

Эпистемологический статус харизмы в исторической макросоциологии

ДМИТРИЙ В. КАТАЕВ

Липецкий государственный педагогический университет имени П.П. Семёнова-Тянь-Шанского, Липецк, Российская Федерация

ORCID: 0000-0003-4391-8949

ВАЛЕРИЯ О. КАЛИНИНА

Национальный исследовательский университет «Высшая школа экономики», Москва, Российская Федерация

ORCID: 0009-0007-3759-3400

Социология разрабатывает свои понятия и выявляет закономерности также и под тем углом зрения, поможет ли это историческому каузальному сведению важных культурных явлений.

Макс Вебер

99

Рекомендация для цитирования:
Катаев Д. В., Калинина В. О. (2024) Эпистемологический статус харизмы в исторической макросоциологии. *Социология власти*, 36 (3): 99-135
<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-3-99-135>

For citations:
Kataev D. V., Kalinina V. O. (2024) The Epistemological Status of Charisma in Historical Macrosociology. *Sociology of Power*, 36 (3): 99-135
<https://doi.org/10.22394/2074-0492-2024-3-99-135>

Поступила в редакцию: 01.08.2024;
прошла рецензирование: 12.09.2024;
принята в печать: 14.09.2024
Received: 01.08.2024; Revised: 12.09.2024; Accepted for publication: 14.09.2024



This article is an open access article distributed under the terms and conditions of the Creative Commons Attribution (CC BY) license (<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/>).

© 2024 by the authors.

Неопределенный эпистемологический статус харизмы во многом связан с ее многозначностью и полиморфностью. Макс Вебер тематизирует его в разнообразных контекстах и значениях — различие магической, религиозной харизмы и харизмы разума, выделение траекторий рутинизации и объективации харизмы, типологизация различных видов пророчеств. В свою очередь, множественные (ре)актуализации этого «блистательного понятия» [Роза] в качестве подкрепления собственных теорий в виде разновидностей символического капитала, резонанса, повседневной, реперсонализованной или рискологической харизмы ведут либо к смысловому сжатию, либо к размыванию значения, как в рамках социологической теории, так и в междисциплинарном дискурсе. Для определения научного содержания харизмы авторы предлагают тематизировать ее в исторической макросоциологии. При этом ключевой вопрос адресован междисциплинарным связям в интеллектуальном наследии Вебера — категория «харизма» является задумкой Вебера-историка или Вебера-социолога? Прояснение эпистемологического статуса харизмы, выраженного

в его двойственном характере (феномен vs. идеальный тип), становится возможным благодаря обращению к дискуссии о корпусе текстов классика двух выдающихся немецких вебероведов — В. Шлюхтера и Ф. Тенбрука. В свою очередь, реконструкция и систематизация подходов веберовской исторической макросоциологии позволяет уточнить границы и возможности применения категории. Так, эволюционно-теоретическая перспектива определяет эвристический потенциал харизмы с точки зрения отражения динамики культурно-ценностных ориентаций в процессе возникновения и укрепления социального порядка и институциональных структур, а сравнительно-исторический подход определяет взаимосвязь между аналитическим и эмпирическим уровнями социологии Вебера посредством «погружения» идеальнотипического конструкта в реальный исторический нарратив. Таким образом, в рамках исторической макросоциологии преодолеваются наиболее обоснованные критические воззрения С. Тернера относительно несостоятельности, гетерогенности и остаточного характера категории.

Ключевые слова: харизма, историческая макросоциология, харизма разума, рутинизация, объективация, деперсонализация, история развития

100

The Epistemological Status of Charisma in Historical Macrosociology

Dmitry V. Kataev

Lipetsk State Pedagogical Semenov-Tyan-Shansky University, Lipetsk,
Russian Federation

ORCID: 0000-0003-4391-8949

Valeria O. Kalinina

National Research University Higher School of Economics, Moscow,
Russian Federation

ORCID: 0009-0007-3759-3400

The uncertain epistemological status of charisma is largely due to its polysemy and polymorphism. Max Weber thematizes it in a variety of contexts and meanings — distinguishing between magical, religious charisma and the charisma of reason, highlighting the trajectories of routinization and objectification of charisma, typologizing different types of prophecies. In turn, the multiple (re)actualizations of this “brilliant concept” [Rose] as reinforcements of their own theories in the form of varieties of symbolic capital, resonance, the everyday, the re-personalized, or the risky charisma lead to either semantic compression or the blurring of meaning, both within sociological theory and in interdisciplinary discourse. To define the scientific content of charisma, the authors propose to thematize it in historical macrosociology. The key question is addressed to the interdisciplinary connections in Weber’s intellectual heritage — is the category “charisma” attributable to Weber the historian or Weber the sociologist?

The clarification of the epistemological status of charisma, expressed in its dual character (phenomenon vs. ideal type), becomes possible thanks to the discussion of a corpus of the classic texts by two prominent German Weberologists — W. Schlüchter and F. Tenbruck. In its turn, the reconstruction and systematization of approaches of Weberian historical macrosociology allows us to clarify the boundaries and possibilities of the category's application. Thus, the evolutionary-theoretical perspective defines the heuristic potential of charisma in terms of reflecting the dynamics of cultural and value orientations in the process of emergence and consolidation of social order and institutional structures. The comparative-historical approach, in turn, defines the relationship between the analytical and empirical levels of Weber's sociology through the "immersion" of an ideal-typical construct in a real historical narrative. In this way, historical macrosociology overcomes the most valid criticisms (S. Turner) of the category's failure, heterogeneity, and its residual character.

Keywords: charisma, historical macrosociology, charisma of reason, routinization, objectification, depersonalization, history of development

Введение

Содержание категории «харизма» в социологии Макса Вебера отличается полиморфным и фрагментарным характером. Многозначность понятия и широкое применение термина к феноменам, не поддающимся рациональному объяснению, как в работах самого Вебера, так и в их последующих интерпретациях, не позволяет определить границы концептуального содержания этой категории.

