) простое наличие уже данных сфер жизни, обладающих собственными формами рациональности и оказывающих принудительное, часто де-персонализирующее воздействие на человека.

С нашей точки зрения, многообразие интерпретативных моделей обусловлено следующими причинами. Во-первых, избирательными

ссылками на работы Вебера разных периодов (1882-1899 или 1904-1920). Во-вторых, не всегда точно устанавливаемой хронологией написания и публикаций работ. В-третьих, общим тематическим наложением, присутствующим в веберовских текстах. В его социологии религии слишком много недифференцированного материала. Частично это можно объяснить упомянутой спешкой Вебера опубликовать уже полученные, но еще не оформленные в самостоятельные тексты, результаты исследований.

В представленных моделях можно увидеть *историко-религиозное происхождение* «политеизма ценностей» как признака «расколдованного» мира. Но, с нашей точки зрения, требуется дополнительная работа по уточнению его внутренней архитектуры и механики. Что скрывается за словами о «закономерностях», «достоинстве», «автономии», «правах» и «законах», которыми Вебер наделяет ценности и их сферы? Требуется определить, как можно «пересобрать» их функционирование и какой веберовский инструментарий должен быть для этого привлечен.

Глава №3. «Политеизм ценностей» и рационализация действия: две перспективы логико-методологической экспликации.

Вебер подчеркивает, что простой духовной ориентации, проявляющейся, например, в надежде на спасение, недостаточно, чтобы гарантировать систематическую организацию религиозной и мирской жизни. Особенностью протестантизма, в наибольшей степени обнажившего конфликт ценностей, стало не только обеспечение последовательной систематизации поведения, но и выделение в качестве единицы ее измерения *конкретного действия*. Это позволяет нам обратить внимание на действие как на самостоятельный компонент процесса рационализации.

С этой точки зрения «картины мира» и интеллектуально-консистентные религиозные доктрины являются только предварительными условиями рационализации. Как подчеркивает С. Калберг, «даже желание виртуозами веры консистентной «картины мира», а также их познавательные силы не являются больше решающими факторами, направляющими действие» [Kalberg 1990: 69].

Не остается ничего, кроме убежденности и последовательной ориентации на специфические религиозные ценности. Одновременно уникальность действия протестанта в том, что полноценно оно может быть осуществлено только в мире. Отсюда вытекают два следствия. Во-первых, действие должно протекать в соответствии с «правилами», связанными с выбранным «путем спасения» (аскетизм). Во-вторых, действующий вынужден учитывать онтологические, точнее – эмпирические особенности ситуации действия. Только такая внутренняя координация гарантирует постоянство психологического состояния уверенности в достижении божественной благодати («certitudo salutis»).

Таким образом, структура рационализированного религиозного действия включает следующие элементы: 1) со-настроенность с ценностью, определяемой «целью спасения»; 2) регуляция принципами и «правилами», соответствующими выбранному «пути спасения»; 3) необходимость учета эмпирических обстоятельств и условий.

Таково устройство действия, осуществляющегося в модусе «призвания», типичным представителем которого является «профессионал». И даже после истощения религиозной веры идея «методического подтверждения профессиональной пригодности» сохраняется [Вебер 2017б: 224]. Поэтому на уровне действия «политеизм ценностей» уже «расколдованной» эпохи может быть увиден только как следствие активности личности, осуществляющей профессиональную деятельность «по призванию». Оно воспроизводит рационально организованное, последовательное и дисциплинированное «ведение жизни» человеком, «служащим» выбранной ценности.

Где следует искать методологические основания содержательных выводов Вебера? В период написания и публикации первого издания «Протестантской этики» выходит ряд его работ, посвященных логико-методологическому обоснованию социально-исторического познания. К ним следует отнести эссе об «Объективности» 1904 г., трилогию о «Рошере и Книсе» [Weber 2012a], части которой публиковались в период с 1903 по 1906 гг., «Критические исследования в области логики наук о культуре» 1906 г. [Вебер 1990a], а также статью [Weber 2012b], посвященную анализу вышедшей в 1906 г. книги Р. Штаммлера и опубликованную в 1907 г.

В «Объективности» наблюдается еще недостаточно точная работа с понятиями. В частности, Вебер утверждает, что индивиду как «личности» «важно «выразить себя» в таких *интересах*, чью значимость он требует признать как *ценность*, как *идею*, с которой он соотносит свои действия» [Вебер 1990в: 351]. Здесь разница между «интересами» и «ценностями» («идеями») заключается в степени интенсивности, с которой они становятся причиной действия. Однако через два года, стараясь преодолеть размытость формулировок, Вебер вводит понятие «максимы» как того, что непосредственно задает направленность действию. Вебер различает «максимы-нормы», обладающие статусом этических императивов, и «максимы-цели», которые важны с точки зрения повседневного, практического

приспособления к действительности. Несмотря на содержательные отличия, оба вида максим Вебер, в конечном счете, называет «ценностями». Но только при условии, *если они действительно значимы с точки зрения их практического воплощения* [Weber 2012b: 197]. Последнее возможно при наличии «правил», определяющих реализацию «максим» в конкретном действии. Поэтому его рационализация осуществляется именно на уровне «правил», а не «максим» или «ценностей».

Как Вебер характеризует «правила»? В тексте 1904 г. мы находим их лаконичное определение: «речь идет не о «закономерностях» в узком естественнонаучном смысле, но об «адекватных» причинных связях» [Вебер 1990в: 378]. Иными словами, это набор некоторых эмпирически обоснованных положений, которые не обладают абсолютной безусловностью, но необходимы для осуществления «адекватного» по отношению к заданной максиме действия. Правила не «встроены» в саму ткань социальной жизни. Напротив, они представляют собой «интеллектуально созданную» [Weber 2012a: 55] совокупность взаимосвязанных понятий, важную с точки зрения ее логической непротиворечивости. Поэтому пользоваться правилами человек может, делая что-либо даже в изоляции. Главное в данном случае – его представление о них как об «адекватных» ситуации. В случае осмысленного (социального или нет) действия, рассчитанного на успех, каждый «должен просчитывать на основе опыта, как «окружающий его мир»,отреагирует на определенные типы поведения с его стороны» [Weber 2012b: 206].

