

## Дебютные работы

### Вероисповедание и проблема модернизации

(на примере М. Вебера и С. Булгакова)<sup>1</sup>

**Забаяев Иван Владимирович**

ГУ-ВШЭ, МВШСЭН

zabaeviv@mtu-net.ru

#### **Введение**

**Об этой работе.** Со времени написания М. Вебером «Протестантской этики и духа капитализма», постановка проблемы о связи религиозной этики и типа хозяйства принята научным сообществом.

Различные варианты ответа на вопрос о связи вероисповедания и хозяйственной этики существуют и в России. Из работ, опубликованных в последние несколько лет, можно указать статьи Т.Коваль, например, «Православная этика труда» [31], работы Н. Зарубиной, в частности, книгу «Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации» [26], а также сборник «Преодоление времени (по материалам Международной научной конференции, посвященной творческому наследию С. Н. Булгакова)».

В этом контексте нам показалась плодотворной постановка вопроса о связи «православной этики» и «духа социализма». Однако для ответа на подобный вопрос наших знаний оказалось недостаточно. В связи с этим возникла необходимость сузить тему исследования. Так возникла идея работы «Вероисповедание и проблема модернизации».

В этой работе предполагалось рассмотреть взгляды М. Вебера, предложившего метод исследования того, каким образом вероисповедание могло повлиять на становление нового типа хозяйства (и новой социокультурной системы). С другой стороны, было полезно сопоставить веберовский вариант постановки вопроса с тем, как данная тема разрабатывалась, в то же время, в России. Для этой цели были выбраны классические работы С. Булгакова.

Однако в ходе исследования выяснилось, что «сопоставление» взглядов Вебера и Булгакова окажется более плодотворным, если сравнивать их не непосредственно между собой. К. Маркс был тем, с кем в своих работах (иногда явно, иногда нет) полемизировали и Вебер, и Булгаков.

Исходя из этого и была выбрана логика построения работы.

**О понятии вероисповедания.** Под вероисповеданием в данной работе мы будем понимать вероисповедание религиозное, а точнее вероисповедание христианское<sup>2</sup> или

---

<sup>1</sup> Основу данной статьи составляет дипломная работа, написанная на факультете социологии ГУ-ВШЭ (научный руководитель - А. Ф. Филиппов). Отдельные части этой работы обсуждались на семинарах социологического клуба "Город" (научный руководитель - В. В. Радаев).

<sup>2</sup> Как оно определяется в отечественной православной литературе. Для данной работы, нам

исповедание веры в Бога. Что под этим понимается? Под этим понимается «выраженный определенным образом в понятиях и словах образ Богопознания и Богопочтения» [50; 335].

Вероисповедание – это свидетельство словом и делом о личной встрече с Богом, - я видел и знал его таким, а потому и веду себя так, «на том стою и не могу иначе».

Вероисповедание – это внешний след от «веры как внутреннего опыта» [48; 5]. Если вера – это «уверенность в невидимом» (Евр. 11, 1), то вероисповедание – это видимая часть невидимого<sup>3</sup>.

Важно понимать, что вероисповедание, будучи внешним, есть часть внутреннего<sup>4</sup>, есть сочленение внутреннего и внешнего. Вероисповедание есть соединение внутреннего – веры и внешнего – исповедания, проистекание исповедания из веры.

Таким образом, для нас в этой работе будут важны внешние проявления внутренних движений сердца, которые как раз и свидетельствуют, по меньшей мере, о наличии этих внутренних движений.

**Понятие и проблема модернизации.** Проблема модернизации – это вопрос, что такое современное общество и как оно таковым стало. Видимо, это основной вопрос социологии – в каждый момент своего существования она пытается понять, что есть современное общество. То есть задача состоит в том, чтобы понимать себя в тот момент, когда ты становишься. Это момент между двумя «неважностями»: одно общество уже есть или уже было<sup>5</sup>, и уже в силу того, что оно было, вопросы о нем не важны, - потому как существует множество проблем сейчас (современных проблем), а другого общества еще нет, - поэтому вопросы о нем задавать бессмысленно (неважно). И как только оно будет, оно опять станет неважным. Итак, современность – это постоянное становление, а значит постоянная рефлексия (о связи современности и рефлексии см. [51]).

Исходя из подобного разворота проблемы, а также из того (здесь мы немного забегаем вперед), что наша работа будет посвящена М. Веберу, мы будем смотреть на модернизацию, в основном, с точки зрения рационализации<sup>6</sup>, рационализации всех направлений жизни человека и общества<sup>7</sup>.

Однако в том, что сказано выше, акцент делается на формальную сторону модернизации [51], меж тем как в каждый момент своего существования проблема модернизации имеет и содержательное наполнение.

---

кажется, этого достаточно.

<sup>3</sup> И далее, если «вера – это осуществление ожидаемого» (Евр. 11, 1), то вероисповедание – это тот человеческий способ, каким – это ожидание осуществляется.

<sup>4</sup> Под внутренней жизнью понимается жизнь душевная и духовная.

<sup>5</sup> И бывшее имеет смысл лишь постольку, поскольку соотносится с настоящим и влияет на него.

<sup>6</sup> О связи категорий «современность» и «рациональность» и творчества М. Вебера см. [52].

<sup>7</sup> Однако мы не утверждаем, что между рационализацией и рефлексией существует прямая связь.

В силу того, что наша работа посвящена времени становления социологии как науки, необходимо обратиться к тому содержанию, которое вкладывалось классиками этой науки в указанную формальную рамку<sup>8</sup>.

Что же обсуждалось классиками социологии? Отвечать на это вопрос можно, начав со следующей цитаты из Хабермаса: «Социология возникает как теория буржуазного общества, на ее долю выпадает задача объяснить протекание и аномические формы проявления капиталистической модернизации добуржуазных обществ» [цит. по: 53; 562].

В вышеприведенном отрывке зафиксировано несколько важных моментов:

1. Модернизация неразрывно связана с капитализмом.
2. Модернизация связана с переходом от добуржуазного общества к буржуазному.
3. Протекает модернизация отнюдь не гладко.

Примерно также смотрит на модернизацию один из крупнейших отечественных социологов – специалист по модернизации А. Ковалев: «По реальному функционированию в зарубежной социологии «модернизация» – это нечеткий собирательный термин, который буржуазные теоретики относят к разнообразным социальным и политическим процессам, как исторически сопровождавшим индустриализацию в странах развитого капитализма, так и сопутствующим ей ныне в странах третьего мира» [30; 1-2].

И он же добавляет: «Теориями модернизации называют условную совокупность разнородных концепций общественно-экономического и политического развития, объясняющих процесс перехода от более или менее стабильного «традиционного» к постоянно меняющемуся «современному индустриальному» обществу» [30; 1].

Современное и традиционное общества – это идеально-типическая конструкция, которая задает континуум преобразования<sup>9</sup>, а «на эти... типы опираются бесчисленные варианты истолкований главного направления исторического процесса как перехода от традиционного типа межличностных отношений с общиноподобной эмоционально окрашенной мотивацией, где кровные и личные связи являются целью в себе, к сложным безлично-рациональным общественным отношениям<sup>10</sup>».

И далее: «Все упомянутые дихотомии, так или иначе фиксировали... общий процесс рационализации и формализации отношений людей друг к другу, к природе и к самим себе (о чем подробнее других писал М. Вебер) и т. п.» [29; 12].

*То есть современное общество – это общество, пронизанное рациональностью и рационализацией, формой в противовес содержанию, безличностными отношениями, которые сменяют отношения межличностные.*

Подобный переход из одного общества в другое проходил очень болезненно и потому, наконец, оставил такой значительный след в истории мысли.

---

<sup>8</sup> Необходимо заметить, что формальная концепция модернизации значительно моложе различных содержательных вариантов.

<sup>9</sup> Ковалев относит ее к роду экстремальных типологий.

<sup>10</sup> Можно привести, например, такие пары: общество военное и промышленное (Г. Спенсер), общину и общество (Ф. Теннис), солидарность механическая и органическая (Дюркгейм), капитализм традиционный и современный (М. Вебер).

Модернизация, с одной стороны, как историческое движение, неразрывно связана с тем, что называется революциями<sup>11</sup>. Так, на время модернизации<sup>12</sup> приходится «Великие революции, ознаменовавшие наступление Нового времени, - Великий мятеж (1640-1660) и Славная революция» (1688) в Англии, Американская революция (ок. 1761 – 1776) и Французская революция (1787-1799), а вместе с ними события, которые передали революционный импульс всему миру, - европейские революции 1848, Парижская коммуна (1870-1871) и прежде всего революции в России (1917-1918)... которые – глубоко повлияли на самосознание современных обществ» [55; 43].

С другой стороны, даже если оставить вне фокуса рассмотрения революции<sup>13</sup>, модернизация все равно остается проблемой. От индустриализации (и разделения труда) ждали многого и прежде всего – освобождения человека, а на деле она привела «к новым формам эксплуатации, разложению естественных, стихийно сложившихся отношений между людьми, замене их формально-вещественными связями, хотя и неимоверно возросшими количественно, но много потерявшими в глубине» [29; 47].

И человек, свободы и счастья которого так ждали, вновь оказался подчинен, сменилась только форма<sup>14</sup>. И в этом заключалась еще одна часть проблемы.

В итоге, в середине XIX века, проблема модернизации была осознана как таковая и была начата ее непосредственная разработка.

И первым и, пожалуй, основным мыслителем, в трудах которого эта проблема получила признание (или, правильнее сказать – через посредство трудов которого) и впервые была схвачена целиком, был К. Маркс [56; 302-303].

Именно Маркс задал общий контекст, общую рамку обсуждения проблемы. У Маркса, который, впрочем, не употреблял самого термина модернизация, выделяются две части проблемы:

- переход от досовременного общества к современному (буржуазному, индустриальному капиталистическому);
- преодоление современного общества.

Можно посмотреть и по-другому:

- установление закона, принципа, по которому совершается переход от досовременного общества к современному;
- действие в соответствии с этим принципом (либо по преодолению современного

---

<sup>11</sup> Мы не говорим, что революции – это единственная болезненная часть модернизации, это часть наиболее резкая, яркая, а потому легко фиксируемая.

<sup>12</sup> Или ту ее часть, которую называют первичной модернизацией. Первичная модернизация охватывает эпоху первой промышленной революции, разрушения традиционных наследственных привилегий и провозглашения равных гражданских прав, демократизации и т.д. Именно здесь проблемы модернизации по существу совпадают с классическими проблемами генезиса капитализма и обычно решаются на стыке социологии и истории либо в духе эволюционизма XIX в. в рамках той или иной концепции всемирно-исторического процесса, либо на базе более частных современных концепций многолинейной социокультурной эволюции [29; 14].

<sup>13</sup> Это отдельная, большая тема, и мы сейчас затрагивать ее не будем.

<sup>14</sup> На самом деле, это тоже вопрос, - только ли форма изменилась? Ведь от формы слишком зависит содержание [27; 486-501].

общества, либо – несовременности других (досовременных) обществ).

Как мне кажется, именно в выборе одного из двух указанных пунктов (по тому, что выбрано в каждой паре) российская общественная мысль разоидется с западной - на Западе будет выбираться первая линия, в России – вторая.

**Цель исследования.** Из описанного выше видно, что «модернизация» состояла, в частности, в том, что происходила постепенная рационализация, что среди прочего должно было означать замещение веры разумом.

И современное общество - это общество, в котором вера исчезает и должна исчезнуть. Современное общество устанавливается силой разума и представляет собой господство разума.

Однако уже в то время (во время появления теорий модернизации) находились исследователи, которые говорили, что становление современного общества связано не только и, может быть, не столько с разумом, сколько с этическими последствиями определенных религиозных конфессий. Или, по-другому, сам разум вызывается к жизни определенного рода религиозными представлениями. И далее индустриальное, капиталистическое общество:

- 1) есть продукт определенного рода вероисповеданий и
- 2) может быть преодолено именно благодаря религиозному отношению к миру.

В связи с вышесказанным цель данного исследования может быть сформулирована следующим образом: показать существовавшие варианты анализа влияния «вероисповедания» на «модернизацию». Сначала мы обратимся к социологической классике, в частности, к М. Веберу и его способу поиска связи между вероисповеданием и модернизацией.

Далее мы перейдем к С. Булгакову, чтобы посмотреть, чем отличается его подход к «современному обществу» и как он воспринял идеи Вебера (или, по другому, чем отличается подход к этой проблеме классика социологии от подхода русского социального философа).

Однако прежде чем подойти собственно к указанным авторам, нам необходимо будет очертить тот круг проблем, ту рамку, в которой ставится вопрос о «вероисповедании и проблеме модернизации». Таковой рамкой является творчество К. Маркса.

### **Часть 1. Маркс**

Маркс – это человек, в творчестве которого нашли соединение идея прогресса, ощущение того, что пришло нечто новое, ранее не бывшее, и уже это новое изживает самого себя [34]. В нем соединились вера в силу человека и при этом ощущение несоизмерности его происходящим процессам.