101

Классическое определение термина Вебера предполагает обращение к категории в рамках социологии религии и социологии господства. При этом харизма выступает, с одной стороны, личным экстраординарным качеством, позволяющим устанавливать отношения преданности, послушания и эмоционального напряжения между носителем этого качества и аудиторией последователей. В этом случае харизма является феноменальным проявлением конкретной исторической личности, позволяющим считаться ей «посланцем богов, совершенством и поэтому вождем» [Вебер 2016: 279]. С другой стороны, харизма выступает идеально-типической конструкцией, аналитическим средством в отношении социологии господства, наряду с традиционным и рациональным типами. В этом случае значение приобретают гипотезы истолкования идеальных типов, которые «рисуют идеализированный, т. е. возможный ход протекания действия, эмпирическая значимость которого проблематична» [Шлюхтер 2004: 34], а содержание категории апеллирует к характеристикам установленных отношений господства и подчинения (революционный и антихозяиственный характер, неустойчивость в сравнении с иными типами и т. д.).

Ряд исследователей также отмечают отсутствие внимания Вебера к первоначальному персонализированному содержанию термина как в контексте феномена, так и в отношении методологического средства — «собственные дискуссии Вебера о харизме имеют конкретную направленность. Даже беглый взгляд на соответствующие тексты показывает, что большая часть этих текстов была посвящена не столько харизме, сколько ее трансформации или рутинизации» [Schluchter 1989: 392], в связи с чем рассуждения Вебера «гораздо больше дают для исследования превращения харизмы в повседневное явление, чем для анализа ее возникновения» [Йоас 2005: 35]. В результате феноменальное и экстраординарное личное качество редуцируется до источника «типичного начального явления религиозного или политического господства» [Вебер 2016: 290], а модели идеальных типов сводятся к рутинизации (традиционализации, легализации) и объективации (институционализации) харизматических отношений господства и подчинения.

Таким образом, классическое содержание категории «харизма» в работах М. Вебера отличается двойственностью в сочетании определения конкретного исторического носителя экстраординарного качества и аналитической модели господства, а также фрагментарным и не проясненным статусом личного типа харизмы. К тому же теологические истоки термина, отсылающие к Первому Посланию св. апостола Павла к Коринфянам и учению Р. Зомы о церковном строе и сакраментальном праве, затрудняют введение однозначного содержания понятия, поскольку апеллируют к дескриптивному определению харизмы как благодати и дара Святого Духа.

Отсутствие достаточной концептуализации определяет множественность трактовок. Среди них — отождествление с понятием резонанса [Катаев 2020: 440; Rosa 2018: 55], унификация и редукция категории при анализе рыночных констелляций, когда в центре внимания находятся предпринимательская деятельность и уникальные модели экономического поведения [Кгамер 2008: 63], применение для исследования стратегий контроля в рамках внутриорганизационной структуры [Biggart 1989] и системы управления персоналом инновационных корпораций [Samier 2005], а также при концептуализации культурологических конструктов, включая понятие «аура» [Беньямин 1996]. К тому же универсально-исторический характер категории позволяет включать харизму в анализ различных эмпирических и этнографических сюжетов, включая, например, массовую поддержку бунта Емельяна Пугачева в образе императора Петра III [Мауль, Лазарева 2024: 21-22]. В дополнение к широкому распространению термина в рамках междисциплинарного дискурса, понятие «харизма», согласно В. Шлюхтеру, «стало частью повседневного употребления, и в процессе популяризации

его значение вышло из-под «теоретического контроля» [Schluchter 1989: 392]. В результате и без того расширенная трактовка термина дополняется «парадоксом безблагодатной харизмы» [Каспэ 2012: 36], «рукотворной, сфабрикованной» [Glassman 1984: 217-234] формой, а также «псевдохаризмой» [Фреик 2001: 12], имеющей в основе своей формальную рациональность.

Следствием подобного неопределенного статуса термина выступают критические изыскания С. Тернера в отношении несостоятельности, остаточного и гетерогенного характера конструкта, предоставляющего объяснение там, где других объяснений недостаточно, поскольку понятие демонстрирует «убедительное описание социального явления, однако никак его не объясняет» [Turner 2003: 8].

Исходя из наиболее значимого содержательного противоречия в отношении категории «харизма» между реальным историческим феноменом и сконструированным идеальным типом, множественность трактовок и непроясненный характер обусловлены прежде всего «принципиальным различием между эмпирическим и аналитическим уровнями в социологии Вебера» [Kalberg 1994: 117]. Однако указанное противоречие частично разрешается при обращении к сравнительно-исторической социологии Вебера, поскольку именно здесь вспомогательные методологические конструкты приобретают реальное историческое содержание.

В этой связи, отмечает Тенбрук, всемирно-исторические вопросы и значимые культурные явления требуют объяснения с точки зрения существующих исторических констелляций, а не всеобщих универсальных законов [Тенбрук 2020: 113]. При этом, рассматривая проблему рационализации религии с позиции культурного наследия идей и трансформации интересов как центральную ось социологии Вебера, ключевым является категория «харизма», истоки которой необходимо искать в существующих практиках «ответа» на избыточные переживания и опыт страдания, вызванный социальной несправедливостью [Там же: 108].

Итоговые размышления о специфике исторической социологии Тенбрук посвящает главному интеллектуальному наследию Вебера, «Собранию сочинений по социологии религии», где расположено «ядро веберовских идей, сердце его социологии» [Там же: 116]. При этом внимание к «Хозяйству и обществу» продиктовано лишь наличием там замкнутой системы разработанных понятий. Иная же точка зрения отразилась в работах В. Шлюхтера, согласно которому «Хозяйство и общество» и «Собрание сочинений по социологии религии», взаимодополняя друг друга, образуют центр веберовской «поздней социологии» с точки зрения и содержания, и систематического изложения [Катаев 2017: 429]. В итоге только комплексное

прочтение работ позволит составить адекватную оценку междисциплинарных связей в рамках двойного интеллектуального проекта исторической макросоциологии Вебера.