Представления Вебера о рациональном поведении как регулируемом правилами складывается у него в полемике с представителями исторической школы экономики, прежде всего – В. Рошером и К. Книсом, и связано с критикой их концепций «личности» и каузального объяснения ее поведения. С одной стороны, Вебер не принимает позицию Рошера, в которой личность представляется как метафизическое, «органическое единство», импульс развития которой происходит от Бога и поэтому не схватывается аналитически-дискурсивным познанием. Отдельные действия такой личности нельзя объяснить каузально. Напротив, требуется понять ее «в тотальности», используя жесткую каузальную детерминацию. Тем не менее, изначальная «движущая сила» [Weber 2012a: 21] личности – все равно остается непознаваемой. С другой стороны, Вебер не соглашается с анти-детерминистской концепцией Книса, для которого содержательным ядром личности и ее действий становится их принципиальная непредсказуемость и необъяснимость. «Свобода воли», «иррациональный остаток» или «внутреннее святилище», как пишет, например, Г. фон Трейчке, считаются той причиной, из-за которой «очень сложно осуществить какую-либо систематизацию фактов в истории» [Treitschke 1916: 38]. Парадоксальным образом каузальное решение, предлагаемое Книсом, оказывается похожим на метод Рошера: личность необходимо познать в ее «целостности» и тотальности. Но только не с помощью причинных законов, сформулированных на манер естественных наук, а проведенного в духе

каузации Милля кропотливого учета всех эмпирических обстоятельств действия, включая психологические мотивы действующего [Weber 2012a: 90].

С помощью неокантианского философского аппарата В. Виндельбанда Вебер переформатирует представление о «свободе воли». Личность действует свободно, когда обладает возможностью, отталкиваясь от конкретных мотивов, определяемых ценностями, вести себя рационально и осознавать последствия собственных действий. Конечно, невозможно исключить влияния случайных аффектов и эмоций в момент протекания действия. В этом смысле правомерно согласиться с тем, что веберовскую «личность» следует рассматривать как ретроспективный феномен [Portis 1978: 115]. Но именно в познавательных целях ученый утверждает, что в моменты аффекта поведение человека схоже природному явлению и является более «иррациональным» тогда, когда не может быть понято ни действующим, ни наблюдающим [Weber 2012a: 43].

Совокупность накопленных правил Вебер называет «номологической». Номология – это опытное, «позитивное» знание о закономерностях окружающего мира, учитывающее «объективные возможности» [Вебер 1990в: 393] его развития; знание «каузальных связей» [Там же: 377] не только на уровне законов природы, но и логических принципов и «известных эмпирических правил, в частности того, как люди обычно реагируют на данную ситуацию» [Вебер 1990а: 473]. Пополнение его запаса, как замечает Вебер, происходит «либо через собственный опыт, либо в качестве инструкций от других» [Weber 2012b: 206].

Одновременно само понятие «правила» подразумевает, что максима поведения может быть выражена в действии ограниченным набором способов. Как показывает Б. Хиндесс, Вебер создает такую модель «призвания», в которой не объясняется, как материальные, социальные и дискурсивные условия влияют на окончательное принятие личностью решения действовать [Hindess 2006: 141]. У нее, чтобы перевести мир ценностей в мир эмпирической действительности, *нет ничего, кроме собственной сознательности и определенного набора правил.*

В условиях такой ограниченности оценка правил действующим становится каузальным фактором. Вебер приводит в пример действия игрока в карточную игру «Скат»: «Основываясь на своем «понимании» «правил игры», своем общем «опыте игрока в скат» и «онтологической» оценке распределения карт, игрок кладет своего туза на стол, потому что считает это адекватным средством достижения такого положения дел, которое, согласно «правилам игры», как он их видит, влечет за собой его превращение в «победителя»» [Weber 2012b: 213].

Чтобы действовать, актер должен быть уверен, что *оценивает «правила» «адекватно по смыслу» ситуации.* Иными словами, что в сочетании с её элементами и на основе «средних привычек мышления и чувства» его действие представляет собой «типичную (как мы обычно

говорим: правильную) смысловую связь» [Вебер 2008: 95]. Для этого необходимо получить «правильное» понимание онтологических и номологических условий ситуации. В свою очередь, *критерием «адекватности» производимой оценки остается изначальная максима или ценность*. То есть действующий пользуется номологическим знанием, производит оценку онтологических обстоятельств и возможных последствий действия ровно в той степени, которая представляется ему «адекватной» с точки зрения максимы его поведения.

Ограниченность номологического знания и отличающиеся представления о «смысловой адекватности» правил относительно ситуации (как следствия разных максим поведения) производят то самое состояние «частичных рационализаций», характерное для «ценностного политеизма» «расколдованного» мира. Здесь необходимо вспомнить веберовское различие между «субъективно «рациональным»» и «рационально «правильным»» поведением. Первое означает, что действующий оценивает используемые им средства для достижения поставленной цели как «правильные». Второе подразумевает, что действия основаны на объективно правильных знаниях, которые, уточняет Вебер, «соответствуют научным данным» [Вебер 1990e: 584]. При этом цели, которым может соответствовать «рационально «правильное»» поведение, должны быть, во-первых, установлены заранее, во-вторых, не универсальны. Существование какой-либо единой системы ценностей возможно в условиях непротиворечивой религиозной «картины мира». Ее наличие приводит к унификации «рационально «правильного»» поведения, образцами которых служат конкретные «пути спасения». Однако и она не гарантирует совпадения «рационально «правильного»» с «субъективно «рациональным»». В условиях же «политеизма ценностей» первое служит лишь как идеальный тип, достигающий оптимального уровня «смысловой адекватности», с которым действующий может соотносить частичную субъективную рационализацию своего поведения.

На уровне личности конфликт ценностей проявляется в возникновении множественности каузальных рядов, берущих начало в её действиях, рассчитанных на успех и осуществляющихся в модусе «призвания». Веберовскому «профессионалу» принципиально важно реализовать максиму своего поведения. Он переводит ее в устойчивый набор мотивов и реализует в методических, планомерных, номологически фундированных действиях. При этом проследить весь ряд их последствий оказывается невозможным. Во-первых, потому что номология не наделяет актора способностью схватывать всю онтологическую бесконечность окружающего мира. Оно позволяет выстраивать только представляющиеся «объективно возможными», то есть соответствующие общим эмпирическим «правилам», модели развития событий. Во-вторых, потому что сами максимы задают границы прослеживаемых каузальных рядов. Так веберовское «призвание» приводит к возникновению непредвиденных последствий, «наносщих ущерб» и вторгающихся в реализацию других ценностей

другими людьми⁸. С нашей точки зрения, концептуально это близко к тому, о чем Шлюхтер говорит как о возникающей «проблеме *негативного* внешнего эффекта действия» [Шлюхтер 2004: 46].