Сам Маркс не употреблял термин модернизация, но именно под его влиянием эта проблема стала если не основной (доминирующей), то одной из основных в научном (общественно-научном) сообществе XIX – XX веков.

Ниже мы посмотрим на некоторые фрагменты наследия Маркса. Для нас будут важны те его идеи, к которым каким-либо образом относились Булгаков и Вебер, соглашались и развивали или спорили, но не могли пройти мимо<sup>15</sup>. Именно поэтому мы не будем

---

<sup>15</sup> Из наследия Вебера мы остановимся, в основном, на «Протестантской этике и Духе капитализма», а у Булгакова возьмем «Два града» и «Философию хозяйства».

разбирать и реконструировать, например, учение о капитале как о движущей силе общественного развития, о капитале как об основной структуре капитализма.

Мы также, хотя и по другой причине, не будем рассматривать схему материалистического понимания истории – сам Маркс дал ее в сжатом и четком виде в предисловии к работе «К критике политической экономии» [35; 6-7], она знакома многим.

Мы, таким образом, остановимся на следующих темах-идеях Маркса:

- представление о сущности человека;
- отношение к религии;
- становление капитализма и первоначальное накопление.

Здесь необходимо сделать небольшое пояснение. Почему важно представление Маркса о сущности человека? Каждый из классиков социологии перед тем (или вместе с тем) как рассуждать об обществе, говорил что-то о человеке, причем, часто, весьма обстоятельно. Хотя они и не обсуждали сущности человека, тем не менее, можно увидеть в их построениях марксов след.

Почему важно отношение к религии? До середины XVIII века мировоззрение и сознание людей лежит в рамках онтологической картины мира «Мир – творение Бога». Чтобы возникла социология и, соответственно, постановка вопроса «Вероисповедание и проблема модернизации», необходимо было сменить онтологическую картину на «Человек – творец мира», что Маркс и делает, он произносит ключевые слова (делает он это, пожалуй, вместе с Ницше, чье влияние на социологию сегодня только начинает изучаться).

Классикам социологии религия предстает уже как «внешнее», но они еще будут чувствовать себя неуютно – «оно еще не до конца вывнешнилось» - и каждый из них будет думать о религии.

Взгляд и понимание религии Марксом нам важны еще и потому, что они были восприняты большей частью российской интеллигенции того времени. Для нас важен более взгляд, чем понимание, ибо именно так, в русле материалистического понимания истории и был принят Маркс. Потому ниже следующие несколько пунктов будут касаться по преимуществу взгляда.

**Сущность человека по Марксу.** Сущность человека или как возможен человек и каков он? Ответ Маркса состоит в следующем: человек возможен как человек только как существо родовое, то есть, с одной стороны, вплетающее в себя всю историю, а с другой, – все то или всех тех, с кем ему приходится общаться (пусть и не прямо): «сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [33; 3].

Что это означает и как это понимать? Что вкладывает в эту формулировку Маркс? Во-первых, сущность эта есть «отношение не чисто логическое, идеальное, а реальное: отношение конкретного человека к другому человеку» [22; 186]. То есть имеются в виду вполне конкретные<sup>16</sup> обмены, взаимодействия и практическая зависимость от других людей. Во-вторых, с другой стороны, в этой формулировке заложено, что осуществляя свою сущность, люди производят общественность, общественные связи (см. ниже). В третьих, сущность человека, являясь его сущностью как отличного от

---

<sup>16</sup> См., напр.: [38].

других индивида, является сущностью и любого другого человека, и сущностью всех людей.

«Так как *человеческая сущность является истинной общественной связью* людей, — писал Маркс, конспектируя книгу Дж. Милля "Основы политической экономии", — то люди в процессе деятельного осуществления своей *сущности творят*, производят человеческую *общественную связь*, общественную сущность, которая не есть некая абстрактно-всеобщая сила, противостоящая отдельному индивиду, а является сущностью каждого отдельного индивида, его собственной деятельностью, его собственной жизнью, его собственным наслаждением, его собственным богатством» [22; 186].

И, в-четвертых, сказанное выше означает, что человек – это начало и конец всего, и здесь представление о сущности человека тесно переплетается с отношением к религии.

«Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек; чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого» [39; 160].

Полстолетия спустя, примерно об этом же напишет и Булгаков (за исключением четвертого пункта), говоря, что человек – существо родовое, как бы это ни понималось, оглядываясь на его сущность или хотя бы смотря на него так, как смотрят современные социологи-органицисты [2; 135-154].

В то время, когда будет писать Булгаков, научному сообществу еще не известны ранние работы Маркса<sup>17</sup>, может быть поэтому о. Сергей воспримет его как социального детерминиста [4], хотя и не ставя его в один ряд с социологами.

**Переход к современному обществу.** Маркс был, по меньшей мере, одним из тех, кто заложил представление о модернизации как о переходе к современному – капиталистическому обществу.

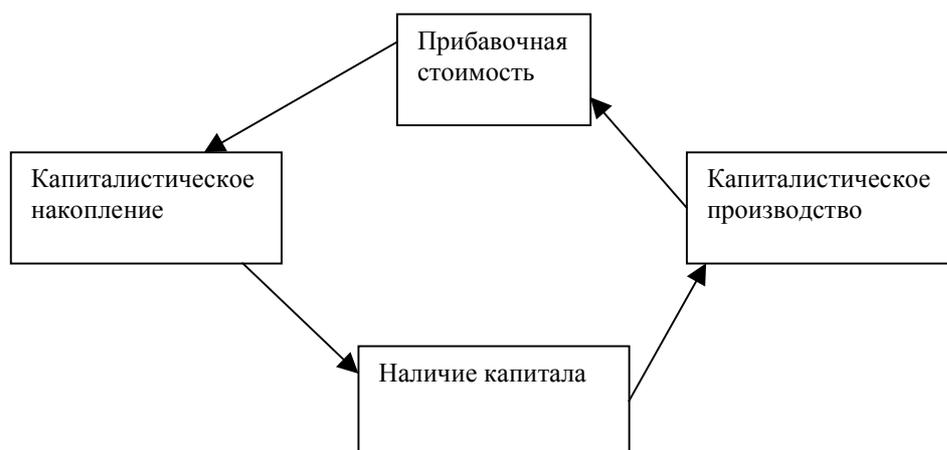
Для нас здесь не важно рассмотрение всего учения о материалистическом понимании истории (это сделано много раз), для нас важно «еще одно» марксово понимание становления капитализма<sup>18</sup>.

В «Капитале» о становлении капиталистического производства, капиталистического отношения и капиталистического накопления Маркс пишет следующее:

---

<sup>17</sup> Например, «Экономическо-философские рукописи 1844 года».

<sup>18</sup> Мы берем «Так называемое первоначальное накопление» как тот раздел, с которым спорит Вебер, говоря о том, что буржуазия – это вовсе не ленивые эксплуататоры или кровожадные пройдохи, что они работают честно и ничуть не меньше, а порой и куда больше других.



«...накопление капитала предполагает прибавочную стоимость, прибавочная стоимость – капиталистическое производство, а это последнее – наличие значительных масс капитала и рабочей силы в руках товаропроизводителей»[40; 718].

Иными словами, получается замкнутый круг, который надо как-то разорвать, чтобы объяснить возникновение процесса.

Маркс утверждает, что «капиталистическому накоплению предшествовало накопление первоначальное, накопление, являющееся не результатом капиталистического способа производства, а его исходным пунктом»[40; 718]. (А Вебер к тому же блоку «Капиталистическое производство», выделив в нем дух, подведет этику.)

Обсуждая условия этого первоначального накопления, он (Маркс) делает вывод, что «первоначальное накопление есть не что иное, как исторический процесс отделения производителя от средств производства»[40; 719]. Закономерность эта выводится Марксом чисто эмпирически - он показывает на примере истории Англии, как существование формально свободных производителей<sup>19</sup> (продавцов своей рабочей силы (1), которым продать больше нечего (2)<sup>20</sup>) способствует сколачиванию крупных капиталов, будь то капиталистических фермеров или собственно капиталистов.

Как осуществлялось первоначальное накопление? Каковы его методы? Как был создан приток рабочих в промышленность и капиталистическое производство? Почти полсотни страниц отданы живописанию ужасов первоначального накопления; резюме Маркса таково. «Разграбление церковных имуществ, мошенническое отчуждение государственных земель, расхищение общинных имуществ, осуществляемое путем узурпации и с беспощадным терроризмом, превращение феодальной собственности и собственности кланов с современную частную собственность – таковы разнообразные идиллические методы первоначального накопления» [40; 737].

**Критика религии.** Маркс рассматривал религию как надстроечное прикрытие, одобрение и закрепление положения дел описанного, в частности, в «Так называемом

<sup>19</sup> У меня сложилось твердое убеждение, что пролетарий у Маркса не тождественен рабочему, например: «...когда рабочие уже превращены в пролетариев, а условия их труда - в капитал» [40; 765].

<sup>20</sup> Эти два условия так описаны Марксом: «Свободные рабочие в двояком смысле: они не должны сами принадлежать к числу средств производства, как рабы, крепостные и т.д., но и средства производства не должны принадлежать им, как это имеет место у крестьян, ведущих самостоятельное хозяйство и т.д., напротив они должны быть свободны от средств производства, освобождены от них, лишены их» [40; 719].

первоначальном накоплении». И, как одна из частей надстройки буржуазного общества, религия должна быть уничтожена, для того, чтобы не мешать нарождающимся производительным силам и, в частности, для освобождения человека.

Но почему именно религия? Неужели именно она сковывает развитие производительных сил? Ведь развивающиеся производительные силы приходят в конфликт с производственными отношениями, которые выражаются в первую очередь в распределении прав собственности.

Почему бы тогда не начать критику с права, почему именно с религии? Видимо, Маркс шел<sup>21</sup> сходным путем. Он начал именно с вопросов права, прав собственности (и экономических интересов<sup>22</sup>) и пришел... к религии. Вот что говорит он сам: «Моим специальным предметом была юриспруденция, которую, однако, я изучал лишь как подчиненную дисциплину наряду с философией и историей».

В 1842-1843 гг. мне как редактору «Rheinische Zeitung» пришлось впервые высказываться о так называемых материальных интересах, и это поставило меня в затруднительное положение... Первая работа, которую я предпринял для разрешения обуревавших меня сомнений, был критический разбор гегелевской философии права<sup>23</sup>.

Мои исследования привели меня к тому результату, что правовые отношения, так же точно, как и формы государства, не могут быть поняты ни из самих себя, ни из так называемого общего развития человеческого духа, что, наоборот, они коренятся в материальных жизненных отношениях, совокупность которых Гегель по примеру английских и французских писателей XVIII в. называет «гражданским обществом», и что анатомию гражданского общества следует искать в политической экономии» [35; 5-6].

Результаты работы, о которой говорит Маркс, были опубликованы в «Deutsch-Französische Jahrbücher» в виде нескольких статей, основные среди них:

1. К еврейскому вопросу [37].
2. К критике гегелевской философии права [39].

По большому счету, это основное средоточие религиозной проблематики (по крайней мере, в явном виде). Далее, по словам разбираемого нами в этой работе Булгакова, взгляды Маркса на религию существенных изменений не претерпели [4; 66].

Маркс утверждает, что религия есть явление надстроечное и что она есть проявление ограниченности человека. Откуда она берется? Она берется из противопоставления, несовместимости или лучше из представления о несовместимости родовой и индивидуальной жизни.

Она, поэтому, есть проявление отчуждения человеческой сущности. В силу того, что человек оторван от нее (от собственной сущности), он относится к своей родовой сущности как к чему-то потустороннему, но на самом деле это потустороннее не более чем политическая, государственная жизнь.

“Члены политического государства религиозны вследствие дуализма между индивидуальной и родовой жизнью, между жизнью гражданского общества и политической жизнью; они религиозны, потому что человек относится к

<sup>21</sup> Или мог идти сходным путем. После булгаковской критики, утверждать этого нельзя.

<sup>22</sup> Это начало отражено в работе «Дебаты по поводу закона о краже леса».

<sup>23</sup> Гегелевская философия права определяла нормальную науку о праве того времени.

государственной жизни, находящейся по ту сторону его действительной индивидуальности, как к своей истинной жизни” [37;137].

*Христианство* соответствует политической демократии и, в частности, буржуазному обществу, – как ценность выдвигается в ней испорченный обществом человек.

“Политическая демократия является христианской постольку, поскольку в ней человек, — не какой-либо отдельный человек, а всякий человек, — имеет значение как *суверенное*, как высшее существо, но это человек в его некультивированном, несоциальном виде, человек в его случайном существовании, человек, каков он есть, человек, испорченный всей организацией нашего общества, потерявший самого себя, ставший чуждым себе, отданный во власть бесчеловечных отношений и стихий” [37; 137].