Наше предположение заключается в том, что, во-первых, прояснение эпистемологического статуса харизмы, выраженного в его двойственном характере (феномен vs. идеальный тип), становится возможным благодаря обращению к дискуссии о корпусе текстов классика двух выдающихся немецких вебероведов. Во-вторых, мы предлагаем уточнение границ и возможностей применения харизмы посредством обращения к реконструкции и систематизации подходов веберовской исторической макросоциологии.

Многоликая природа харизмы классика

Центральной темой для творчества М. Вебера на протяжении всей жизни оставалась проблема становления западноевропейского рационализма. В основе ключевых теоретико-методологических работ социолога располагаются апелляции к правовым, юридическим и историческим материалам, позволяющие обратиться к изучению вопросов господства, в связи с чем интерес М. Вебера касался в первую очередь рациональных, стабильных и закреплённых порядков и структур. «Все, что казалось иррациональным, было для него чуждым. Так, он писал Фердинанду Тённису, что в религиозных вопросах он “немузыкален”» [Adair-Toteff 2016: 32; Weber 1994: 65, 70]. Однако начиная с 1910 года личные интересы Вебера начинают затрагивать произведения искусства и прежде всего литературы. «Вебер был способен не только понимать, но и ценить людей, которые придерживались “иррациональных” убеждений и совершали “иррациональные” поступки. Для него и Стефан Георге, и Толстой были харизматическими лидерами» [Ibid.: 33]. Именно на этом этапе творческой карьеры Вебер приступает к концептуальной разработке категории «харизма».

В рамках типологии господства М. Вебер обращается к харизме с позиции методологии идеальных типов, то есть «конструкций, представляющих собой лишь техническое средство, позволяющее прояснить материал и уточнить терминологию» [Вебер 2017а: 400]. В этой связи содержание категории можно определить сопоставлением с ключевыми характеристиками двух других типов легитимности — рационального и традиционного.

Прежде всего предметом сравнения является повседневный и устойчивый характер власти, закреплённый либо правовыми нормами, либо традиционным наследием. На этом фоне харизматическое господство отличает, во-первых, источник легитимности авторитета, апеллирующий к личному неординарному и сверхъ-

естественному качеству носителя. Во-вторых, будучи «великой революционной силой в связанные традицией эпохи» [Вебер 2016: 283], харизма предполагает создание и продвижение нового строя в изначально сложившихся условиях. Из этого следует, что харизма — «типичное начальное явление религиозного или политического господства» [Там же: 290], которое в сравнении с иными типами господства отличается неустойчивостью, в особенности когда «господство стабилизируется и, прежде всего, как только оно принимает массовый характер» [Там же]. С другой стороны — подобный кратковременный характер установленного господства формирует представление о харизме как о «вечно новом» [Weber 1988: 481] источнике авторитета.

Еще одной отличительной чертой харизматического господства, напрямую связанной с теологическими истоками понятия, выступает отрицание формально обоснованных решений и принятых норм. «Формально право творится актуально от случая к случаю, сначала по Божьему приговору и откровению. Материально же харизматический вождь строит свое право по формуле “Сказано было..., а я говорю вам...!”» [Вебер 2016: 281], на основе которой формулируются идеи, доктрины и учения харизматика.

105

Чуждая по отношению к любым хозяйственным и правовым проявлениям, харизма отрицает понятия профессии, карьеры и должности. В случае харизматического господства мы можем говорить о миссии того, кто призван служить, когда «преданность харизме пророка, или вождя на войне, или выдающегося демагога в народном собрании или в парламенте как раз и означает, что человек подобного типа считается внутренне призванным руководителем людей, что последние подчиняются ему не в силу обычая или установления, но потому, что верят в него» [Вебер 2022: 47].

Дальнейшее сопоставление касается деперсонализированного содержания господства, поскольку «юридическая власть безлична в силу безличной должности, а традиционная власть безлична в силу долгой и безличной традиции» [Adair-Toteff 2016: 103; Weber 2009: 90]. Принципиальным для харизматической организации власти же является, во-первых, ключевая роль носителя экстраординарного качества и формирование проекции личности с позиции лидерства, во-вторых, со стороны последователей требуется безусловное, иррациональное признание авторитета, личная преданность по отношению к легитимному харизматику и выдвинутым доктринам.

При этом содержание категории может быть раскрыто при обращении к конкретным предметным областям социологии М. Вебера. В целостном своем содержании харизма предстает там, где мы

наблюдаем пересечение между историческим феноменом и сконструированной моделью, поскольку «хотя Вебер и предпочитал обсуждать “идеальные типы”, он также был достаточно историком и реалистом, чтобы увидеть последствия харизматического лидерства в религиозных кругах, в социальной среде, а также в политических группах» [Adair-Totefm 2016: 42].

В области социологии религии Вебер обращается к харизме как к силе, выходящей за рамки повседневности. Источниками экстраординарного свойства являются либо природный дар личности, либо искусственная трансляция дара конкретному лицу или объекту неповседневными средствами. Из определения четко следует типологическое разделение в соответствии с «природой» харизмы на непосредственно личную, подлинную и рутинизированную, объективированную.

106

В отношении личного типа Вебер говорит о харизме пророка и колдуна, где ключевым является акцент на индивидуальных действиях, связанных с магическими манипуляциями. Сила пророка же определяется миссией в формировании религиозного учения и трансляции Божьей воли. В этой связи магическая составляющая харизмы колдуна сменяется личным откровением и различными формами систематизации нового учения. При этом Вебер предлагает два типа пророчества: этическое и экземплярное. В первом случае речь идет о трансляции и реализации воли Бога посредством приказа или абстрактной нормы, требующих послушания как этического долга со стороны последователей. Здесь Вебер выделяет Будду и пророков Ветхого Завета в качестве иллюстрации исторически-феноменальных типов этического пророчества [Вебер 2017b: 129]. Во втором случае — пророк является самостоятельным источником религиозного спасения. Здесь преданность последователей адресована прежде всего личному примеру. Таким образом Вебер характеризует предлагаемые Заратустрой, Иисусом и Мухаммедом пути к спасению [Там же: 115].