Необходимо также уточнить, как понимаемый нами конфликт ценностей проявляется на уровне ценностных порядков. «Порядком» Вебер называет такое «смысловое содержание социального отношения», при котором «действие (в среднем или приблизительно) ориентировано на явные «максимы»» [Вебер 2008: 109]. С точки зрения каузальных связей «ценностные порядки» можно определить как пространства, в которых имеющиеся наборы «правил» оцениваются, реально или предположительно, схожим образом с точки зрения их «смысловой адекватности». Утверждаемые Вебером их «внутренние закономерности» имеют «шансовую» природу, то есть исходят из наличия *вероятности*, что «адекватное по смыслу» действие будет воспроизводиться. Хотя фактически, подчеркивает Вебер, существует «различные трактовки смысла порядка» [Там же]. Они размывают критерии «правильности» применения «правил», смещают границы прослеживаемых последствий и приводят к их столкновению.

Тенбрук указывает на «генетическую» связь последних публичных лекций Вебера, в которых тема борьбы ценностей и связанного с ней «призвания» звучит наиболее ярко, с «Протестантской этикой» как началом его исследований по социологии религии. Во втором издании 1920 г., в последней сноске, Вебер уточняет: «Вместо предполагаемого вначале непосредственного продолжения работы в направлении предусмотренной нами *программы* я решил изложить сначала результаты моих сравнительных исследований в области *всемирно-исторических* связей между религией и обществом» [Вебер 1990д: 272]. Ученому потребовалось проверить собственную «программу» на более обширном эмпирическом материале, ставшем основой «Хозяйственной этики». И только после первых полученных результатов у него появилась возможность завершить всестороннее изучение западного рационализма и говорить о «призвании» современного человека. Поэтому, заключает Тенбрук, лекция о *Veruf* в науке является подлинным продолжением «программы» Вебера» [Tenbruck 1974: 319]. Получается, что логико-методологическая экспликация «политеизма ценностей» осталась бы не полной без внимания к еще одной перспективе. Мы должны посмотреть на него со стороны ученого, действующего по «призванию» и способного «надеть себе, так сказать, шоры на глаза» [Вебер 1990б: 708]. При этом нас интересует не просто столкновение науки с другими ценностными сферами. Необходимо проследить, как воспроизводится «борьба ценностей» *внутри* региона науки, точнее – наук о культуре.

На первый взгляд, поставленная задача кажется странной. Вебер подчеркивает, что ученый в процессе мысленного упорядочения

⁸ Именно так можно понимать цитату Вебера: «Если вы выбираете эту установку, то вы служите, образно говоря, одному Богу и оскорбляете всех остальных богов» [Вебер 1990б: 730].

действительности должен соотносить свои действия строго с ценностью истины. В этом заключается «объективная значимость всякого эмпирического знания» [Вебер 1990в: 412]. Субъективирующее влияние ценностей проявляется только в процедуре «отнесения» к ним эмпирического материала и формирования «исторического индивидуума». В остальном объяснение подразумевает чисто каузальное познание, причем «совершенно в том же смысле, как познание значимых индивидуальных явлений природы» [Там же: 781].

Интересующее нас напряжение касается если не самой «техники» каузального сведения, то оценки его достаточности. С одной стороны, Вебер утверждает: «насколько глубоко ... исследование проникает в бесконечное переплетение каузальных связей, определяют господствующие в данное время и в данном мышлении данного ученого ценностные идеи» [Там же: 382]. Отсюда видно, что ценности способны влиять на возможную длину каузальной ряда, которая потенциально может быть «расщеплена до бесконечности» [Вебер 1990а: 492], но должна быть ограничена. Такое ограничение мы назовем «интенсивным». С другой – Вебер отмечает, что ученый подводит изучаемый объект под определенный «тип» причин. Это, безусловно, делает анализ «односторонним», однако право на него «уже методически проистекает из того, что ... дает исследователю все преимущества разделения труда» [Вебер 1990в: 368]. Подобное сужение каузального многообразия можно назвать «экстенсивным», то есть ограничивающим широту рассматриваемых причин.

Задача ученого – определить *границы*, интенсивные и экстенсивные, в рамках которых «каузальное сведение» будет считаться исчерпывающим и достаточным, а выделенные причины – «значимыми» и «адекватными». Такое определение не должно быть произвольным, поэтому требуется указать на критерий его «объективности». Нами было зафиксировано, что в регионе науки Вебер отдает предпочтение «познавательному интересу», отражающему *теоретический* характер процедуры «отнесения» эмпирического материала к нему. Проследим, как он влияет на формирование каузальных рядов.

По мнению Тернера, веберовский «познавательный интерес» нельзя считать универсальным («in general») [Turner 1990: 548]. Например, как представители юридической науки, мы останавливаемся на определенных этапах причинно-следственных связей, обусловленных «юридическим интересом». Соответственно, не может быть универсальной и «каузальная ответственность» конкретных причинных цепочек. Поэтому если валидность вероятностной каузации (probabilistic causation), по мнению Тернера, объективна, то артикуляция каузальных суждений зависит от конкретного познавательного интереса. Дж. Дрисдейл радикализует вывод и замечает, что наука осуществляется в «научных сообществах», а «научная коммуникация предполагает определенный уровень согласия в определении ценностных идей и их отношения к исследованию» [Drysedale 1996: 83]. В таком прочтении построение каузальных рядов

становится интерсубъективной процедурой. Мы позволим себе не продолжать данный сюжет, так как мерцающие на горизонте проблемы «научного сообщества» или даже «дисциплинарности» в веберовской социологии требуют отдельного разбирательства. Пока что зафиксируем следующее: ученый формирует такие наборы каузальных рядов, которые представляются адекватными, достаточными и обладающими необходимой степенью эвристичности с точки зрения его познавательного интереса.