В свое время, религия уйдет вместе с уходом *буржуазного*, гражданского общества, поскольку она есть «дух гражданского общества, выражение отрыва и отдаления человека от человека» [37; 137].

Религия должна быть отброшена, для того, чтобы осознав свое истинное состояние, положение и сущность, человек мог бы освободиться и начать иную жизнь.

“Упразднение религии, как *иллюзорного* счастья народа, есть требование его *действительного* счастья. Требование отказа от иллюзий о своем положении есть *требование отказа от такого положения, которое нуждается в иллюзиях*. Критика религии есть, следовательно, *в зародыше критика той юдоли плача, священным ореолом* которой является религия. Критика сбросила с цепей украшавшие их фальшивые цветы — не для того, чтобы человечество продолжало носить эти цепи в их форме, лишенной всякой радости и всякого наслаждения, а для того, чтобы оно сбросило цепи и протянуло руку за живым цветком. Критика религии освобождает человека от иллюзий, чтобы он мыслил, действовал, строил свою действительность как освободившийся от иллюзий, как ставший разумным человек; чтобы он вращался вокруг себя самого и своего действительного солнца. Религия есть лишь иллюзорное солнце, движущееся вокруг человека до тех пор, пока он не начинает двигаться вокруг себя самого” [39; 160].

Таким или примерно таким образом отношение к религии Маркса было воспринято российской интеллигенцией второй половины XIX – начала XX века. В таком виде встретился с ней и Булгаков. Именно против подобного понимания религии он и выступает, например, в статье «Карл Маркс как религиозный тип», однако задача той работы Булгакова – высказать свое отношение к Марксу, и он не приводит там ни развернутой критики подобного видения, ни *своего* взгляда на религию. Сделано это будет позже, через 6 лет – в «Свете невечернем» Булгаков подведет итог своего пути как общественника.

Вот таким образом прозвучала завязка темы «Вероисповедание и проблема модернизации» - через гегелевскую философию права. Чтобы осуществить критику права, Марксу понадобилось вести критику религии, той религии, в которой он видел сцепление тех отношений, производственных отношений, которые закрепляли и оправдывали весь ужас первоначального накопления.

Таков был тот решающий шаг, который определил смену картины мира.

## **Часть 2. Вебер**

**Человек.** Прежде чем перейти собственно к веберовской логике нахождения связи вероисповедания и модернизации, нам надо остановиться на нескольких важных

моментах. Один из таких моментов – представление о человеке.

Вебер тоже высказывался о «человеке», и высказывался совершенно определенным образом. Для Вебера, во-первых, значимо то, что именно человеку присваивается субъектность, в частности субъектность действия. (Или, зайдем с другой стороны, чтобы понять, нужно понимать индивида. Наука Вебера пойдет через индивида; идеальный тип капитализма будет выстроен через мироощущение (жизненный мир) индивида (типичного). Правомерен вопрос: «Как осуществляется переход от индивида к обществу?»)

Ответ Вебера на этот вопрос мог бы состоять в том, что действие индивида социально...

В этом коротком вступлении затронуто 4 момента о человеке. Человек, на которого смотрит Вебер, это человек:

1. сознательный (осмысляющий, ответственный);
2. действующий;
3. рациональный;
4. социальный<sup>24</sup>.

Однако прежде чем перейти к указанным чертам, зададимся вопросом: «А что это за человек, на которого смотрит Вебер?». Как и было сказано раньше при обсуждении взглядов Вебера, мы будем отталкиваться от работ Маркса. А Маркс, как помним, утверждал, что «...сущность человека»...

Вебер не говорит о том, какова сущность человека. Это важно. В этом отражена специфика метода. Вебер вообще не говорит о сущностях. Он говорит о том, что в такую-то эпоху, руководствуясь таким-то интересом такой-то эпохи, можно увидеть такого-то человека... (К слову сказать, также и по поводу капитализма.) Иными словами, по поводу того, каков человек, Вебер с Марксом не спорит. Перейдем теперь собственно к указанным характеристикам.

**Человек сознательный, действующий.** Это важная черта того человека, о котором говорит Вебер. Важная с методологической точки зрения<sup>25</sup>. В этом пункте Вебер становится в оппозицию Марксу и, в частности, материалистическому пониманию истории<sup>26</sup> в том, что призывает начать построение науки об обществе с отдельного человека, предположив, что тот «сам знает, чего хочет» [17; 67].

Вебер говорит о том, что в науках о культуре, обществе, Человеке мы призваны понимать, в противном случае – грош цена нашему познанию... Но мы не можем понять народ, государство... А потому должны обратиться к человеку. И поскольку это так – постольку Вебер осуществляет расколдовывание с одной стороны человека, а с другой стороны – науки.

Наука имеет теперь право не ходить никуда дальше человека<sup>27</sup>. И если потом Булгаков

---

<sup>24</sup> Мы не будем в этой работе специально останавливаться на социальности, выведем на первый план субъектность индивида.

<sup>25</sup> Здесь методология сплетается с онтологией.

<sup>26</sup> И не только Марксу [17; 62-66].

<sup>27</sup> Кант, хотя и поставил человека в центр, всего мира ему не отдал, следующим был Риккерт, но и он оставил дыру в замкнутом мире. Вебер был вынужден признать, что дальше этого

напишет, что Фейербах и Маркс заменили Бога Человеком и принесли трансцендентное в имманентное, то по его же словам, что тот, что другой создавали религию и оставляли, следовательно, человека существом религиозным. Вебер сделал следующий шаг, он подошел к человеку со скальпелем, сказав, предположим, что мы изучали бы как ученые... тогда мы должны разделить мир на два, оставить трансцендентное, положить, что человек есть существо внутримирное, и подойти к нему как к таковому... и это будет честно, ибо это все, что может наука [14; 718,724].

Итак, гуманитарная наука должна понимать, а понимать можно только человека, который сознателен (полагает смыслы) и действует. Если его действие не выделяется в самостоятельную единицу, то тогда, вообще говоря, человека нет и невозможна никакая наука о нем. И Вебер нашел человеку тот угол, в котором тот мог быть субъектом, - человек Вебера способен сам полагать смыслы и действовать в соответствии с ними. И гуманитарная наука стала возможна.

Однако, чтобы иметь возможность сделать подобные высказывания, нужно было ввести еще одну посылку – человек должен быть рационален. Посылку с одной стороны методологическую, с другой онтологическую – рациональный индивид должен быть найден. И он был найден, а поскольку это было сделано, стало возможным, в частности, и изучение человека.

**Человек рациональный.** И найдя человека рационального, Вебер не говорит о том, что человек есть человек разумный или рациональный. Он утверждает только, что «современный человек, дитя европейской культуры» - рационален.

Он не вообще рационален и не в силу определенного закона, например, закона постепенной рационализации культуры. Он рационален, как результат констелляции факторов [18; 23, 15; 376-377].

Веберовский человек страдает той рациональностью (или переживает ее как судьбу), которую сам Вебер называет формальной. Формальная рациональность как рациональность «ни для чего» (мне нужно самое нужно), рациональность сама по себе, взятая как самоцель, может быть понята в противопоставлении рациональности материальной, рациональности для чего-то (мне нужно что-то для...) [17; 77].

Формальная рациональность – это то, что, по Веберу, отличает традиционное общество от современного. В подобном взгляде, по словам Гайденко, явно виден марксов след [17; 77].

И увидев современного человека как рационального, Вебер именно это, именно такого человека, будет вынужден объяснить, в частности, в своем исследовании о влиянии протестантской этики на становление современного западного капитализма.

### **Современное капиталистическое общество**

**О понятии капитализма.** Об этом уже говорилось применительно к человеку; то же самое можно увидеть и в рассуждениях Вебера о капитализме - Вебер не обсуждает, каков капитализм в сущности. Возьмем «Протестантскую этику...». Там Вебер вводит «капитализм» (1) как идеальный тип, (2) как найденный в действительности и (3) не предполагается, что не может быть другого.

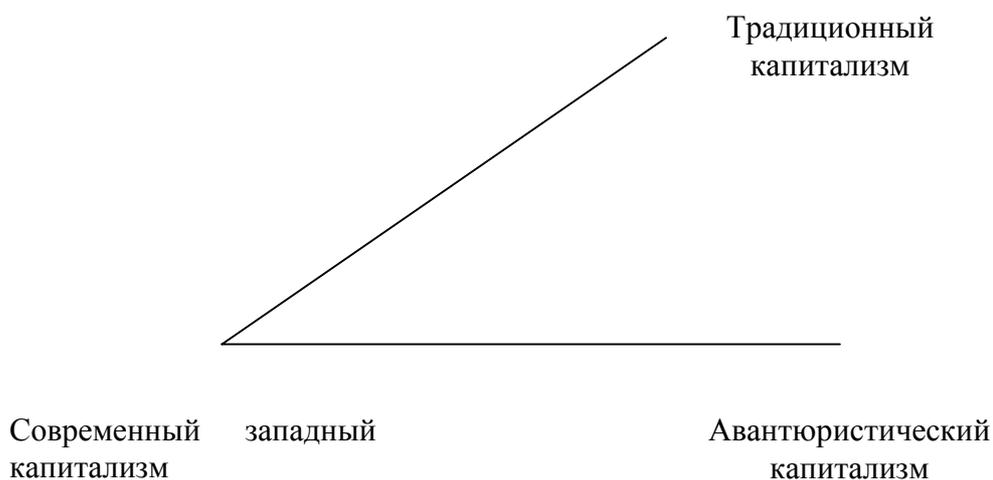
В «Протестантской этике» вводится понятие современного капитализма, которое проясняется в противопоставлении «капитализму традиционному» [12; 82]. (И, к слову

---

мира современный человек проникнуть не может и знание собственной судьбы или смысла ему недоступно [14].

сказать, в «Протестантской этике» задана именно такая дихотомия, лежащая как раз в рамке проблемы модернизации.)

А в дальнейшем действительно окажется, что капитализм может быть еще каким-нибудь. Так, позднее, в предисловии к «Социологии религии», Вебер будет говорить еще об авантюристическом капитализме, вводя ось «авантюристический-западный» под углом к оси «современный-традиционный», задавая тем самым континуумы «капитализмов».



В предисловии к «Социологии религий», обсуждая судьбу Запада, Вебер дает понятие капитализма:

«Капиталистическим» мы здесь будем называть такое ведение хозяйства, которое основано на ожидании прибыли посредством использования возможностей *обмена*, то есть *мирного* (формально) приобретательства. Решающим для всех этих типов приобретательства является *учет* капитала в денежной форме, будь то в виде современной бухгалтерской отчетности, будь то в форме самого примитивного и поверхностного подсчета" [12; 48-49].

То есть акцент делается на калькуляцию прибыли. Далее Вебер пишет, что «для определения понятия важно лишь то, что хозяйственная деятельность *действительно* ориентирована на сопоставление дохода и издержек в денежном выражении, как бы примитивно это ни совершалось» [12; 49]. Но указанный капитал – доходы и издержки (пусть и высчитанные в деньгах), это уже не совсем капитал Маркса. У Маркса капитал – это *самодвижущаяся* стоимость, капитал у Вебера – это стоимость между двумя людьми.

Маркс делает все, чтобы избавиться от людей. Он вводит капитал как «регулирующую структуру общественного устройства»<sup>28</sup> и всякие человеческие отношения выводит в производные. Вебер делает все, чтобы вернуть человека, впрочем, мне сейчас тяжело сказать, можно ли избавиться от человека, пытаюсь построить идеальный тип капитализма.

<sup>28</sup> Термин С. Попова.

**Понятие капитализма в «Протестантской этике...». Дух капитализма.** В «Протестантской этике...» Вебер делает следующий шаг (возражая, тем самым, в частности, материалистическому пониманию истории), он утверждает, что у капитализма есть дух<sup>29</sup>. И что капиталистический способ производства может быть еще разложен (не является цельным) на форму и дух [12; 87], которые могут находиться, а могут и не находиться в отношении адекватности.[12; 85].

Услышав такое, Маркс бы, наверное, сказал, что с одной стороны, это вообще не про капитализм, а капитализм на то и капитализм, что для него сущностно важен капитал и ничто иное, а с другой стороны, что де в странах, где был капитализм, встречалось и такое (указанный «дух») - всякое встречалось. И спорить бы не стал – не о чем.

Тем не менее, Вебер вводит дух именно в оппозицию теоретикам надстройки [12; 77]. Для Вебера в «Протестантской этике...» очень важен дух. И общее понятие капитализма, основанное на стоимости и обмене, в «Протестантской этике...» обсуждается в терминах современности / традиционности, духовности / бездуховности, рациональности / нерациональности, щедрости / скарденности и т.д.