В перспективе исторической макросоциологии Вебера предложенная типология носителей личной харизмы раскрывается в отношении проблемы рационализации религии, что отражено в процессе перехода от магических манипуляций к систематизации религиозного учения: «исторически маг был предшественником пророка: и пророка, дававшего личный пример для подражания, и пророка-спасителя. Как правило, пророк и спаситель легитимировали себя через обладание магической харизмой. Но у них это было лишь средством достижения признания в качестве, примера для подражания, посланца или обладателя качеств спасителя. Содержание пророчеств или заповедей спасителя ориентировало способ ведения жизни на достижение спасения, что означало его относи-

тельно рациональную систематизацию либо в отдельных моментах, либо целиком» [Вебер 2017а: 403-404].

Отдельным образом Вебер касается объективированного типа харизмы. Исходя из того, что священство представляет собой «круг лиц, нацеленных на регулярное, связанное с определенными нормами, местом и временем и ориентированное на определенный союз культовое производство» [Вебер 2017а: 103], харизма священнослужителя является вариантом должного типа, предполагающего наличие сакрального института и аппарата функционеров. Здесь не повседневная сила становится свойством безличного предприятия и распространится на каждого его члена по факту имеющейся «должности».

Такая же логика прослеживается в работе «Политика как призвание и профессия», в которой классик противопоставляет харизматичного вождя и «профессионального политика». В этой связи конкретным историческим феноменом для Вебера выступают политические фигуры и демагоги в контексте неавторитарного переосмысления харизмы — диктатура Кромвеля, греческая демократия Перикла, наполеоновское «господство гения» [Вебер 2016: 304-306]. В свою очередь, В. Моммзен считает, что «Вебер наделяет харизматического лидера чертами, взятыми из теории личности Ницше. Речь идет об элитарном индивиде, который в состоянии единолично порвать со всеми традиционными и рациональными нормами и инициировать революционную перестановку всех ценностей» [Йоас 2005: 36].

В результате обращение к классическому определению категории «харизма» М. Вебера сохраняет двойственный характер содержания и в отношении конкретных предметных областей. В рамках социологии религии харизма является типологическим инструментальным средством, фиксирующим источник экстраординарных сил и содержание миссии идеальных типов колдуна, пророка или священнослужителя. При этом за каждым из выделенных типов стоит конкретный исторический феномен: братство колдунов Гаметса у индийских племен Британской Колумбии, движения последователей Будды, Иисуса или Заратустры, священство как результат постапостольского периода христианской церкви. В случае политического господства харизма также выступает аналитическим средством в отношении типов легитимности, при этом находя свое проявление при описании эмпирически зафиксированных политических режимов под руководством лидеров-демагогов.

Исходя из двойственного характера категории, последующие переосмысления и реинтерпретации классического определения «харизмы» представлены множественными трактовками содержания термина. При этом вариативность подходов зачастую косвенно

указывает на существующее противоречие в отношении средства и конкретных исторически-феноменальных проявлений. В этом случае следует отметить одностороннюю экспликацию категории харизмы. Она рассматривается либо как методологическое средство (идеальный тип), либо как конкретный исторический феномен.

Так, К. Гирц, развивая предметную область социологии религии с позиции культурных символических систем, отождествляет харизму с «мегаконцепциями» (наряду с понятиями «отчуждение», «значение» и «модернизация») [Гирц 2004: 32]. Актуализация операционального подхода к содержанию подобных феноменов, по мнению Гирца, «позволит думать не только реалистически и конкретно о них самих, но, что еще важнее, творчески и образно с их помощью» [Там же]. То есть прежде чем говорить о возможностях конструкта как методологического средства, необходимо определить содержание термина в рамках конкретного исторического контекста. Отсюда следует повышенный интерес Гирца к этнографическому и антропологическому анализу исторических реалий, по результатам которого харизма представляется источником авторитета в отношении религиозных общностей, «гипнотической притягательности выдающейся личности» [Там же: 128]. При этом харизматическое влияние неразрывно связано с понятием «религиозной перспективы», включающим в себя элементы прояснения и формирование символических представлений о картине мира, что способствует преодолению субъективных проблем смысла и хаоса. Стоит также отметить, что по подобию классического определения Вебера, содержание харизмы Гирца насыщено не только религиозным, но и политическим контекстом. Наряду с выдающимся вкладом жрецов в развитие балийской религиозной системы [Там же: 205-212], Гирц отмечает и вклад лидеров политической национальной борьбы — Ганди, Неру, Сукарно и Мухаммед V [Там же: 268].

Подобные рассуждения о категории «харизма» не затрагивают в полной мере проблему двойственного характера термина, а скорее редуцируют имеющиеся противоречия в отношении конкретного феномена и методологического средства до переосмысления содержания в контексте лишь одной из сторон категории, например, в контексте «изысканного габитуса» предпринимателей [Калинина 2024: 167-168]. Такой подход в значительной степени актуализирует понятие, выявляет лакуны и реинтерпретирует классика, соглашаясь тем самым с непроясненным статусом категории.

Наиболее развернуто указанное противоречие отражено в дискуссии Ф. Тенбрука и В. Шлюхтера. Исходя из того, что главное открытие социологии Вебера заключается в религиозно-историческом анализе процесса рационализации, ключ к пониманию Вебера, считает Тенбрук, можно обнаружить лишь в «Собрании

сочинений по социологии религий», поскольку именно этот труд занимал Вебера весь период его творчества, и именно здесь представлен «уровень знания, достигнутый Вебером в ходе его занятий темой всей жизни» [Тенбрук 2020: 101; Tenbruck 1975]. Ключевые темы веберовской социологии, такие как обсуждение всемирно-исторических вопросов, антропологическая теория и, что наиболее важно, итоговые замечания в отношении рационализации религии, представлены в «Хозяйственной этике мировых религий». При этом наиболее известный труд «Хозяйство и общество» является изложением основных теоретических понятий — «там сложно усмотреть углубленную разработку его социологии. <...> С ориентированными на устойчивую проблему исследованиями, а именно с “Протестантской этикой” и “Хозяйственной этикой мировых религий”, он соотносится как систематический и, в конце концов, идеальнотипический компендиум» [Там же: 115].