Механика последнего проявляется в том, что Вебер называет «ценностной интерпретацией». Её структура подразумевает две операции. Во-первых, «актуальная оценка объекта», определяющая выбор темы и задающая направленность мышления ученого. Во-вторых, «теоретико-интерпретативное размышление о возможных отнесениях их [объектов] к ценности» [Вебер 1990f: 451]. Ученый определяет, с каких возможных «точек зрения» изучаемый объект может быть «значимым» для исследования. Именно так ценностный анализ оказывается связанным с каузальным – «первый наметил «отправные точки», от которых регрессивно шел каузальный процесс, снабдив его тем самым *решающими критериями*» [Там же: 449]. Как «*forma formans*» познавательного интереса, ценностная интерпретация ограничивает потенциальную бесконечность каузального объяснения и добавляет к его валидности и логической непротиворечивости «культурную значимость» и осмысленность.

Описанная выше логика характерна для работы историка. Но как влияние познавательного интереса на границы каузальных рядов проявляется у социолога, то есть на уровне анализа действия?

Здесь следует обратиться к анализу определения «смысловой адекватности» наблюдаемого социологом поведения. Напомним, что она достигается «в той степени, в какой соотношение его составляющих мы, в соответствии со средними привычками мышления и чувства, характеризует как типичную (мы обычно говорим: правильную) смысловую связь» [Вебер 2008: 95]. На это П.М. Степанцов замечает, что так как «разные социологи могут иметь различные «средние привычки мышления»», то «требуется как-то определить границы возможности вменения смысла» [Степанцов 2013: 32]. Для выражения адекватно схватываемых смысловых связей социологи формулируют специальные понятия – «идеальные типы», предоставляющие четкие и недвусмысленные описания как результата действия, так и его возможных причин. В свою очередь проведение контрфактуального анализа и конструирование всех объективно возможных ситуаций работает только при *неизменной лингвистической форме исследуемых событий и их условий* [Turner, Factor 1981: 13; Wagner, Zipprian 1986: 24]. Поэтому отличающиеся языковые выражения результата и его причин могут привести к установлению различных по «интенсивности» и «экстенсивности» каузальных объяснений. И если веберовское «требование смысловой адекватности радикальным образом сокращает область возможных описаний» [Turner, Factor 1981: 21], то сама смысловая адекватность и ее языковое выражение оказываются

зависимыми от познавательного интереса. Так границы каузальных рядов задаются идеально-типическими конструкциями, обладающими *оптимальной* по отношению к познавательному интересу степенью смысловой адекватности. Рациональность идеальных типов не предполагает какого-то единого и универсального научного стандарта. «Адекватность по смыслу» целерационального действия может по-разному трактоваться в тот или иной исторический период или в зависимости от разных «норм мышления».

Поэтому можно дополнить П. Мюнха, утверждающего, что для адекватного определения смысловой связи социолог «должен познать «язык действия», содержащийся в культуре общества или социальной группы» [Munch 1975: 63], поведение участников которых он исследует. Соответственно, незнание этого языка приводит к некорректно сформулированным понятиям. Однако если уйти от идеи нормативности культуры и признать суверенитет разных познавательных интересов как следствия «ценностного политеизма», разворачивающегося в регионе науки, то следует сказать, что каждое отдельное понимание смысловой связи (и ее выражение в идеальном типе) является не «правильным» или «неправильным», а, скорее, выражающим определенный «шанс» быть адекватным. Такая релятивизация неизбежно повлияет и на границы каузальных объяснений, каждое из которых по-прежнему будет свидетельствовать о наличии «некоторого шанса на то, что действие...*фактически действительно* совершается адекватно смыслу» [Вебер 2008: 95].

Познавательный интерес, с нашей точки зрения, может влиять не только на границы каузального сведения, но и на механику веберовской каузации. К.Б. Гаазе показывает, как Вебер «взрывает» устройство модели И. фон Криса, «нарушая» его правила каузального объяснения [Gaaze 2019: 46-47]. Во-первых, он перемещает приводимую Вебером в пример Битву при Марафоне из *Spielraum*⁹ меньшего (Греки против Персов) в *Spielraum* большего масштаба (Персидский протекторат или демократия Эллады). Во-вторых, вместо чисто логических объективных возможностей (победа или проигрыш в битве), Вебер начинает оперировать с такими, которые определяются посредством номологического знания (большая или меньшая вероятность Персидского протектората или демократии Эллады). В итоге, вместо линейной последовательности вырастает «дерево сценариев», в котором события будущего влияют на «статус» событий прошлого: Вебер «не сказал, что Битва при Марафоне была причиной победы «светской, свободной эллинской духовной вселенной» в мировом масштабе. Скорее, причина важности Марафонской битвы – в результате, то есть сохранении и процветании светской демократической культуры Эллады» [Ibid.: 49]. И если мы принимаем тезис о том, что такое объяснение является «ретроактивной каузацией», то одновременно нужно отметить, что «взрывным устройством», разрушающим логику Криса, является не только своеобразное прочтение Вебером его

⁹ «Специальная логическая конструкция, которая устанавливает диапазон объективных возможностей гипотезы или события» [Gaaze 2019: 46].

штудий, но и собственный ход ученого - *включение познавательного интереса из настоящего* в механизм каузального сведения событий прошлого. Перефразируя вывод Гаазе о том, что «если мы уже знаем последнее событие в каузальной цепи, то «адекватная причинность» наделяет его принудительной силой в отношении событий прошлого» [Ibid.], можно сказать, что именно наш познавательный интерес (к последнему событию) наделяет «адекватную причинность» правом воздействовать с принудительной силой в отношении событий прошлого. Как следствие, «политеизм» познавательных интересов оборачивается плюрализмом (интенсивным и экстенсивным) каузальных объяснительных цепочек. Каждая новая «причина» из будущего начинает новый каузальный ряд. И даже прогрессирующее накопление номологического знания не способствует достижению какого-либо универсального стандарта работы с объективной возможностью и каузальным вменением, так как «роль «правил», их логическая форма и в, целом, необходимость их формулировки - все это зависит от конкретной познавательной цели» [Weber 2012a: 87].

Таково устройство веберовского «анти-монументализма». Его основой является «ценностный политеизм», приобретающий собственную логику в регионе науки. Модус «призвания» в «расколдованном» мире принуждает ученого продолжать уходящий в бесконечность научный прогресс - постоянное расширение горизонта научного поиска, уточнение используемых понятий и борьбу концептуальных подходов.