И вопрос в «Протестантской этике...» ставится, не «как возник капитализм», а «как возник дух капитализма». Ведь вообще говоря, здесь делается важный шаг – вводится третья точка: «протестантская этика – дух капитализма – капитализм» и Вебер не изучает становление капитализма, он просто постулирует, что дух капитализма обязательно приведет к капитализму. В «Протестантской этике...» он так определил капитализм, что сомкнул «дух капитализма – капитализм»<sup>30</sup>.

Принимая это во внимание, перейдем собственно к логике изложения темы «вероисповедание и проблема модернизации» в «Протестантской этике и духе капитализма».

**Вероисповедание и проблема модернизации.** Итак, выше было сказано, что Вебер выделяет в истории Запада два принципиально различных типа капитализма, один из которых сменяет другой. Далее, этот второй тип капитализма называется современным и возникает в результате констелляции следующих факторов: античная наука, экспериментальная наука, рациональное римское право, рациональный способ ведения хозяйства, бухгалтерская отчетность, банковское дело, предприятие, отделенное от домохозяйства, формально свободная рабочая сила [12; 52].

Основной чертой современного капиталистического общества Вебер считает постепенную рационализацию всех его сфер и направлений. Проблема вероисповедания и модернизации формулируется у Вебера следующим образом: «играло ли *также* и религиозное влияние — и в какой степени — определенную роль в качественном формировании и количественной экспансии «капиталистического духа» и какие конкретные *стороны* сложившейся на капиталистической основе *культуры* восходят к этому религиозному влиянию» [12; 106].

Как находится разрешение этой проблемы? Какова логика поиска? Ответам на эти вопросы мы и посвятим нижеследующий раздел. Здесь необходимо оговорить, что раздел этот не методологический, а содержательный, и то, как он написан, определяется только тем, что текст о «Протестантской этике...» написан одним из самых видных методологов XX столетия. Ниже будут указаны основные пункты, которые при необходимости можно (и нужно) проработать яснее.

<sup>29</sup> Оппозиция к марксизму [12; 77].

<sup>30</sup> А значит, с Марксом он в этом пункте не спорит.

Вебер начинает с того, что фиксирует проблему. Откуда она берется? Из актуальной социальной ситуации. В начале века в Германии католики оказывают определенное давление на властные структуры в связи с тем, что они (католики) находятся в подчиненном, депривилегированном положении по отношению к протестантам, которые составляют и политическую, и финансовую элиту страны, лучше представлены в университетах, из их среды выходит больший процент квалифицированных рабочих, несмотря на то, что среди населения страны, католиков, в процентном отношении, значительно больше [12; 61-70, 58; 73-76]<sup>31</sup>.

Политический диспут переключивается внутрь университетов; Вебер как представитель научной элиты вынужден высказываться по данному вопросу [58; 74-77].

Итак, в начале исследования Вебер имеет фиксацию, успех, в частности, экономический, связан с вероисповеданием (причем, протестантское вероисповедание – это синоним успеха). Проверая ряд гипотез, Вебер приходит к тому, что в функции  $Y = F(X)$ , вероисповедание является  $X$ -ом. Отдельной темой является рассуждение о том, как Вебер пришел к тому, чтобы указать подобное направление влияния<sup>32</sup>.

Следующим шагом Вебер строит идеальный тип объекта исследования – духа капитализма (видимо, начинает Вебер именно с него). Здесь последовательно делаются следующие 4 шага:

- 1) приводится документ указанного духа (текст Франклина) [12; 71];
- 2) приводится описание оппонента этого духа – описание этики традиционного капитализма [12;82] (тем самым, вводится полярная дихотомия модернизации);
- 3) фиксируется связь с рационализмом и задается направление движения;
- 4) вводится понятие призвания применительно к духу капитализма.

Остановимся здесь подробнее.

Понятие призвания. Что это такое? Что делается введением его? Делается следующее. Вебер, из констеляции черт и сил, выбирает значимые – типичные. Посредством выделения понятия призвания очищает идеальный тип для того, чтобы с ним можно было работать. После “вынимания” «призвания» к нему прикрепляется весь дух капитализма.

Зачем выделяется понятие «призвания»? Как явствует из дальнейшего изложения Вебера, вся «Протестантская этика...» – это прослеживание одной только линии трансформации, трансформации (маршрута кочевания) одного только понятия. Иными словами, столь скрупулезная чистка проводится для того, чтобы можно было провести хоть какое-то исследование (привлекая метод понимания).

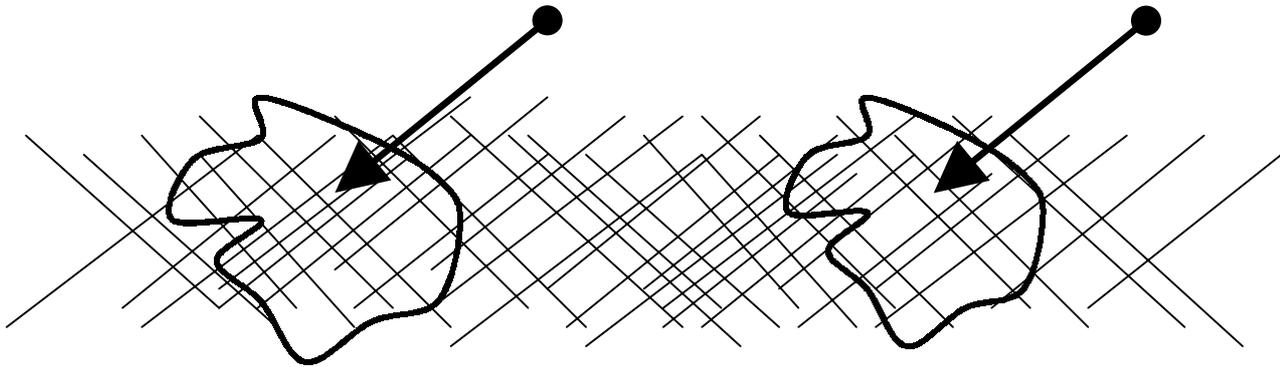
Подведем предварительные итоги. Что сделано до настоящего времени?

---

<sup>31</sup> О значении социальной ситуации для постановки проблемы смотри [57;185-205].

<sup>32</sup> Противопоставление марксизму [12;62-61].

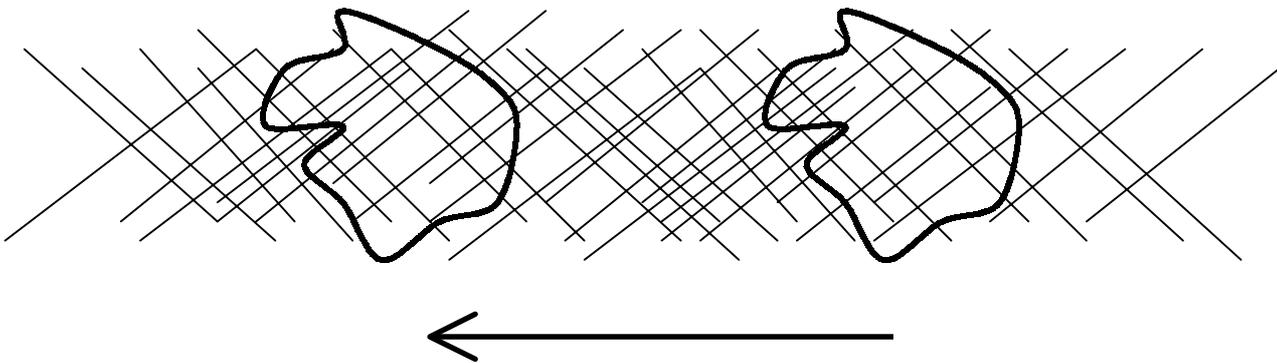
1. Указаны две значимые для исследования фактуальные области.



Указано, что они некоторым образом связаны, а также указано направление связи.

Дух капитализма

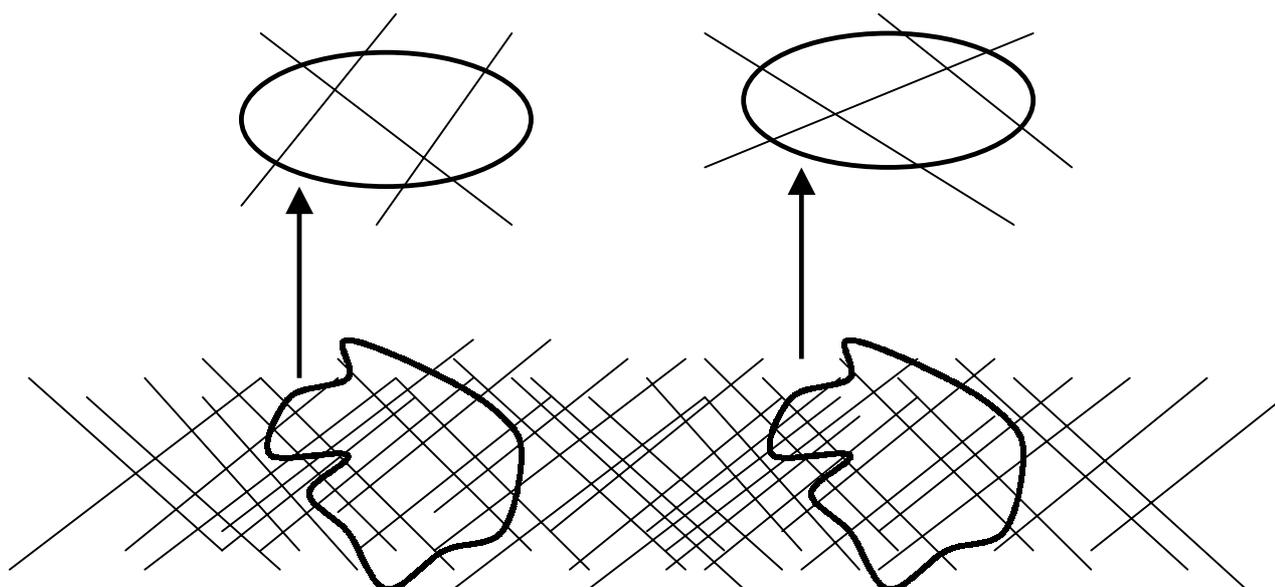
Протестантская этика



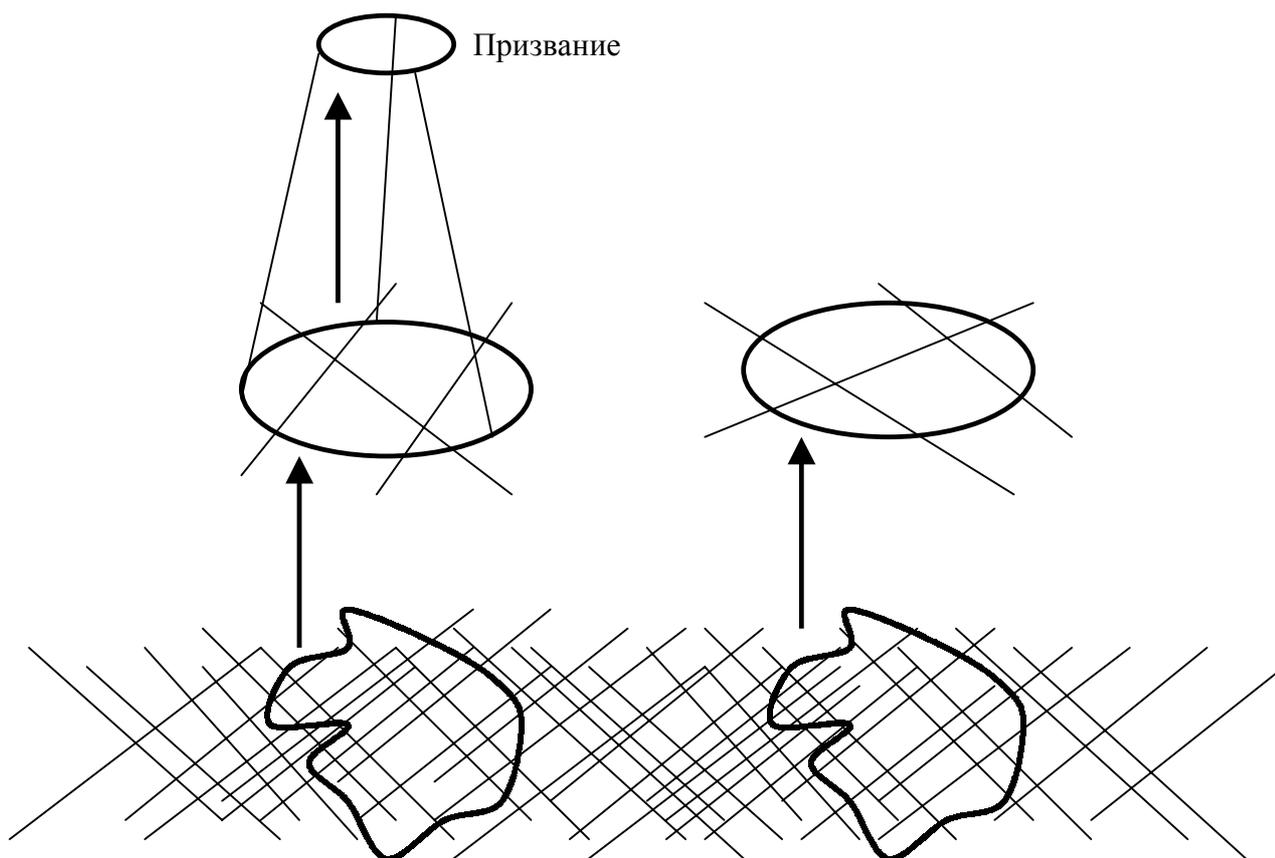
Начинают создаваться идеальные типы (на самом деле, указание на значимую фактуальную область есть уже начало построения идеального типа).