Позиция В. Шлюхтера выглядит иначе. Он отстаивает значимость «Хозяйства и общества» как наиболее системного изложения теоретико-методологических основ социологии Вебера. Этот труд и «Собрание сочинений по социологии религии» «фактически служат дополнением и интерпретацией друг друга как с точки зрения развития работ Вебера, так и с точки зрения систематики» [Schluchter 1989: 431], поскольку первая из работ в большей мере связана с социологией Вебера, вторая же с Вебером-историком. В связи с чем любое сопоставление и выделение «главного труда» в отношении социологии Вебера является неуместным, считает Шлюхтер, «поскольку игнорирует различие в целях, задачах и задумках — «Хозяйство и общество» предназначалось прежде всего для формирования социологических концепций, тогда как «Хозяйственная этика» посвящена анализу ценностных сфер посредством применения социологических концепций, «руководствующихся центральным вопросом формирования уникального характера Запада и фундамента, на котором он покоится» [Ibid.: 432]. Он, таким образом, стремится показать взаимную комплементарность незаконченных произведений и их значение для понимания Вебера как социолога [Катаев 2017: 429]. Однако несмотря на оценку двух работ как равноправных с точки зрения научной значимости и веса в интеллектуальном наследии немецкого социолога, приведенное выше сопоставление целей в изложении материала и реконструкция творческого пути Вебера в формате 10 контраргументов, адресованных вызову Тенбрука, явно указывают на приоритет «Хозяйства и общества» как исходной и отправной точки для дальнейших научных изысканий классика.

Таким образом, представленные полярные точки зрения в отношении оценки наиболее значимого научного труда М. Вебера

формируют центральный вопрос настоящей статьи: категория «харизма» является задумкой Вебера-историка или Вебера-социолога? И что является первичным в этой задумке — конкретный исторический феномен или же конструирование методологического средства? Выделение и систематизация различных подходов в оптике исторической макросоциологии Вебера позволят прояснить эпистемологический статус категории «харизма».

Эволюционно-теоретическая перспектива

Для представителей эволюционно-теоретической оптики исторической макросоциологии М. Вебера ключевой проблемой является динамика изменений и преобразований в процессе возникновения и закрепления существующего социального порядка. Отправной точкой развития выступает накопление индивидуальных результатов деятельности отдельно взятых субъектов. Поэтому эвристический потенциал категории «харизма» отражается в апелляции к исторически значимым феноменальным проявлениям. При этом в центре внимания эволюционного подхода расположена не только предметная область социальных изменений, но и реинтерпретация способов трансформации харизмы. Так, концепции Э. Шилза [Shills 1965] и Ш. Айзенштадта [Eisenstadt 1968] предполагают включение должностного типа харизмы в стратификационный и институциональный анализ в качестве источника закрепления основ существующего социального порядка. Определение центральной системы ценностей как исходной структуры развития позволит обратиться к харизме с позиции повседневного феномена, интегрируя тем самым исключительное действие в структуру институционально закрепленных обыденных реалий.

Ключевым положением для Э. Шилза и Ш. Айзенштадта является расширенная трактовка категории «харизма» в ее светской интерпретации. Для Шилза включение харизмы в повседневные условия достигается путем определения центральной системы ценностей, отражающей потребность в символической упорядоченности окружающей действительности. Наличие в отдельно взятых сферах деятельности харизматических элементов, то есть личностей, способных «инициировать, создавать, управлять, трансформировать, поддерживать или разрушать то, что жизненно важно в жизни человека» [Shills 1965: 201], определяется содержанием ценностных ориентаций, закрепленных в существующем социальном порядке, и выступает в роли источника потенциального развития. При этом действия харизматика (созидания или преобразования) могут быть измерены с точки зрения объема действий, их интенсивности и последствий.

Степень влияния конкретной личности на общественные структуры определяется ее местом в стратификационной модели, поскольку индексируется массовой организацией распределения власти. В результате источником легитимности харизматических проявлений выступает статус должности, занимаемой индивидом в рамках ранжированной системы сфер деятельности и внутренней иерархии конкретных организаций: «корпоративные организации — светские, экономические, правительственные, военные и политические — приобретают харизматические качества просто благодаря огромной власти, сосредоточенной в них» [Ibid.: 207]. В свою очередь, дифференциация элит определяется массовой оценкой престижа отдельно взятой профессии на основании принадлежности к центральным ценностным системам.

Концепция рассеянного и ослабленного существования институциональной повседневной харизмы позволяет обратиться к содержанию термина с позиции укрепления социальных порядков, поскольку возникновение харизматических связей продиктовано существующей социальной иерархией, что в результате отождествляет конечную точку распределения власти с «трансцендентальной силой» [Ibid.: 201] и «идеей святого» [Ibid.: 205]. В случае отрицания иерархии харизма выступает сдерживающей силой социальных изменений, поскольку любой бунт, по мнению Шилза, косвенным образом признает легитимность существующего порядка. Таким образом, харизма является основополагающим элементом институционализации, при этом революционная сила трансформируется в источник укрепления стабильности социального порядка.