Заключение.

Чтобы доказать, что тезис М. Вебера о «политеизме ценностей» является результатом его исследований по социологии религии, который одновременно фундирован предложенными ученым логико-методологическими основаниями социально-научного познания, требовалось произвести следующие теоретические ходы. Во-первых, проанализировать содержание интерпретаций «конфликта ценностей», рассматривающих его в двух выделенных контекстах: как характеристики современной культурно-исторической ситуации и как логического основания науки, стремящейся к объективности и воздерживающейся от «оценочных суждений». Во-вторых, обосновать возникновение «ценностного политеизма» из веберовской социологии религии и проанализировать релевантные подходы, рассматривающие его как результат историко-религиозного процесса «расколдования» мира. В-третьих, осуществить экспликацию логико-методологических оснований «политеизма ценностей» в двух перспективах: «личности», действующей по «призванию», и возникающего плюрализма каузальных объяснений внутри региона науки.

Интерпретации «политеизма ценностей» как факта культурной эпохи и логического основания науки обладают концептуальными

ограничениями, в некоторых случаях - внутренней противоречивостью, которые не позволяют ответить на вопрос о его происхождении. В первом случае аргументация опирается на общественно-политические тексты Вебера, его представления о ценности «нации» и реконструкцию деятельности ученого в «Союзе социальной политики». Это позволяет прояснить цели и контексты, в которых им использовался тезис о борьбе ценностей. Одновременно незаинтересованность Вебера в построении больших философских систем обращается против него, поэтому такие пассажи как «судьба культурной эпохи», «природа вещей», «требование дня» и др. рассматриваются как исторические констатации или риторические приемы, с помощью которых ученый скрывает происхождение «политеизма ценностей». В целом, он лишается концептуальной автономии и считается необходимым, скорее, для подтверждения практических, реже - теоретических, ходов Вебера. Логическое измерение борьбы ценностей проанализировано в рамках концепций Г. Оакса и Х. Брююна. В интерпретации американского исследования Вебер, последовательно воспроизводящий неокантианскую логику Г. Риккерта, в действительности совершает редукцию «нетеоретических» ценностей к «теоретическим». Брююн обращает внимание на различие веберовской методологии между теоретическим познавательным «интересом» и «ценностями», характеризующимися «активным», «практическим», «культурным» содержанием. Брююн еще раз демонстрирует автономию, независимость ценностей, которые из трансцендентальных становятся трансцендентными. Таковым же является их столкновение, однако вопрос о его происхождении остается не решенным.

Концептуальный «мост» к «политеизму ценностей» обнаруживается в веберовской социологии религии, прежде всего - в ее «Промежуточном рассмотрении». Вебер описывает напряжение между религиозным и мирскими ценностными порядками, которое становится очевиднее в процессе рационализации религиозного мирозерцания. Тем не менее, не проясненными остаются, во-первых, объект рационализации («картины мира», человеческое поведение или все вместе), во-вторых, интересующие Вебера масштабы рационализации (модернизация Запада или всемирно-исторический процесс), в-третьих, качественная характеристика ее результатов. Является ли представленное ученым религиозно-этическое неприятие мирских сфер жизни тем самым «политеизмом ценностей», который характерен для уже «расколдованного» и обезбоженного мира? Наконец, какие формы потенциально возникающего в религиозной рационализации «ценностного политеизма» позволяют увидеть различные прочтения веберовской теории? Некоторые решения возникающих трудностей и ответы на поставленные вопросы обнаружены в интерпретациях Ф. Тенбурка, В. Шлюхтера и В. Хенниса - ключевых представителей так называемого «веберовского ренессанса» в западной социологической мысли 70-80-х гг. прошлого столетия. Важной для данного исследования особенностью их моделей стал не просто поиск целостной «научно-исследовательской программы» Вебера, но совмещение двух центральных авторских тем - религиозно-исторической динамики и рационализации. В представленных интерпретациях последняя

получает разные концептуализации. Она характеризуется как: 1) рационализации религиозных идей; 2) рационализации «картин мира», формирующих этически «адекватные им образы жизни; 3) рационализации «ведения жизни». Соответственно, выкристаллизовывающийся из нее «ценностный политеизм» трактуется как: 1) борьба интересов, освобожденных от контроля «внутренней логики» религиозных доктрин; 2) плюрализация или дифференциация «ценностных систем»; 3) простое наличие уже данных сфер жизни, обладающих собственными формами рациональности и оказывающих принудительное де-персонализирующее воздействие на человека.

Проанализированные подходы в целом демонстрируют *историко-религиозный генезис* «политеизма ценностей» как признака «расколдованного» мира. Однако разделяемая ими макро-ориентация не в полной мере позволяет увидеть внутреннюю архитектуру и механику тех самых «закономерностей», «достоинства» «автономии», «прав», «законов» и других характеристик, которыми Вебер наделяет ценности и ценностные сферы.

Для их прояснения осуществлена экспликация логико-методологический оснований «ценностного политеизма». Познавательной единицей веберовской научно-исследовательской программы является действие. На этом уровне борьба ценностей определяется как следствие активности личности, осуществляющей профессиональную деятельность в модусе «призвания», подразумевающего последовательное и дисциплинированное «ведение жизни». Аналитическая структура рационализированного действия включает: 1) со-настроенность с ценностью; 2) регуляцию «правилами»; 3) учет эмпирических условий и обстоятельств действия. «Ценности» определяются как «максимы» поведения, ставшие причиной действия. Их практическая реализация, рассчитывающая на успех, возможна только при учете «правил» - эмпирически обоснованных положений, выраженных в форме *каузальных связей*, которые Вебер называет «номологическим» знанием. Отмечается, что веберовская модель «призвания», во-первых, ограничивает и достаточно размыто определяет возможные источники пополнения номологического знания, во-вторых, не показывает, как условия (материальные, социальные, дискурсивные) ситуации действия влияют на окончательное принятие решения «личностью». Это приводит к тому, что оценка действующим «правил» как «адекватных» ситуации становится *каузальным фактором*. В свою очередь, критерием этой «адекватности» является изначальная «максима» поведения: действующий пользуется номологическим знанием, производит оценку онтологических обстоятельств и *возможных последствий* действия ровно в той степени, которая представляется ему «адекватной» с точки зрения максимы его поведения. Так возникает ситуация «частичных рационализаций», которая на уровне «личности» проявляется в непредсказуемости каузальных рядов действий. Непредвиденные результаты «наносит ущерб» и вторгаются в реализацию других ценностей другими людьми.