Дух капитализма

Протестантская этика



Завершается построение одного из идеальных типов. При этом сохраняется отношение между идеальным типом первого уровня абстракции, идеальным типом второго уровня абстракции и реальностью.



Вернемся к реконструкции веберовской логики. Выделив понятие «призвания», Вебер задает дальнейшее направление исследования: «Нас интересует здесь в первую очередь

происхождение тех *иррациональных* элементов, которые лежат в основе как данного, так и любого другого понятия «призвания» [12; 96].

А что происходит собственно в поле логики исследования? Там Вебер начинает, пользуясь идеей призвания как магнитом, из другой значимой фактуальной области выделять второй идеальный тип.

1. Строится идеальный тип «Концепция призвания у Лютера» [12; 96-107]
2. Высказывается гипотеза<sup>33</sup>: понятие призвания 1 (в духе капитализма) = понятие призвания 2 (в протестантской этике).
3. Проводится проверка. ⇒ Гипотеза отвергается [12; 102].
4. Одновременно с пунктами 1-3 или посредством действий, изложенных в этих пунктах, Вебер проводит «чистку» фактуальной области 2 – сужается область релевантных фактов [12;102].
5. Происходит корректировка направления поиска [12; 106].

На этом заканчивается первая часть «Протестантской этики...». Как видим, предполагается построить идеальный тип 2 – видимо, религиозную идею призвания, и сопоставить два идеальных типа (гипотеза: дух капитализма и протестантская этика имеют в своей основе сходную идею призвания).

В части 2 Вебер строит идеальный тип протестантизма, который распадается на три: догматику, этику и практику [21; 138] и прослеживает в них существование выделенного ранее понятия призвания.

Логика этой части, декларируемая Вебером, такова. Ищется такая вера, которая была «на виду» [12; 139] и берется наиболее важный ее догмат.

Важность культурно-исторического явления оценивается следующим образом: «Суждения о существенности любого исторического явления — либо не что иное, как оценочные или религиозные суждения (в том случае, если под «существенным» понимаются представляющие «интерес» или обладающие устойчивой «ценностью» черты этого явления), либо под сущностью явления имеют в виду его воздействие на исторические события, то есть его *каузальную* значимость: в этом случае речь идет о суждениях, устанавливающих историческое сведение явлений» [12; 139].

После рассмотрения догмата отыскиваются наиболее важные этические следствия его.

После рассмотрения по тому же методу наиболее важных этических следствий рассматривается нравственная практика. И в ней находят (или не находят) идею призвания, сходную с идеальным типом 1.

Если идеальный тип 1 = идеальному типу 2, гипотеза (... , существует... определенное «избирательное сродство» между известными формами религиозного верования и профессиональной этикой [12; 106]) верна, если нет – нет.

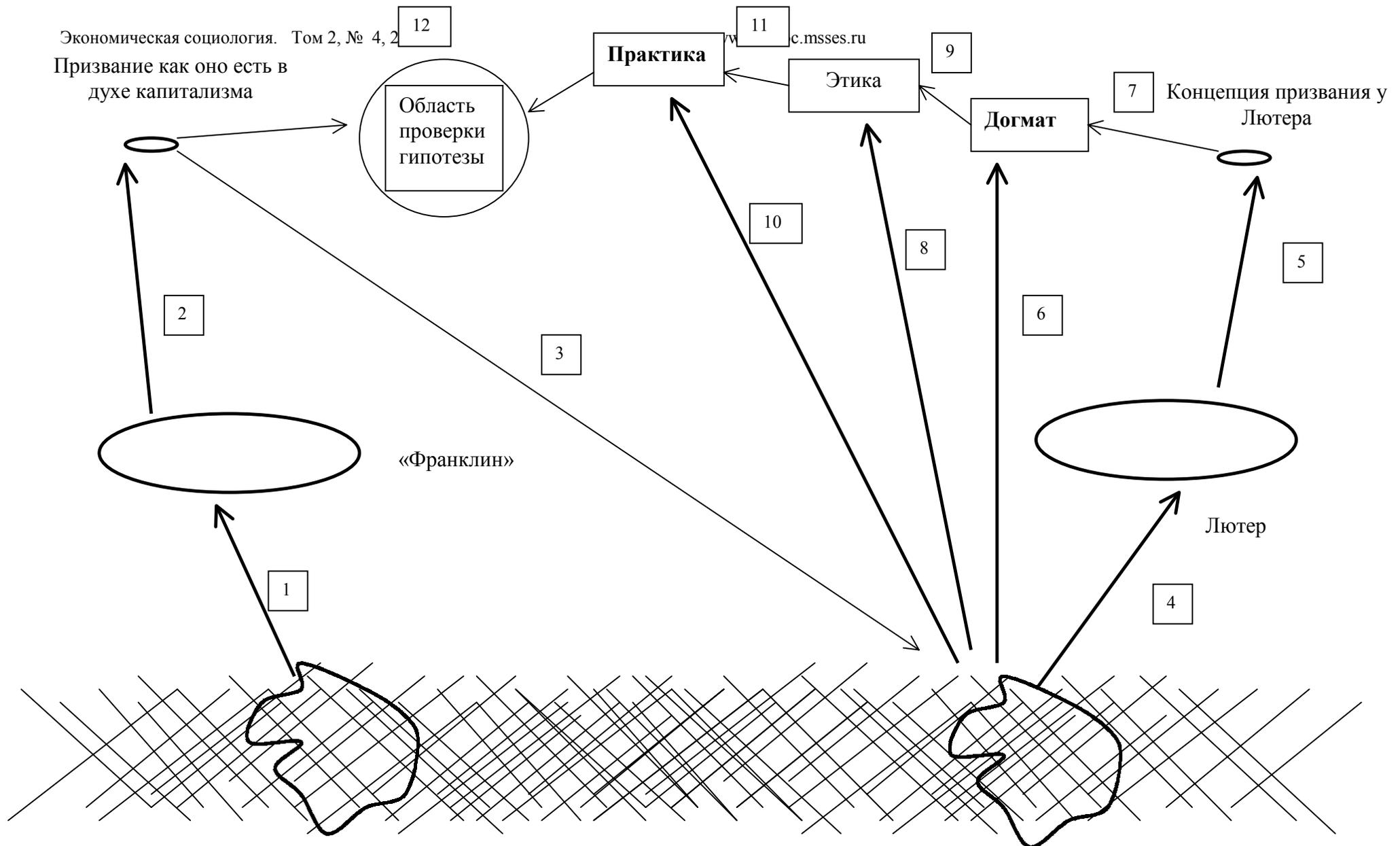
Итак, представим общую логику работы «Протестантская этика и дух капитализма», в ходе которой устанавливается религиозный источник *духа* современного капитализма (цифры обозначают последовательность действий).

1. Конструирование идеального типа духа капитализма (этика Франклина).
2. Конструирование идеального типа капиталистического призвания.

---

<sup>33</sup> Идеальный тип – это не гипотеза, это гипотеза гипотезы, средство для построения гипотез.

3. С помощью идеального типа 1 высвечивается область релевантных факторов для построения идеального типа 2.
4. Конструирование идеального типа протестантской этики (Лютер).
5. Конструирование идеального типа концепции призвания у Лютера.
6. Конструирование идеального типа догматики (Вестминстерский догмат).
7. Отслеживание существования идеи призвания в догмате.
8. Конструирование идеального типа этики (Кальвин, секты).
9. Отслеживание существования идеи призвания в этических учениях.
10. Конструирование идеального типа нормативной практики (Бакстер).
11. Отслеживание существования идеи призвания в практических указаниях протестантов.
12. Соотнесение идеального типа капиталистического призвания с идеальным типом концепции призвания в практике протестантов.



Такова логика отыскания связи между вероисповеданием и проблемой модернизации у одного из классиков социологии М. Вебера. Теперь нам нужно «стянуть» проблему (Маркс) и метод (Вебер), наложив их, сопоставив их с творчеством российского социального философа Сергея Булгакова, который занимался в чем-то сходной проблематикой.

### Часть 3. Булгаков

**Описание ситуации.** Чтобы понять суть творчества о. Сергия, мы должны сказать здесь несколько слов о духовной обстановке, о тех настроениях, которые господствовали в обществе, в той части его, к которой принадлежал Булгаков. О тех вызовах, на которые он откликался.

Так, с одной стороны - это интеллигенция с ее намерением переделать Россию и русского мужика на «научный европейский» лад (на научный в духе материалистического понимания истории) и, соответственно, убрать церковь, которая, по-видимому, представлялась оплотом старого мира [49; 113-140], от которой, во-первых, нет никакого проку и которая, во-вторых, составляет дурман, опиум для народа (а дурман этот мешает «расцвету» России). А с другой стороны – русская православная церковь, которая в лучших своих святых как бы избегала и хозяйства<sup>1</sup>, и творчества, и культуры. Труд был подчинен молитве, самодостаточного значения не имел и был порицаем в духе, который отражен в следующем отрывке из Евангелия от Матфея<sup>2</sup>:

«Никто не может служить двум господам: ибо или одного будет ненавидеть, а другого любить; или одному станет усердствовать, а о другом нерадеть. Не можете служить Богу и маммоне<sup>3</sup>» (Матф. 6, 24)<sup>4</sup>.

*Само-*деятельность человека не поощрялась. Труд возможен только в той степени, в которой он не мешает основному делу человека в этой жизни – духовному деланию (Коваль). Культура и творчество допускаются, но с верой ни в какое сравнение не идут (по важности для человека).

Собственно речь здесь идет о конфликте между Христом и Культурой<sup>5</sup> [42; 7-18], который каждая часть Европы принуждена была по-своему снимать.

И конфликт<sup>6</sup> этот очень остро переживался о. Сергием, пожалуй, острее, чем каким бы то ни было другим представителем интеллигенции.

Исходя из изложенного выше, видится и задача, которая стояла перед о. Сергием, – оправдать хозяйство для русского человека и оправдать православие для жаждущей экономического прогресса интеллигенции. Эта задача может формулироваться и по-другому, как отыскание потенциала православной культуры для обеспечения современности страны (может ли быть православие современным). И здесь, подходя к

<sup>1</sup> Во всей истории русской духовности есть только одно исключение – монастырь Иосифа Волоцкого, который был «не вполне русским» [32].

<sup>2</sup> Эта небольшая цитата здесь оправдана тем, что мы не стремимся сконструировать идеальный тип, а всего лишь даем пояснение.

<sup>3</sup> Богатству.

<sup>4</sup> Несколько строф далее дополняют картину, см. приложение 1.

<sup>5</sup> См. приложение 2.

<sup>6</sup> Ощущение этого конфликта создается при чтении многих авторов сборника «Вехи» [16].

современности, необходимо сказать несколько слов об отношении к ней Булгакова, об особенностях его восприятия по сравнению с классиками социологии.

**Булгаков и современность.** Классиками социологии называют людей, которые в начала XX века сумели увидеть современность как проблему. Современность, которая являлась, в частности, через усиление формальной рациональности, высчитываемой в деньгах, - дух стяжательства – одно из самых ярких проявлений современности. И если понимать современность подобным образом, а подобное понимание только что не господствует (вышеуказанные характеристики будут приведены первыми при ответе на вопрос о современности), то Булгаков должен бы, наверное, быть признан классиком социологии. Вот фрагмент из «Философии хозяйства», в котором звучит тема более чем идентичная тому, что пишет Вебер:

“В жизне- и мироощущении современного человечества к числу наиболее выдающихся черт принадлежит то, что можно назвать *экономизмом* нашей эпохи. Так называемый экономический материализм дает только наиболее резкое выражение этой ее черты, и, ...благодаря такому своему значению он есть нечто большее, чем просто научная доктрина, которая рушится вместе с обнаружением своей несостоятельности [2; 53].

Отвлекаясь от всякой возможной формы его, ясно, что по существу дела экономический материализм остается *как проблема*, которая неизбежно становится перед философствующим умом нашего времени, со столь резко выраженным его экономизмом. Наше время понимает, чувствует, переживает *мир как хозяйство*, а мощь человечества как богатство преимущественно в экономическом смысле слова [2; 54].