Продолжая идею центральной системы ценностей, интеграция должностной харизмы в повседневные институциональные структуры в концепции Ш. Азейнштадта представлена преодолением разрыва между исключительным событием и элементом упорядоченной социальной жизни. Потребность в закономерной интерпретации окружающей действительности является не только «чем-то экстраординарным, существующим в крайних деструктивных ситуациях» [Eisenstadt 1968: xxvii], но и отражается в отдельно взятых функциях социальной структуры. Источником формирования новых институтов и организаций, отвечающих потребностям поиска смысла и укрепления социального порядка, выступают культурно значимые инновационные цели и решения, «индивидуальная свобода и творчество» [Ibid.: xviii] личности или группы лиц. Поскольку «стремления и цели во многом зависят от дифференцированного положения в социальной структуре и той власти, которую они таким образом могут получить» [Ibid.:

xxxvi], распределение необходимых ресурсов заведомо продиктовано высоким статусным положением харизматика. Как следствие, образование новых организаций в рамках центральной системы ценностей формирует символическое содержание взаимовлияния автономных структурных харизматических центров и зависимых периферий [Eisenstadt 2004: 10] в отношении влияния и соответствующего распределения власти. В результате харизма организует самовоспроизводство социального порядка посредством инновационных практик в области центральных институциональных сфер.

Концепции «светской» харизмы Э. Шилза и Ш. Эйзенштадта выступили основой для современного переосмысления категории. Так, подход У. Бахмана к харизме выстроен вокруг определения феномена повседневности как способствующего стабилизации социальных порядков. Исходя из персонализированного характера харизмы, личные неординарные проявления не могут быть отражены в контексте современной структуры дифференцированных порядков, поскольку «если харизма вообще имеет место в дифференцированных порядках современных обществ, то она выполняет институционально-разрушительную функцию, дестабилизирует, приобретает характер чуждого, разрушительного, если не угрожающего структурным достижениям современных обществ» [Bachmann 2021: 143]. Однако, отмечает Бахман, подобный разрушительный эффект возможно преодолеть посредством переосмысленного содержания термина: необходимо освободить харизму от «ее экстраординарного мистицизма» [Ibid.: 144], заменив его на имеющийся у харизматика символический капитал, позволяющий производить культурную валюту в контексте ограниченной сферы воздействия. В результате предложенный подход предлагает актуальную модификацию содержания харизмы с позиции феноменального лидерства и накопленного символического капитала в соответствии с условиями модерна.

При этом эволюционно-историческая оптика обращается не только к процессам, способствующим сохранению социального порядка, но и, напротив, — к элементам, трансформирующим социальную действительность в результате эволюционной динамики исторических констелляций.

Так, Г. Рот выделяет три логических этапа исторического анализа Вебера. Первый — конфигурационный — предполагает разработку социально-исторических понятий. Сконструированные модели являются редуцированным вариантом структурного восприятия специфических исторических констелляций, отличных от таких универсальных категорий, как, например, «социальное действие». Второй — эволюционный — представлен уровнем «теории разви-

тия»¹, способной описать ход исторических событий в контексте используемой типологии первого уровня. Третий уровень — ситуационный — предполагает анализ исторического материала с позиции причинно-следственных связей, отрицая при этом фактор исторической случайности [Roth 2020: 125-126].

В этой связи главным интеллектуальным наследием исторического анализа Вебера является «Хозяйство и общество», поскольку именно здесь систематическое изложение идеальных типов сопровождается историческим объяснением [Roth 2020: 124]. Однако при обращении к категории «харизма» возникает ряд сложностей: «ни одна другая часть социологии господства Макса Вебера в книге “Хозяйство и общество” не оказалась столь трудной и в то же время такой провокационной, как разделы, посвященные харизме» [Ibid.: 128]. Во-первых, транскультурный характер концепта и адаптация изначально теологического термина к секулярным предметным областям формируют представление об универсальном феномене, так как вследствие надисторической природы харизмы отдельно взятое применение категории не может быть фальсифицировано, а лишь субъективно оценено на предмет применимости к конкретным историческим реалиям [Roth 2020: 129]. Подобная критика, отмечает С. Тернер, справедлива, поскольку, исключая из содержания понятия силу Святого Духа, концептуализация Вебером экстраординарного качества не предлагает ничего взамен [Turner 1993: 240]. Во-вторых, в отношении категории «харизма» затруднительными являются попытки провести границу между первым, конфигурационным, и вторым, уровнем «теории развития». В результате реализация заключительного, ситуационного этапа, доступного лишь специалисту-историку, и вовсе ставится под сомнение [Roth 2020: 125].

Для преодоления двух намеченных противоречий Рот предлагает секуляризованную трактовку модели харизматического общества и «теорию развития» харизмы разума. Несмотря на ограниченную предметную область иллюстрации первых двух уровней эволюционно-исторического анализа, представленный теоретико-методологический синтез предлагает один из способов восприятия

1 Г. Рот применяет понятие «светская (секулярная) теория» (secular theory), под которой он понимает «теорию развития», поскольку «развитие» вызывает эволюционные ассоциации, а сам «Вебер выступал против эволюционных тенденций своего времени в пользу конкретно-исторического объяснения уникального развития Запада» [Roth 2020: 125]. Хотя Вебер не отрицал, что существует «общее развитие культуры» (allgemeine Kulturentwicklung), включающее структурную дифференциацию и рационализацию на различных уровнях, но это не является законом, либо неумолимым телеологическим процессом [Ibid.].

исторической макросоциологии М. Вебера и позволяет различить характерные черты отдельных этапов в качестве «узнаваемых вариаций на исторически знакомые темы» [Ibid.: 143].

Модель харизматического сообщества выстроена вокруг определения идеологических виртуозов на основании экзemplярного типа пророчества социологии религии Вебера. С точки зрения контркультурных движений воинствующие и пацифистские группировки 1970-х годов составляют «то меньшинство людей, чьи духовные потребности и страстные обязательства не могут быть удовлетворены постепенными социальными улучшениями или политическими компромиссами» [Ibid.: 131]. Интенсивность как характеристика эффективности действий сообщества определяется культурным и политическим влиянием, которое возможно оказать на общество за пределами членства движения. При такой организации рутинной власти члены харизматического сообщества изолированы от политических, социальных, религиозных процессов. Однако как только легитимность установленного господства окажется под угрозой, потенциала харизматических движений может быть вполне достаточно для организации революционных событий [Ibid.: 132].