Еще одной перспективой в экспликации «ценностного политеизма» становится борьба ценностей внутри региона науки. Плюрализм познавательных интересов приводит к тому, что ученый, действующий по «призванию», формирует такие наборы каузальных цепочек, которые представляются адекватными, достаточными и обладающими необходимой степенью эвристичности с точки зрения его познавательного интереса. Последний влияет на определение границ, интенсивных и экстенсивных, каузального сведения либо посредством процедуры «ценностной интерпретации», либо при определении «смысловой адекватности» действия и формулировке идеальных типов. Влияет познавательный интерес и на внутреннюю механику веберовской каузации. Она становится «ретроактивной» не только потому, что Вебер смешивает правила логической модели фон Криса, но и позволяет познавательному интересу к последнему событию каузального ряда наделять «адекватную причинность» правом воздействовать с принудительной силой в отношении событий прошлого.

Проведенный анализ показывает, что рассуждения Вебера о «политеизме ценностей» и такие используемые им понятия, как «личность», «призвание», рациональное «ведение жизни», «ценностные порядки», «внутренние законы» жизненных сфер - не проявления ценностной метафизики, а методологически фундированный концептуальный аппарат социолога. А его поздние лекции «Beruf»-серии - это не просто мнение, которое Вебер якобы привносит в социальную теорию, не публицистика или «политическое завещание», а продолжение вполне конкретной «исследовательской программы» по социологии религии.

Говоря о «рационализации», способствующей утверждению «политеизма ценностей», Вебер обращает внимание на определенную «настроенность» человека: «мы ощущаем как нечто «объективно» ценностное именно те глубочайшие пласты «личности», те высшие, последние оценочные суждения, которые определяют наше поведение, придают смысл и значение нашей жизни. Ведь руководствоваться ими мы можем лишь в том случае, если они представляются нам значимыми, проистекающими из высших ценностей жизни, если они формируются в борьбе с противостоящими им жизненными явлениями» [Вебер 1990в: 350]. Можно ли называть такую формулировку философско-антропологической? По мнению Тенбрука, ученый «вывел из своих исследований антропологическую теорию и отразил ее во «Введении»» [Тенбрук 2020: 107]. Хеннис же, напротив, замечает, что любая реконструкция так называемой «веберовской антропологии» является в действительности «созданием самих интерпретаторов» [Hennis 2006: 74]. Необходимо также учитывать, что сама философская антропология появляется как раз на рубеже XIX-XX вв., а один из ее основоположников - Макс Шелер - современник Вебера. Можно ли обнаружить в веберовских работах отсылки на результаты, полученные в этой области знания? Или же он сохранял реноме специалиста в области строгих эмпирических исследований? Шеллер замечает, что «Любовь к темноте, к трагически неразрешимому напряжению жизни,

влюбленность в иррациональное само по себе... - уже одного это заставляло его (Вебера) отвергать с порога всех законных видов познания всякую философию» [Шелер 2011: 226]. Но так ли Вебер был сух в отношении всего того, что выходило за рамки специальных теоретико-методологических и эмпирических штудий? Есть ли у Вебера своя (философская) антропология? Представляется, что развитие данного сюжета могло бы существенно уточнить и дополнить результаты проведенного исследования.

Библиография/References

Вебер М. (2017а) Введение. О.В. Кильдюшов (ред.). *Хозяйственная этика мировых религий: Опыт сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм*, СПб.: Владимир Даль: 23-68.

— Weber M. (2017a) Introduction. O.V. Kil'djushov (ed.). *Economic Ethics of World Religions: Comparative Sociology of Religion. Confucianism and Taoism*, St. Petersburg: Vladimir Dal': 23-68. — in Russ.

Вебер М. (1990а) Критические исследования в области логики наук о культуре. Ю.Н. Давыдов (ред.). *Макс Вебер. Избранные произведения*, М.: Прогресс: 416-494.

— Weber M. (1990a) Critical Studies in the Logic of the Cultural Sciences. Y.N. Davydov (ed.). *Max Weber. Collected Writings*, Moscow: Progress: 416-494. — in Russ.

Вебер М. (1990б) Наука как призвание и профессия. Ю.Н. Давыдов (ред.). *Макс Вебер. Избранные произведения*, М.: Прогресс: 707-735.

— Weber M. (1990b) Science as a Vocation and Profession. Y.N. Davydov (ed.). *Max Weber. Collected Writings*, Moscow: Progress: 707-735. — in Russ.

Вебер М. (2003) Национальное государство и народнохозяйственная политика. Б.М. Скуратов (ред.). *Политические работы 1895-1919*, М.: Праксис: 7-39.

— Weber M. (2003) The Nation State and Economic Policy. B.M. Skuratov (ed.). *Political Writings 1895-1919*, Moscow: Praxis: 7-39. — in Russ.

Вебер М. (1990в) «Объективность» социально-научного и социально-политического познания. Ю.Н. Давыдов (ред.). *Макс Вебер. Избранные произведения*, М.: Прогресс: 345-415.

— Weber M. (1990c) The “Objectivity” of Knowledge in Social Science and Social Policy. Y.N. Davydov (ed.). *Max Weber. Collected Writings*, Moscow: Progress: 345-415. — in Russ.

Вебер М. (2008) Основные социологические понятия. *Социологическое обозрение*, 7 (2): 89-127.

— Weber M. (2008) Basic Concepts in Sociology. *Russian Sociological Review*, 7 (2): 89-127. — in Russ.

Вебер М. (1990г) Предварительные замечания. Ю.Н. Давыдов (ред.). *Макс Вебер. Избранные произведения*, М.: Прогресс: 44-60.

— Weber M. (1990d) Preliminary Remarks. Y.N. Davydov (ed.). *Max Weber. Collected Writings*, Moscow: Progress: 44-60. — in Russ.

Вебер М. (1990д) Протестантская этика и дух капитализма. Ю.Н. Давыдов (ред.). *Макс Вебер. Избранные произведения*, М.: Прогресс: 61-272.