И я скажу даже больше: вовсе не испытать на себе этого обаяния, не ощутить его гипноза (хотя бы никогда совсем ему не отдаваясь) — это значит иметь какой-то дефект исторического самочувствия, быть внутренне чуждым современности, оставаясь ли выше нее (что вообще доступно лишь для единиц) или же отгораживаясь от жизни искусственно" [2; 54].

Однако о. Сергей не классик социологии. Почему? Мы попробуем дать ответ на этот вопрос, руководствуясь рамками нашей темы, как она была описана в начальных главах. К ответу можно подойти с двух сторон.

1. Для классиков социологии важна была не просто современность, но современность как таковая, как некий замкнутый культурный космос, который как «теперь» *лишь отличается* от «не-теперь» [45; 55]. Иными словами, время должно быть оборвано, а современность вырвана из него (не случайно в методологии того времени активизируется понятие «конstellации»)

Можно возразить, что классики социологии не отказывались от прогноза будущего [45; 55]. Я ответил бы так: прогноз есть способ соотнесения с будущим, прогноз, делающийся исходя из анализа и понимания существующего состояния, есть (1) колонизация будущего и (2) экстраполяция прошлого. Или по-другому: прогноз есть отказ от будущего (и Вебер говорит о судьбе Запада именно в этом смысле; судьба как тупик). Прогноз – это занавешивание темноты ночного окна шторами современности. Что же делает Булгаков? Он прямо отказывается воспринять современность как таковую, он говорит:

“Вся человеческая история выражает одну творческую мысль, подчинена одному плану, представляет живое целое. Эту отвлеченную истину, всегда признаваемую умом, сравнительно редко приходится переживать в непосредственном чувстве.

И находить себя в этом реальном единстве истории, ощущать себя его живой клеткой,

атомом богочеловеческого тела было мне так радостно, и в душе невольно поднимался прибой бодрых чувств и возвышающих надежд” [3; 110].

2. Для классиков социологии был важен современный человек. Именно современный, увиденный здесь и сейчас, «дитя Европейской культуры». И они описывали этого человека так ясно, как могли [53], обращались к этому человеку и пытались понять его.

А что делает Булгаков? Он говорит: «Человек рожден для вечности и слышит в себе голос вечности... Жить во времени для вечности, переживать в относительном абсолютное и стремиться дальше всякой данности, дальше всякого данного содержания сознания... к этому призван человек...»

А в «Свете Невечернем» раздел посвященный человеку открывается темой образа Божия в человеке:

*“И сотворил Бог человека по образу Своему, по образу Божию сотворил его (Быт. 1: 27). И создал Господь Бог человека из праха земного и вдунул в лице его дыхание жизни; и стал человек душою живою (2: 7). Человек сотворен, но по образу Божию. Он создан из праха земного, из общей тварной материи, но в него вдуно самим Богом дыхание жизни. Из Себя Самого извел и как бы выделил Бог его сущность. И уже в силу такого своего происхождения человек является сыном Божиим”* [3; 242].

Таким образом, никакой «вырванности».

Оглядываясь на приведенные выше два варианта ответа на вопрос, почему Булгаков не является классиком социологии, можно заметить следующее. Социологию можно понять скорее как определенный метод: например, констелляции и построения идеального типа из эмпирии [45; 55]<sup>7</sup>. Метод, предполагающий отказ от признания сущностей: здесь и сейчас – так, а как на самом деле, в сущности – об этом мы не имеем права говорить.

Мир классиков социологии – это замкнутый мир современности. Замкнутый во всех отношениях: он здесь и теперь, он только об имманентном. Если Риккерт еще разрывал эту замкнутость, оставляя ценности вне этого мира, то Вебер счел нужным привести их в мир.

Читая классиков социологии, создается впечатление, что они пишут о чем-то внешнем, не проникая в него. О внешнем, бывшем и мертвом. Особенно ярко это видно, когда Вебер пишет о религии и Боге<sup>8</sup>. Это честность и трагедия ученого<sup>9</sup>.

---

<sup>7</sup> Идеальным типом пользуется и, например, Дюркгейм, выделяя два вида права в «Общественном разделении труда» или используя статистику в «Самоубийстве». Не вдаваясь в подробности, заметим, социальный факт Дюркгейма, как он описан (продекларирован) в «Методологии социологии», очень близок идеальному типу Вебера.

<sup>8</sup> Так говорят, когда в комнате нет того, о ком говорят.

<sup>9</sup> Вебер испытал сильное влияние Ницше. В связи с этим на ум приходит так называемая «Северная теория мужества», см. приложение 3.

**Сущность человека (Булгаков и Маркс).** Как уже говорилось выше, Булгаков в своих работах не берет человека современного как такового. При всем том, что он признает экономизм, рационализм и индивидуализм господствующими чертами эпохи, он как эпоху соотносит, во-первых, с историей (с ходом ее), а, во-вторых, с ее исходом [2; 222-230], так и современного человека он соотносит с человеком как родом. Булгаков пишет о сущности человека. И в этом пункте, хотя он и открыто возражает Марксу, он тем не менее существенно ближе к нему, чем к Веберу.

Сущность человека у Маркса - это «совокупность всех общественных отношений<sup>10</sup>». А у Булгакова? Во-первых, человек действительно не существует без человечества – это практически повторение марксова тезиса о Фейербахе:

«Человечество существует не только как индивидуальности, но и как семьи, племена, роды, народы, причем все эти единства образуют единую иерархическую организацию. Каждый индивид вырастает в человечество в определенном "материнском месте", занимая в нем иерархически определенную точку, поскольку он есть сын и отец, или мать и дочь, принадлежит к своей эпохе, народу и т.д. Всем этим связям присуще не только эмпирическое бытие, возникновение во времени, но и сверхвременная сущность. Они потому только и могли возникнуть во времени, что имеют свою основу в сверхвременном бытии и поэтому даны и заданы времени.

Исходя из такого понимания иерархического строения человечества, мы должны признать, что чередование людей во времени, смена поколений, народов, отдельных лиц ни в каком случае не представляет собой чего-то случайного и чисто эмпирического, но определяется духовной структурой умопостигаемого человечества» [3; 301].

Во-вторых, как уже говорилось выше, Человек несет в себе образ Божий [3; 242-243]. А значит, человек есть человек творческий и свободный [3; 303]. И отдельная тема, которую нельзя обойти, – это софийность человека, она станет предметом рассмотрения первой части следующего раздела.

А пока можно подвести предварительный итог. Булгаков, утверждая о человеке подобным образом, относился (возражал) к Марксу и социологам по трем линиям.

1. Он утверждал (вместе с Марксом), что человек, несомненно, есть существо родовое и история его не может быть отторгнута от него, а при построении науки о человеке мы не имеем права отбрасывать подобное понимание человека. Современный человек есть не просто и не только современный человек, он также обладатель и делитель общей сущности человеческой, человека как рода.

2. Несмотря на то, что человек есть существо родовое и для него важна его история, сущность человека есть образ Божий. И только это позволяет (1) видеть в мире красоту и мир как красоту и (2) создавать, а вернее сказать, воссоздавать красоту в мире.

В противном случае, видя историю такой, какая она есть, незачем в ней оставаться и продолжать ее – у нее нет никакого шанса на красоту, добро и нет смысла стоять перед такой истиной<sup>11</sup>.

---

<sup>10</sup> Полная цитата: «...сущность человека не есть абстракт, присущий отдельному индивиду. В своей действительности она есть совокупность всех общественных отношений» [33; 3].

<sup>11</sup> Различие между Вебером и Булгаковым состоит в том, что Вебер стоит перед неизвестным, а Булгаков - перед известным и черным.

3. Из предыдущего вытекает (само)ценность личности по Булгакову. И критика марксового (фейербаховского) родового существа.

“Итак, когда человек упразднит свою индивидуальность и человеческое общество превратится не то в Спарту, не то в муравейник или пчелиный улей, тогда и совершится человеческая эмансипация. С той легкостью, с которой Маркс вообще перешагивает через проблему индивидуальности, и здесь он во имя человеческой эмансипации, т.е. уничтожения религии, готов растворить эту эмансипируемую личность в темном и густом тумане, из которого соткано это «родовое существо», предносившееся воображению Фейербаха и растаивающее в воздухе при всякой попытке его осязать” [4; 64].

Однако Булгаков высказывается и против «индивидуализма», полюс которого представляет Ницше. О. Сергей утверждает, что необходимо держать вместе и род, и личность и говорит, что сделано это может быть только на религиозной почве.

“Но в этом суждении сказывается и характерное бессилие атеистического гуманизма, который не в состоянии удержать одновременно и личность, и целое и поэтому постоянно из одной крайности попадает в другую: то личность своим бунтом разрушает целое и, во имя прав индивида, отрицает вид (Штирнер, Ницше), то личность упраздняется целым, какой-то социалистической Спартой, как у Маркса. Только на религиозной почве, где высшее проявление индивидуальности роднит и объединяет всех в сверхиндивидуальной любви и общей жизни, только соединение людей через Христа в Боге, т.е. *Церковь*, личный и вместе сверхличный союз, способен преодолеть эту трудность и, утверждая индивидуальность, сохранить целое” [4; 64].

**Вероисповедание и проблема модернизации. Религия и хозяйство.** Тема нашей работы «Вероисповедание и проблема модернизации» при рассмотрении творчества С. Булгакова, в силу используемого им метода, начинает трансформироваться в заявленную тему раздела – религия и хозяйство.

Перед Булгаковым стоит огромная проблема - оправдать хозяйство<sup>12</sup>, а также, вообще говоря, труд в мире (ибо «мир во зле лежит») для того, чтобы отыскать сущностные силы страны и привести ее к возрождению.

Проблема состоит в том, что упорный, размеренный, постоянный труд, а в особенности труд предпринимательский, вложение в процесс труда денег, пуск их в оборот – явления социально неодобряемые [44].

Работы Булгакова – это попытка сдвинуть процесс с мертвой точки, сдвинуть именно на общекультурном уровне – вступив в диалог с (1) интеллигенцией и (2) православной церковью, имеющей подавляющее влияние (хотя иногда и неявное) на умы и судьбы людей.

Итак, мир лежит во зле и человек живет в мире. И чтобы оправдать хозяйство, культуру, искусство, необходимо на языке церкви оправдать мир. Что Булгаков и делает. Да, говорит он, человек не может творить новую жизнь [2; 161], но он может защищать ее, воссоздавать живое [2; 162], он как Сын Божий получает задачу воссоздания, хозяйствования в творениях Отца. То есть хозяйство, наука, культура возможны и богоугодны. Но в силу чего? В силу того, что хотя мир и во зле лежит, но первоначально он был любовь и добро, и даже отпадение не сумело умертвить в мире

---

<sup>12</sup> Что для протестантских стран в свое время сделали такие люди, как Лютер, Кальвин и Бакстер.

любовь Божию – Софию. И сам человек может воссоздавать постольку, поскольку в нем живет София. И хозяйство софийно [2; 163].

София<sup>13</sup> есть четвертая ипостась триипостасного Бога, она не в Боге, но Божественна, она не нарушает троичности и лежит между Богом и миром, составляя собой мир неотпавший, свободный. И человек, неотпавший человек-софиен [2; 170-171].

Но в акте грехопадения человек отходит от Бога, мир становится хаотичен. «Иррациональность бытия, а постольку и его антисофийность, представляет собой господствующий факт жизни» [2; 163]. «На мир, на тело Софии, ложится тяжелый покров механизма, закон всеобщей причинной связи, как универсальная форма связи сущего. Мир превращается в омертвевшую *natura naturata*, продукты которой соединены этой внешней механической связью. Все становится объектом, непроницаемым, чуждым субъекту» [2; 168].

Но мир не превратился в ничто. Почему? Потому, что даже отпавшего человека и отпавший мир не покидает любовь Божия:

«Мир удален от Софии не по сущности, но по *состоянию*. Хотя он и «во зле лежит», хотя законом жизни является борьба и дисгармония, но и в этом своем состоянии он сохраняет свою связность, в нем просвечивают лучи софийные, отблески нездешнего света. Хаотическая стихия связана в мировое единство, облечена светом, в ней загорелась жизнь, и в конце концов появился носитель Софии — человек, хотя в своем индивидуальном и самостном бытии и вырванный из своего софийного единства, но не оторвавшийся от своего софийного корня» [2; 163].

Человек – носитель Софии, призван привести испорченный мир к Богу и в Бога и сделано это должно быть (помимо подвига религиозного – подвига над самим собой) хозяйственным трудом.

“Мир как София, отпавший в состояние неистинности и потому смертности, должен снова приходить в разум Истины, и способом этого приведения является труд, или хозяйство. Если самость в человеке может быть исторгаема и побеждаема лишь трудом его над самим собой или религиозным подвигом, то самость в природе побеждается трудом хозяйственным, в историческом процессе. Поэтому окончательная цель хозяйства – за пределами его, оно есть только *путь* мира к Софии осуществленной, переход от неистинного состояния мира к истинному, трудовое восстановление мира” [2; 170].