114

Харизма разума, в свою очередь, представлена уникальным объективированным типом, содержание которого апеллирует к исторически безликой системе революционных доктрин и взглядов: «в ходе исторической рационализации и разочарования мира харизматическая легитимность начинает в большей мере зависеть от идей, чем от магических или наследственных качеств личности их носителя» [Ibid.: 134]. При этом объективация не является способом рутинизации, поскольку результатом последнего типа трансформации становится национальное провозглашение доктрины и переход к официальной идеологии.

Концепция харизмы разума и контркультурных харизматических сообществ отражает динамику эволюционного развития посредством секуляризации ключевых понятий социологии М. Вебера, отхода от мистифицированного содержания концептов вследствие потребности отражения исторических процессов рационализации культурных областей и возникновения деперсонализированного характера организации отношений господства на языке теоретических конструкторов

Однако исключительно эволюционная трактовка исторических процессов предоставляет ограниченный набор аналитических подходов к осмыслению исторического проекта макросоциологии Вебера. Отдельные положения концепций во многом разрешают противоречия отдельных содержательных свойств харизмы, однако повышенное внимание к конкретному историческому феномену

как исходному материалу для критического переосмысления содержания трансформированных форм во многом игнорирует комплексный статус категории с точки зрения ее методологических оснований. В результате применения исключительно эволюционно-теоретической оптики может быть недостаточно, что, в частности, продемонстрировано в работах В. Шлюхтера.

Исходные эволюционные воззрения Шлюхтера основаны на систематизации трехчастного логического анализа «зрелой исследовательской программы» Вебера. Элементами аналитического подхода являются методология культуры, основанная на философии ценностей; теория культуры, которая апеллирует к эмпирическому содержанию важнейших ценностных сфер с точки зрения их типологической и структурированной формы; история культуры, которая рассматривает развитие цивилизаций с позиции поэтапной динамики преобладающих культурных и ценностных ориентаций в рамках формирования восприятия действительности и картины мира [Schluchter 1989: 48].

В рамках анализа этапов процесса развития западноевропейской рационализации Шлюхтер обращается к динамике этических компонент. В исследовании исторического дискурса вокруг возникновения и развития повседневной этики христианства промежуточные теоретические размышления представлены апелляцией к трансформации изначально личной харизмы в объективированный тип, включенный в долговременные институциональные структуры. Позиция Шлюхтера в отношении категории «харизма» отражает два ключевых замечания: широкое распространение термина за пределами научного сообщества и отсутствие в трудах Вебера строгой концептуализации понятия вне процессов трансформации стирают границы уместного употребления категории в ее изначальном содержании. Обращение к термину с позиции исключительно личного феноменального проявления не раскрывает эвристический потенциал, заложенный в аналитические возможности категории, так как «наибольшая редукция значения понятия “харизма” происходит там, где харизма рассматривается как исторически инвариантная личность» [Ibid.: 394]. В результате, отмечает Шлюхтер, «получить социологически адекватную версию харизмы, которая соответствует тому, как ее использовал Вебер, и отвечает требованиям систематичности, возможно, только если интерпретировать это понятие с точки зрения проблемы трансформации и/или рутинизации» [Ibid.: 393].

Тем не менее определение личной харизмы является отправной точкой и исходным материалом для изучения способов ее трансформации. Так, элементы власти личного типа предполагают наличие персонализированной миссии, признания со стороны учеников

как основы легитимности, доказательства харизматиком вне обыденных сил и качеств в харизматически релевантных ситуациях (ситуациях экзистенциального воздействия) и абсолютной личной преданности последователей в следовании миссии. При этом отсутствие структуры власти и ее оформления на базе исключительного существования конкретной личности образует эфемерный, нестабильный и кратковременный характер управления, что в конечном счете определяет причины преобразования личной харизмы. В свою очередь, механизм трансформации затрагивает видоизменение любого из четырех представленных выше элементов и любой их комбинации.

Ключевым положением теоретических размышлений Шлюхтера является противопоставление рутинизированных и объективированных преобразований. Если объективация — это форма сохранения источника харизматической силы и содержания миссии, то рутинизация полностью разрушает внеобыденное свойство, адаптируя составные элементы власти личного типа к условиям повседневности посредством традиционализации или легализации харизмы. В связи с чем институциональный тип харизмы является наиболее точной структурной альтернативой личного типа с преимущественным свойством стабильной организации власти. Основопологающим этапом в траектории объективации является деперсонализация, то есть «организация преемственности харизмы, ее транспозиция в институциональную не путем передачи харизмы от исходной личности к другим лицам, а путем ее переноса в социальные структуры» [Schluchter 1989: 232].

116

Завершающим же этапом выступает аксиоматическое разделение личности и харизматического института власти, что позволяет сохранить статус сакрального вне зависимости от личных компетенций должностных лиц. При этом внутренняя структура института позволяет «раздавать благодать», то есть наделять функционеров и членов организации харизматическим свойством. Результатом промежуточных теоретических размышлений стала расширенная типология господства на основании критериев повседневной и экстраординарной, а также личной и безличной организации власти. Элементы «неофициальной» типологии представлены традиционной (повседневно-личной), радикально-юридической (повседневно-безличной), личностно-харизматической (экстраординарно-личной) и должностно-харизматической (экстраординарно-безличной) структурами [Ibid.: 234].