— Weber M. (1990e) The Protestant Ethic and the Spirit of Capitalism. Y.N. Davydov (ed.). *Max Weber. Collected Writings*, Moscow: Progress: 61-272. — in Russ.

Вебер М. (1990е) Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке. Ю.Н. Давыдов (ред.). *Макс Вебер. Избранные произведения*, М.: Прогресс: 547-601.

— Weber M. (1990f) The Meaning of “Value Freedom” in the Sociological and Economic Sciences. Y.N. Davydov (ed.). *Max Weber. Collected Writings*, Moscow: Progress: 547-601. — in Russ.

Вебер М. (2017б) Социология религии (типы религиозных общностей). Л.Г. Ионин (ред.). *Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии: в 4 т. Т. II. Общности*, М.: Изд. дом Высшей школы экономики: 82-267.

— Weber M. (2017b) Sociology of Religion (types of religious communities). L.G. Ionin (ed.). *Economy and Society: Essays on Interpretive Sociology: vol. II. Communities*, Moscow: HSE Publishing House: 82-267. — in Russ.

Вебер М. (1994) Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира. С.Я. Левит (ред.). *Макс Вебер. Избранное. Образ общества*, М.: Юрист: 7-42.

— Weber M. (1994) Religious Rejections of the World and their Directions. S.Ja. Levit (ed.). *Max Weber. Collected Writings. Image of Society*, Moscow: Lawyer: 7-42. — in Russ.

Давыдов Ю. Н. (1990) «Картины мира» и типы рациональности. Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера. Ю.Н. Давыдов (ред.). *Макс Вебер. Избранные произведения*, М.: Прогресс: 736-772.

— Davydov Y.N. (1990) "Worldviews" and types of rationality. New approaches to the study of the sociological heritage of Max Weber. Y.N. Davydov (ed.). *Max Weber. Collected Writings*, Moscow: Progress: 736-772. — in Russ.

Давыдов Ю. Н. (1998) *Макс Вебер и современная теоретическая социология. Актуальные проблемы веберовского социологического учения*, М.: Мартис.

— Davydov Y.N. (1998) *Max Weber and Contemporary Theoretical Sociology. Actual problems of Weber's sociological doctrine*, Moscow: Martis. — in Russ.

Ницше Ф. (2012) По ту сторону добра и зла. Н.В. Митрошилова (ред.). *Фридрих Ницше. Полное собрание сочинений. Пятый том*, М.: Культурная революция: 9-230.

— Nietzsche F. (2012) *Beyond Good and Evil*. N.V. Mitroshilova (ed.). *Friedrich Nietzsche. Full composition of writings. Volume 5th*, Moscow: Cultural revolution: 9-230. — in Russ.

Риккерт Г. (1997) *Границы естественно-научного образования понятий. Логическое введение в исторические науки*, СПб.: Наука.

— Rickert H. (1997) *The Limits of Concept Formation in Natural Science. A Logical Introduction to Historical Sciences*, St. Petersburg: Science. — in Russ.

Риккерт Г. (1998) О системе ценностей. А.Ф. Зотов (ред.). *Науки о природе и науки о культуре*, М.: Республика: 365-402.

— Rickert H. (1998) *On System of Values*. A.F. Zotov (ed.). *The Sciences of Nature and The Sciences of Culture*, Moscow: Republic: 365-402. — in Russ.

Степанцов П. М. (2013) Социальное действие между интерпретацией и пониманием. *Социология власти*, 1-2: 27-56.

— Stepantsov P.M. (2013) *Social action between interpretation and understanding. Sociology of Power*, 1-2: 27-56. — in Russ.

Тенбрук Ф. (2020) Главный труд Макса Вебера. *Социологическое обозрение*, 19 (2): 76-121.

— Tenbruck F. (2020) *Max Weber's Main Work. Russian Sociological Review*, 19 (2): 76-121. — in Russ.

Троицкий К.Е. (2016) Нация и национальное государство в представлениях М. Вебера. *Социологические исследования*, (8): 106-116.

— Troickij K.E. (2016) Nation and Nation State in Max Weber's Views. *Sociological Studies*, (8): 106-116. — in Russ.

Троицкий К.Е. (2014) «Политеизм ценностей» в аксиологической мысли Макса Вебера. *Вестник Московского университета. Серия 7. Философия*, (1): 107-120.

— Troickij K.E. (2014) "Value Polytheism" in The Axiological Thought of Max Weber. *Moscow University Bulletin. Series 7. Philosophy*, (1): 107-120. — in Russ.

Шелер М. (2011) Исключение Максом Вебером философии (К психологии и социологии номиналистического способа мышления). С.Я. Левит (ред.). *Макс Шелер. Проблемы социологии знания*, М.: Институт общегуманитарных исследований: 223-231.

— Scheler M. (2011) The Exclusion of Philosophy by Max Weber (On the Psychology and Sociology of the Nominalistic Way of Thinking). S.Ja. Levit (ed.). *Max Scheler. Problems of Sociology of Knowledge*, Moscow: Institute of General Humanitarian Research: 223-231. — in Russ.

Шлюхтер В. (2004) Действие, порядок и культура: основные черты веберовской исследовательской программы. *Журнал социологии и социальной антропологии*, 8 (2): 22-50.

— Schluchter W. (2004) Action, Order, and Culture: The Basic Features of the Weberian Research Program. *Journal of Sociology and Social Anthropology*, 8 (2): 22-50. — in Russ.

Штраус Л. (2007) *Естественное право и история*, М.: Водолей Publishers.

— Strauss L. (2007) *Natural Right and History*, Moscow: Aquarius Publishers. — in Russ

Anter A. (2011) Max Weber's Concept of Nature and the Ambivalence of Modernity. *Max Weber Studies*, 11 (2): 217-229.

Behnegar N. (1997) Leo Strauss's Confrontation with Max Weber: A Search for a Genuine Social Science. *The Review of Politics*, 59 (1): 97-125

Bendix R. (1998) *Max Weber: An Intellectual Portrait*, London: Routledge.

Bendix R. (1965) Max Weber's Sociology Today. *International Social Science Journal*, 7 (1): 9-22.

Blum F.H. (1944) Max Weber's Postulate of "Freedom" from Value Judgments. *American Journal of Sociology*, 50 (1): 46-52.