Таков булгаковский вариант оправдания хозяйства. Можно видеть, что Булгаков и Маркс двигаются во многом параллельно, за одним существенным исключением - признавать Бога или нет:

«Здесь мы упираемся в основное религиозное самоопределение — к Богу или против Бога, которое есть дело свободы и не допускает никакого обоснования» [2; 163].

Трудность Маркса состояла в том, чтобы заменить Бога обществом и поставить вместо Софии капитал; Булгакову придется решать проблему существования зла в мире.

Мы видим, что постановка проблемы и основные линии аргументации у Булгакова и Вебера глубоко различны. Различны как в онтологическом, так и в методологическом плане. Однако в творчестве Булгакова можно найти и научный способ рассуждения. Остановимся на нем вкратце.

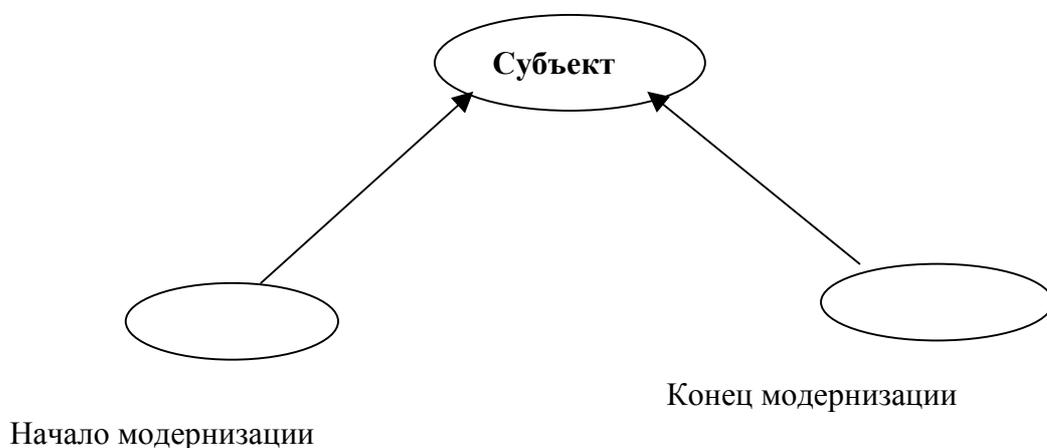
---

<sup>13</sup> [3; 186].

**Вероисповедание и проблема модернизации. Булгаков как социолог.** В творчестве Булгакова можно найти и научную проработку вопроса о связи «вероисповедания и проблемы модернизации», хотя, вероятно, нужно признать, что «небольшое количество его научных результатов более органично входят в богословскую систему, которая у него есть, чем в научную, которой у него нет»<sup>14</sup>.

Сделаем это (посмотрим на Булгакова как на социального ученого) на примере булгаковской статьи «Героизм и подвижничество»<sup>15</sup>. В статье виден веберовский след, а поэтому, чтобы увидеть научный результат Булгакова, воспользуемся логикой *признанного классика социологии* – М. Вебера<sup>16</sup>.

Что делает Вебер в своем исследовании «Протестантская этика и дух капитализма»? По сути, исследование сводится к тому, что обозначаются две точки – начало и конец модернизации и ищется возможность перехода от одной к другой. В силу того, что этот переход должен был осуществляться неким субъектом (действия), гипотеза исследования строится так, чтобы отыскать необходимого субъекта<sup>17</sup>.



Что делает Булгаков? Логика его рассуждения в каком-то смысле противоположна Веберовской – указывается субъект модернизации в России. Противоположна по направлению, но не по духу, - это ученый, подошедший к теме с «другой стороны»: «... русская революция была интеллигентской. Духовное руководство в ней принадлежало интеллигенции, с ее мировоззрением, навыками, вкусами, социальными замашками... Она духовно оформляла инстинктивные стремления масс, зажигала их своим энтузиазмом, словом была нервами и мозгом гигантского тела революции. В этом смысле революция есть духовное детище интеллигенции...»[6; 276].

Вместе с этим фиксируется тот факт, что была предпринята попытка перехода и тем самым признается возможность<sup>18</sup> двух состояний общества (например, до и после революции). Работая подобным образом, Булгаков вполне остается в рамке социологии (вспомним традиционный и современный капитализм у Вебера).

<sup>14</sup> Тезис А. Филиппова.

<sup>15</sup> Статья эта подробно разбиралась Ю. Давыдовым в [25].

<sup>16</sup> Мы не утверждаем, что по-другому увидеть этот результат нельзя.

<sup>17</sup> Описываются две точки (как известные), а затем ищется третья.

<sup>18</sup> Хотя, конечно, это разделение совсем еще не то, которое сложилось в классической социологии.

Следующим шагом Булгаков начинает описывать этого субъекта преобразований через его “поведенческие установки”. Для этого вводится понятие героизма. “Героизм – вот то слово, которое выражает, по моему мнению, основную сущность интеллигентского мировоззрения и идеала, притом героизм самообожествления” [6; 283].

«Героический интеллигент не довольствуется... ролью скромного работника (даже если он и вынужден ею ограничиваться), его мечта – быть спасителем человечества или, по крайней мере, русского народа. Для этого необходим (конечно, в мечтаниях) не обеспеченный минимум, но героический максимум» [6; 283].

«Героический максимализм целиком проецируется вовне, в достижении внешних целей; относительно личной жизни, вне героического акта и всего, с ним связанного, он оказывается минимализмом, т.е. просто оставляет ее без своего внимания. Отсюда проистекает и непригодность его для выработки дисциплинированной работоспособной личности, держащейся на своих ногах, а не на волне общественной истерики, которая затем сменяется упадком» [6; 290].

Проясняется понятие «героизма», проясняется с помощью понятия «подвижничества», в котором помимо всего прочего, как нам кажется, виден след веберовской протестантской этики (этики веберовских протестантов).

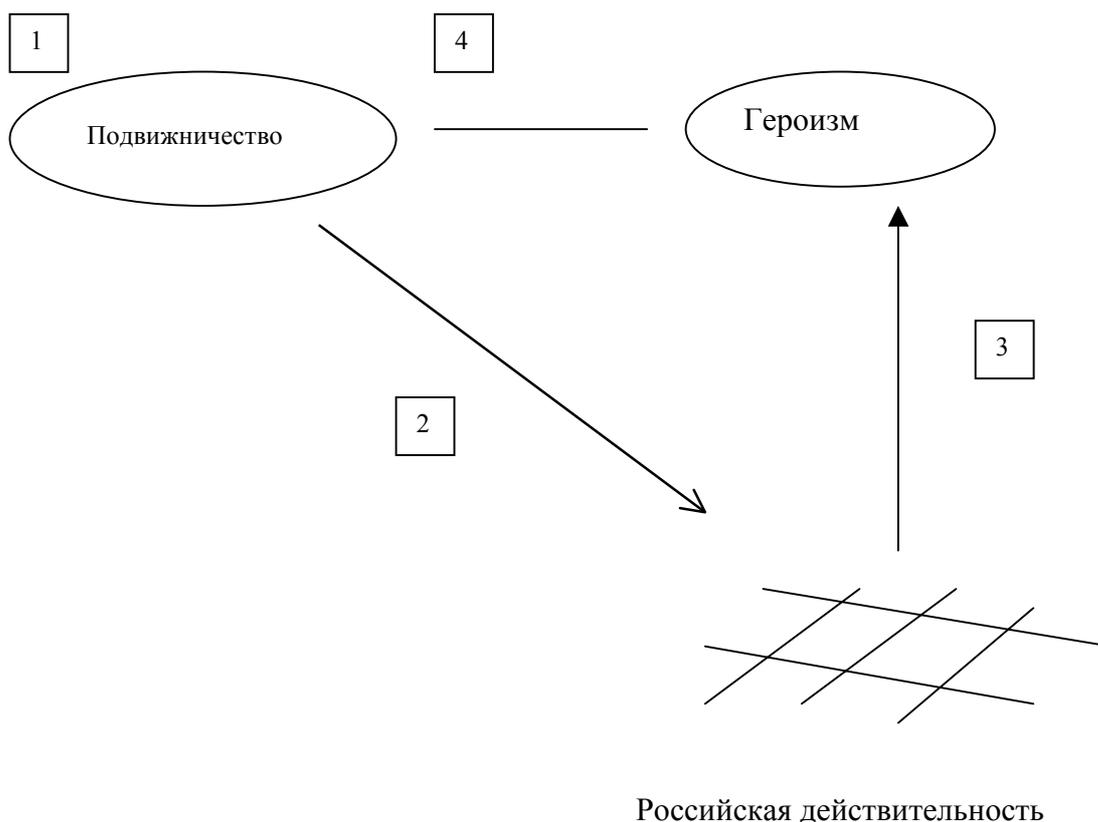
«Иначе воспринимается мир христианским подвижничеством. В полной противоположности гордыне интеллигентского героизма христианское подвижничество есть прежде всего максимализм в личной жизни, в требованиях, предъявленных к самому себе; напротив острота внешнего максимализма здесь значительно смягчается. Христианский герой, или подвижник (по нашей, конечно, несколько условной терминологии), не ставя себе задач провидения и не связывая, стало быть, со своим, да и чьим бы то ни было индивидуальным усилием судеб истории и человечества, в своей деятельности видит прежде всего исполнение своего долга перед Богом, Божьей заповеди, к нему обращенной» [6; 290].

Таков Булгаков-ученый, «когда он пытается описать героизм и подвижничество как типы поведенческих установок, когда сопоставляет этим установкам определенные группы людей - это социология в чистом виде. Когда он говорит о православной этике труда, поскольку она переходит в *ведение жизни*, а не остается на уровне догмата, - это социология веберовского толка»<sup>19</sup>.

Подведем итог, что же делает в своей, еще социологической, статье «Героизм и подвижничество» Булгаков? Он конструирует понятие подвижничества, ресурсом для которого становится веберовская протестантская этика (1), затем с его помощью он обращается к российскому материалу (2), результатом этой работы является получение нового инструмента для анализа российской действительности – понятия героизма (3). Разработка этого инструмента происходит при помощи сопоставления его с понятием подвижничества (4).

---

<sup>19</sup> Тезис А. Ф. Филиппова.



Или, можно сказать так, предполагая описанным и известным состояние 1 (начало модернизации) и описывая (в своей статье) вторую точку – субъекта преобразования, Булгаков ищет основу для «прогноза» того, что же будет дальше, какова будет третья точка. И делая это, Булгаков не выходит за рамки социологии как позитивной науки. Но на этом Булгаков-ученый заканчивает свою работу и отдает слово религиозному философу<sup>20</sup>. Теперь нам осталось сделать заключительный шаг и описать схему рецепции Булгаковым веберовских идей.

### **Заключение. Хозяйственный потенциал православия (Булгаков и Вебер)**

Возвращаясь к поставленной задаче и говоря о влиянии веберовских идей на Булгакова, важно иметь в виду следующее. Булгаков, во-первых, религиозный философ<sup>21</sup>, перед которым стоит задача оправдания хозяйства, во-вторых, ученый, который работает в рамке науки и связан с наукой и, в-третьих, это политик, перед которым стоит задача вывести страну на должный уровень конкурентоспособности по отношению к ведущим мировым державам по всем основным направлениям. В свете идей Вебера [14] сочетание – ужасное и невозможное; сам Вебер значительную часть жизни искал выход из антиномии «ученый-политик»<sup>22</sup>.

<sup>20</sup> Назовем эту позицию так.

<sup>21</sup> В этой связи заслуживает внимания высказывание Щедровицкого: «Я понял, что практически вся наша философия до сих пор остается во многом религиозной философией. Религиозной в широком смысле этого слова, т.е. философией, связанной с верой в то, что должно быть» [54; 6]. Полную цитату см. в приложении 4.

<sup>22</sup> Я не говорю, что Булгаков сумел снять антиномию.

Находясь в такой ситуации, Булгаков и принимает взгляды Вебера. Он (как ученый) согласен с ним и видит в нем честного и неординарного ученого, который производит научный продукт высшего качества [2; 233], однако при этом он (как религиозный философ) видит в лице Вебера представителя политэкономии, в лице которого эта наука наконец-то приходит к тому, на чем изначально стояло христианство – дух определяет хозяйство [2; 233].

Булгаков пропускает изощренную Веберовскую методологию<sup>23</sup> (и это можно понять) и берет, с одной стороны, результат его исследования (протестантизм как фактор развития хозяйства), а с другой - фиксирует, что жаль, но в России ничего подобного не делается, а надо бы.

И здесь к ученому присоединяется политик - надо бы провести такие исследования и понять потенциал православия (потенциал страны), чтобы использовать его в развитии страны. Ученому тут приходится очень нелегко – у Вебера были две «точки»: протестантизм, в той или другой версии, и современный капитализм, связь которых фиксировалась, мы помним как. У Булгакова второй точки нет вообще (и он пытается уйти от своего зова и начинает говорить о том, что секты способствовали развитию капиталистического духа), – Россия не страна современного капитализма.

Маркс в наброске к ответу на письмо Засулич скажет, что это не беда, что у России есть механизм и структура, который сможет ее поднять, – это община, надо только обращаться с ней должным образом. [36]. И если бы Булгаков знал об этом наброске, может быть он мог бы сконструировать вторую точку и искать, например, связь православия и крестьянского хозяйства<sup>24</sup> (его организации и способу производства), но он так вопрос не ставит, он работает со стойким ощущением того, что сосредоточиться нужно на промышленности<sup>25</sup>.

Здесь ученый, особенно веберовского типа, уходит на задний план, а выходит политик, который, правда, прислушивается к философу; он говорит, что: “Экономические нужды России настолько очевидны и настоятельны, что не требуют пояснения, и тем не менее надлежащие оценки хозяйственной деятельности, понимание развития производительных сил, как общенародного дела, в нашем обществе еще недостаточны” [5; 125].

И продолжает: «Народное хозяйство есть не только механизм, но и активная деятельность человеческих личностей, а социальная жизнь есть не только борьба классов, но и сложная система взаимных обязанностей этих классов. И если личность, играющая роль фактора экономического развития, развивается под определяющим влиянием своих этических и религиозных убеждений, то, стало быть, и то или иное религиозное самоопределение личности и вообще религия, как оказывающая влияние на все области жизни, также относится к числу важных факторов развития народного хозяйства. Поэтому, преследуя цель экономического оздоровления и обновления России, не следует забывать и о духовных его предпосылках, именно о выработке и соответствующей хозяйственной психологии, которая может явиться лишь делом общественного самовоспитания” [5; 125].

---

<sup>23</sup> Хотя Булгакова нельзя назвать детерминистом?

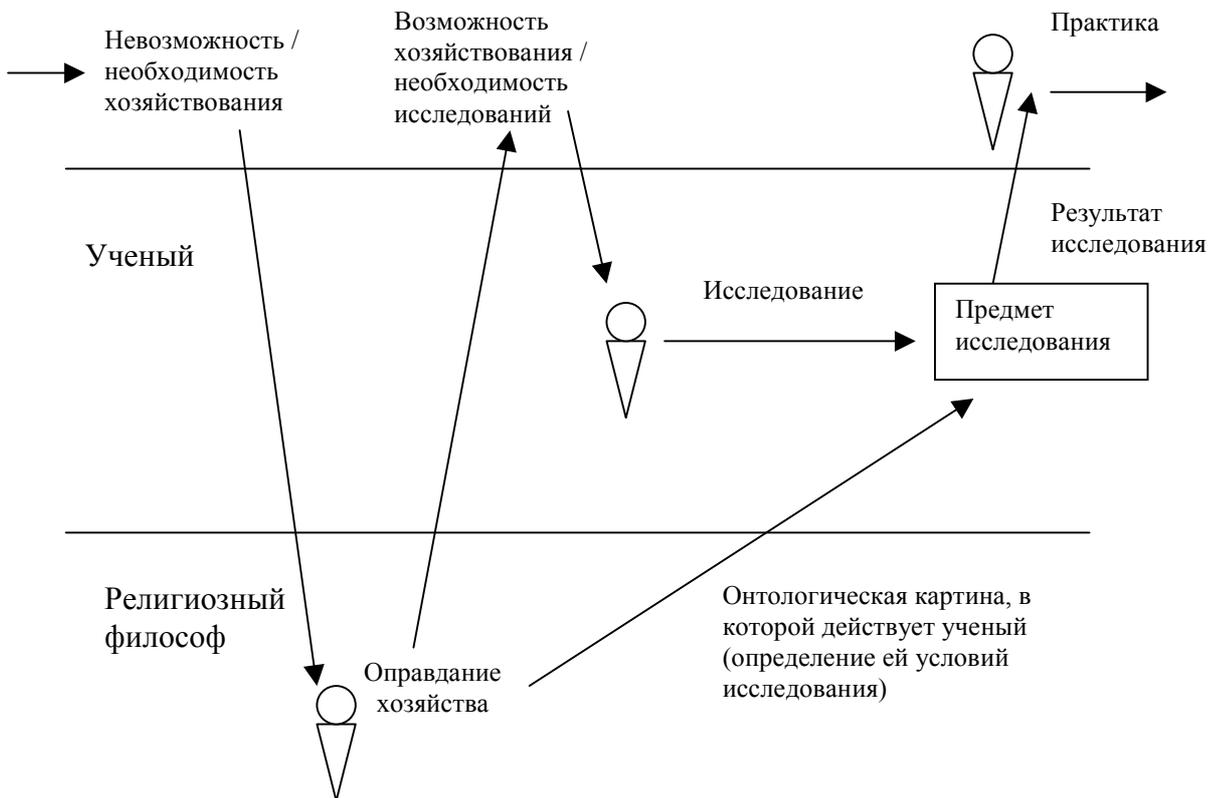
<sup>24</sup> Этому тезису я обязан Д. Орешинной.

<sup>25</sup> Хотя и оговаривается о земледелии.

Чтобы подвести итог рецепции Булгаковым веберовских идей, приведем небольшую схему. На схеме выделены три подпространства, отвечающих Булгакову, как политику, Булгакову, как ученому, Булгакову, как религиозному философу.

Стрелка, задающая вход, и есть веберовский интерес эпохи, который будет потом передаваться политиком и дальше.

Политик



## Литература

1. Бердяев Н. Истоки и смысл русского коммунизма. М., ЗАО «Сварог и К», 1997.
2. Булгаков С. «Философия хозяйства». М., Наука, 1990.
3. Булгаков С. Свет невечерний. М. Республика, 1994.
4. Булгаков С. Карл Маркс как религиозный тип / Булгаков С. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Изд –во Рхги С-Пб, 1997.
5. Булгаков С. Народное хозяйство и религиозная личность / Булгаков С. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Изд –во Рхги С-Пб, 1997.
6. Булгаков С. Героизм и подвижничество / Булгаков С. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Изд –во Рхги С-Пб, 1997.
7. Булгаков С. Средневековый идеал и новейшая культура / Булгаков С. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Изд –во Рхги С-Пб, 1997.
8. Булгаков С. Религия человекобожия в русской революции / Булгаков С. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Изд –во Рхги С-Пб, 1997.
9. Булгаков С. Православие. YMCA-PRESS, 1989.
10. Булгаков С. Автобиографические заметки // Дневники. Орел. Изд-во Орловской государственной телерадиовещательной компании, 1998.
11. Варнава (епископ). Православие. Свято-Троицкий ново-голутвин монастырь, 1993.
12. Вебер М. Избранные произведения, М. Прогресс, 1990.
13. Вебер М. Протестантские секты дух капитализма. / М. Вебер Избранные произведения., М. Прогресс, 1990.
14. Вебер М. Наука как призвание и профессия / М. Вебер Избранные произведения, М. Прогресс, 1990.
15. Вебер М. «Объективность» социально-научного и социально-политического познания / М. Вебер Избранные произведения, М. Прогресс, 1990.
16. Вехи. Из глубины. М. Правда, 1991.
17. Гайденко П., Давыдов Ю. История и рациональность. М. Политиздат, 1991.
18. Гайденко П. Социология Макса Вебера / М. Вебер Избранные произведения, М. Прогресс, 1990.
19. Гофман А. Семь лекций по истории социологи. М. Книжный дом «Университет», 1997.
20. Гребнев Л. Пытаясь мыслить честно.../ Преодоление времени (по материалам Международной научной конференции, посвященной творческому наследию С. Н. Булгакова). Издание московского университета, 1998.
21. Давыдов Ю. Апокалипсис атеистической религии (С. Булгаков как критик революционистской религиозности) / Булгаков С. Два града. Исследования о природе общественных идеалов. Изд –во Рхги С-Пб, 1997.
22. Давыдов Ю. Социологическое содержание категории Gemeinwesen в работах К. Маркса: к проблеме прафеномена социальности в марксизме / История теоретической социологии. Т. 1. М. Канон, 1997.

23. Давыдов Ю. Веберовская теория капитализма – ключ к универсальной исторической социологии. / История теоретической социологии. Т. 1. М. Канон 1997.
24. Давыдов Ю. Веберовская социология истории / М. Вебер. Аграрная история древнего мира. М. «Канон-пресс-ц», «Кучково поле», 2001.
25. Давыдов Ю. Вебер и Булгаков / Макс Вебер и современная теоретическая социология. М Мартис, 1998.
26. Зарубина Н. Социокультурные факторы хозяйственного развития: М. Вебер и современные теории модернизации. Изд –во Рхги С-Пб, 1998.
27. Зиммель Г. Общение. Пример чистой или формальной социологии / Зиммель Г. Избранное в 2 т.; Т. 2. М. Юристь, 1996.
28. Зомбарт В. Буржуа. М. Наука, 1994.
29. Ковалев А. Д. Теоретические истоки и основополагающие принципы эволюционных теорий модернизации (критический анализ буржуазных теорий). Диссертация КФН. М., 1985.
30. Ковалев А. Д. Теоретические истоки и основополагающие принципы эволюционных теорий модернизации (критический анализ буржуазных теорий). Автореферат диссертации КФН. М., 1985.
31. Коваль Т. Православная этика труда // Мир России, 2-1994.
32. Кологривов А. Очерки по истории русской святости. Брюссель, 1961.  
Маркс К., Энгельс Ф. Сочинения. 2-е издание. ИМЭЛС.
33. Тезисы о Фейербахе, т. 3.
34. Манифест коммунистической партии.
35. К критике политической экономии. Т. 13.
36. наброски на письмо В. И. Засулич. Т. 19.
37. Маркс К. К еврейскому вопросу / Маркс К. Социология. М. «Канон-пресс-ц», «Кучково поле», 2000.
38. Маркс К. Немецкая идеология (1-я глава) / Маркс К. Социология. М. «Канон-пресс-ц», «Кучково поле», 2000.
39. Маркс К. К критике гегелевской философии права / Маркс К. Социология. М. «Канон-пресс-ц», «Кучково поле», 2000.
40. Маркс К. Капитал, т. 1 М. Гос изд-во полит. литературы, 1950.
41. Митрополит Сурожский Антоний. Встреча с Богом живым // Войду в дом твой. Минск. «Виноград», 1998.
42. Нибур Р. Х. Христос и культура / Христос и культура. Избранные труды Ричарда Нибура и Райнхольда Нибура. М. Юристь, 1996.
43. Попов А. О философии космического хозяйства С. Н. Булгакова / Преодоление времени (по материалам международной научной конференции, посвященной творческому наследию С. Н. Булгакова). Издание Московского университета, 1998.
44. Радаев В. Два корня российского предпринимательства: фрагменты истории // Мир России. Т. 4. 1995. № 1.

45. Рамштедт О. Актуальность социологии Зиммеля // Социологический журнал, № 2, 1994.
46. Сапов В., Филиппов А.. «Христианская социология» С. Н. Булгакова // Булгаков С. «Философия хозяйства». М., Наука, 1990.
47. Святитель Филарет Митрополит Московский. Православный Катихизис. Православная Русь. Издательство Санкт-Петербургской Митрополии, 1995.
48. Сурожский А. (митрополит) Войду в дом твой. Минск. «Виноград», 1998.
49. Федченков В. (митрополит) На рубеже двух эпох. М. Отчий дом, 1994.
50. Феофан Затворник. Начертание Христианского нравоучения // Творения иже во святых отца нашего Феофана Затворника. М. Правило веры, 1998.
51. Филиппов А. Модернизация и рефлексивность // Стратегия, № 1.
52. Филиппов А. Ясность, беспокойство и рефлексия: к социологической характеристике современности // Вопросы философии, № 8, 1998.
53. Филиппов А. Категория современности в зеркале социологической классики. / История теоретической социологии. Т. 4. Изд –во Рхги С-Пб, 2000.
54. Щедровицкий Г. Философия у нас есть / Философия. Наука. Методология. М., Шк. культ. полит., 1997
55. Эйзенштадт Ш. Революция и преобразование обществ. Сравнительное изучение цивилизаций. М. Аспект Пресс, 1999.
56. Bendix R. Tradition and modernity recognized – Comparative studies in society and history, 1967, vol. 9, № 3, p. 292-346.
57. Giddens A. Capitalism & modern social theory. An analysis of writings of Marx, Durkheim and Max Weber. Cambridge university press, 1971.
58. Nipperdey T. Max Weber, Protestantism, and the Context of the Debate around 1900. / Weber's protestant ethic: Origins, Evidence, Contexts. German Historical Institute, Cambridge university press, 1993.