- Bruun H. H. (2007) *Science, Values and Politics in Max Weber's Methodology*, Aldershot: Ashgate Publishing Limited.
- Bruun H. H. (2010) The Incompatibility of Values and The Importance of Consequences: Max Weber and The Kantian Legacy. *The Philosophical Forum*, 41 (1-2): 51-67.
- Bruun H. H. (2001) Weber On Rickert: From Value Relation to Ideal Type. *Max Weber Studies*, 1 (2): 138-160.
- Drysdale J. (1996) How are Social-Scientific Concepts Formed? A Reconstruction of Max Weber's Concept Formation. *Sociological Theory*, 14 (1): 71-88.
- Eden R. (1983) Bad Conscience for a Nietzschean Age: Weber's Calling for Science. *The Review of Politics*, 45 (3): 366-392.
- Eden R. (2006) Weber and Nietzsche: Questioning the Liberation of Social Science from Historicism. W. J. Mommsen, J. Osterhammel (eds.) *Max Weber and his Contemporaries*, Sydney: Allen & Unwin: 405-421.
- Eden R. (1987) Why Wasn't Weber a Nihilist? K.L. Deutsch, W. Soffer (eds.) *The Crisis of Liberal Democracy: A Straussian Perspective*, New York: State University of New York: 212-242.
- Fuller S. (2020) What Does It Mean to Hear the Call of Science? Listening to Max Weber Now. *Social Epistemology*, 34 (2): 105-116.
- Gaaze K. (2019) Max Weber's Theory of Causality: An Examination on the Resistance to Post-Truth. *Russian Sociological Review*, 18 (2): 41-61.
- Gerth H. H., Mills C. W. (1946) *From Max Weber: Essays in Sociology*, New York: Oxford University Press.
- Hennis W. (1983) Max Weber's 'Central Question'. *Economy and Society*, 12 (2): 135-180.
- Hennis W. (2006) Personality and Life Orders: Max Weber's Theme. L. Scott, S. Whimster (eds.) *Max Weber, Rationality and Modernity*, New York: Routledge: 52-74.
- Hindess B. (2006) Rationality and the Characterization of Modern Society. L. Scott, S. Whimster (eds.) *Max Weber, Rationality and Modernity*, New York: Routledge: 137-153.
- Kalberg S. (1990) The Rationalization of Action in Max Weber's Sociology of Religion. *Sociological Theory*, 8 (1): 58-84.
- Lassman P. (2005) Pluralism without Illusions. *Ethics & Politics*, 7 (2): 1-12.
- Lassman P., Velody I. (1989) Max Weber on Science, Disenchantment and the Search for Meaning. P. Lassman, I. Velody, H. Martins (eds.). *Max Weber's 'Science as a vocation'*, London: Unwin Hyman: 159-204.

- Munch P. (1975) "Sense" and "Intention" in Max Weber's Theory of Social Action. *Sociological Inquiry*, 45 (4): 59-65.
- Oakes G. (2003) Max Weber on Value Rationality and Value Spheres. *Journal of Classical Sociology*, 3 (1): 27-45.
- Oakes G. (2001) The Antinomy of Values: Weber, Tolstoy and the Limits of Scientific Rationality. *Journal of Classical Sociology*, 1 (2): 195-211.
- Oakes G. (1988) *Weber and Rickert. Concept Formation in the Cultural Sciences*, Massachusetts: The MIT Press.
- Parsons T. (1965) Evaluation and Objectivity in Social Science: an Interpretation of Max Weber's Contribution. *International Social Science Journal*, 7 (1): 46-63.
- Portis E. B. (1978) Max Weber's Theory of Personality. *Sociological Inquiry*, 48 (2): 113-120.
- Rickert H. (1989) Max Weber's View of Science. P. Lassman, I. Velody, H. Martins (eds.). *Max Weber's 'Science as a vocation'*, London: Unwin Hyman: 159-204.
- Riesebrodt M. (1980) Ideen, Interessen, Rationalisierung: kritische Anmerkungen zu F.H. Tenbrucks Interpretation des Werkes Max Webers. *Kölner Ztchr. Für Soziologie und Sozialpsychologie*, 32 (1): 111-129.
- Roth G., Schluchter W. (1984) *Max Weber's Vision of History*, Berkley: University of California Press.
- Scaff L. A. (1984) Weber before Weberian Sociology. *The British Journal of Sociology*, 35 (2): 190-215.
- Shapin S. (2019) Weber's Science as a Vocation: A moment in the history of "is" and "ought". *Journal of Classical Sociology*, 19 (3): 290-307.
- Simey T.S. (1966) Max Weber: Man of Affairs or Theoretical Sociologist. *The Sociological Review*, 14 (3): 303-327.
- Tenbruck F. H. (1974) Max Weber and the Sociology of Science: A Case Reopened. *Zeitschrift für Soziologie*, 3 (3): 312-320.
- Treitschke V. H. (1916) *Politics. Vol.1*, New York: The Macmillan Company.
- Turner S. (1990) Weber and His Philosophers. *International Journal of Politics, Culture, and Society*, 3 (4): 539-553.
- Turner S. P., Factor R.A. (2006) *Max Weber and Dispute Over Reason and Value. A Study of Philosophy, Ethics and Politics*, New York: Routledge.
- Turner S., Factor R. (1981) Objective Possibility and Adequate Causation in Weber's Methodological Writings. *Sociological Review*, 29 (1): 5-28.

Wagner G., Zipprian H. (1986) The Problem of Reference in Max Weber's Theory of Causal Explanation. *Human Studies*, 9 (1): 21-42.

Weber M. (1994) Between Two Laws. P. Lassman, R. Speirs (eds.) *Weber. Political Writings*, Cambridge: Cambridge University Press: 75-79.

Weber M. (2020) *Charisma and Disenchantment. The Vocation Lectures*, New York: New York Review of Books.

Weber M. (2012a) Roscher and Knies and the Logical Problems of Historical Economics. H. H. Bruun, S. Whimster (eds.) *Max Weber. Collected Methodological Writings*, New York: Routledge: 3-94.

Weber M. (2012b) Rudolf Stammler's "Overcoming" of the Materialist Conception of History. H. H. Bruun, S. Whimster (eds.) *Max Weber. Collected Methodological Writings*, New York: Routledge: 185-226.