На основании предложенной оптики Шлюхтер обращается к возникновению раннехристианской этики и «института благодати» в процессе рационализации религии. Организация святым апостолом Павлом «движения христианства первого поколения»

[Schluchter 1989: 230] заложило фундамент по сохранению миссии Иисуса в отношении ее закрепления и формирования вокруг нее общины. Рост численности последователей со временем выдвигал требования к институциональному оформлению учения с позиции укрепления легитимности «гарантий спасения и благодати». В результате образование раннехристианской церкви как сакрального института способствовало переходу от апостольства к организованному священству, избегая приобщения к обыденности за счет рутинизации миссии. С другой стороны, образование официального института гарантировало каждому христианину доступ к благам и обещание спасения. То есть возникли две траектории формирования институциональных структур — по средствам распределения церковных должностей и «как системы рукоположений и харизматических служений, во главе которых стоит тот, от которого харизма следования за Христом излучается как бы на все нижестоящие должности и посты» [Bienfait 2006: 293] и ритуала крещения как способа приобщения мирянина к сакральному. Основанием в создании церкви выступили следующие элементы: формирование священства, универсализм благодати, рационализация догм и обрядов, а также служебно-харизматическая (экстраординарно-безличная) структура организации [Schluchter 1989: 237]. Формирование христианской церкви выступило первой формой рациональной бюрократии в мировой истории за счет утверждения ряда принципов в отношении спасения, получить которое без членства в «институте благодати» невозможно; смещения акцента с личной квалификации священнослужителя на функциональные составляющие института в оценке эффективности «распространения благодати»; а также безразличия личной религиозной квалификации человека, нуждающегося в гарантиях и обещаниях спасения [Schluchter 1989: 239]. В результате оформление раннехристианской церкви позволило обеспечить стабильность и вневременное постоянство первоначально личной «харизмы» Иисуса Христа, сохранив при этом ореол сакрального статуса — «сила чудес, исходившая лично от Иисуса и даже от Павла, стала институционализированной. Это осуществлялось каждый раз, когда священник раздавал мирянину причастие» [Schluchter 1989: 229].

Таким образом, заключает Шлюхтер, с точки зрения эволюционных этапов истории религии для развития западноевропейского рационализма раннее христианство «было одновременно “неудачей” и “прогрессом”. Это была “неудача”, поскольку она “очаровывала” путь к спасению; это был “прогресс”, поскольку предлагал новую форму этики» [Schluchter 1989: 244]. В сочетании с идеей этического Бога и враждебностью к магическим манипуляциям, древний иудаизм и раннее христианство выступили в роли насле-

дия и одной из конститутивных предпосылок возникновения аскетичного протестантизма, завершившего историю рационализации религии.

Идеи Шлюхтера нашли свое отражение в современном прочтении и интерпретации должностного оформления харизмы. Так, концепция реперсонализации А. Бьенфе сосредоточена вокруг проблемы укрепления легитимности должностного типа на примере официальной католической церкви. Исходя из оппозиции личная/объективированная, Бьенфе противопоставляет разрушительному процессу рутинизации (неизбежному в случае оформления харизматического господства в стабильно действующую систему) должностную харизму в рамках «института благодати», позволяющую постоянно обеспечивать повседневную жизнь и учитывать потребности последователей, гарантируя каждому крещеному христианину доступ к благам и обещание спасения. Однако, как и любому институту, официальной церкви и священству угрожает процесс бюрократизации, поскольку оформлению должностной харизмы предшествует деперсонализация, потеря связи с источником подлинной святости и личной харизмы, необходимого для легитимации религиозного господства, — «чрезмерная объективизация и деперсонализация харизмы служителя неизбежно вступает в противоречие с подлинно религиозной потребностью в личном, конкретном опыте веры в форме внеповседневных переживаний. Любая потеря репрезентативной способности также снижает харизматическую легитимацию» [Bienfait 2006: 295]. В результате для сохранения уверенности в гарантиях благодати необходим обратный процесс — реперсонализация как способ укрепления легитимности института посредством «заряжения церковной должности сакральной аурой» [Ibid.: 307]. Подобный процесс, отмечает Бьенфе, наблюдается каждый раз при беатификации и канонизации после реформы Иоанна Павла II в области канонического права.

118

Детальное обращение Шлюхтера к корпусу текстов Вебера способствовало систематике аналитического материала с позиции «истории развития» как многоуровневой системы анализа «основных социальных конфигураций и их вариантов в эволюционной и сравнительной перспективе» [Schluchter 1992: 5]. Несмотря на автономную логику развития идей и обоснование западной рационализации с позиции необходимой последовательности от древнего иудаизма к протестантизму, позиция Ф. Тенбрука в отношении исключительно эволюционной трактовки событий в трудах Вебера, считает Шлюхтер, является однобокой и противоречивой, поскольку игнорируют включение в логику развития анализ институциональных структур и частных промежуточных процессов. Столь же редуцированной является попытка отнести Вебера к представи-

телям типологических взглядов в области исторического анализа [Ibid.: 4-5]. В связи с этим адекватное представление о социологии Вебера можно получить, лишь усмотрев в ее исходных положениях синтез двух наиболее значимых историко-социологических оптик.

Основное содержание концепции «истории развития» представлено ценностной сферой материальных и идеальных интересов и миром идей, отражающим символическую систему мотивов в форме систематизированных и абстрактных содержаний. Влияние идей на интересы достигается путем оформления институциональной сферы, которая выступает в роли посредника, благодаря чему динамика интересов образует социально значимое действие. Каждому институционально закрепленному социальному порядку, способному к интеграции в систему «тотальных порядков», соответствует частное мировоззрение. Элементами социального порядка выступают организационный аппарат как совокупность инструментального содержания институциональной сферы, а также сфера смысла как отражение этической составляющей. При этом макросоциологическая исследовательская программа Вебера, в дополнение к функциональным предпосылкам, исходит из того, что ориентиром для идентификации отдельно взятого социального порядка являются действия «исторических личностей, будь то индивидуальные или коллективные» в совокупности с эмерджентными свойствами и структурными эффектами конкретной институциональной сферы. В результате ценностная сфера и частные социальные порядки являются первым уровнем исторического анализа Вебера.

119

Второй этап представлен уровнями и измерениями социальных отношений. В этом случае индивидуальные действия должны соответствовать двум перспективам социального порядка: распределению власти между частными сферами, где критерием измерения выступает место институциональной сферы в иерархии контроля над ресурсами, и распределением власти внутри частного порядка, где ключевыми являются стратификационная структура и место субъекта по отношению к средствам производства материальных и идеальных благ.

При этом различие между частным порядком и действием, то есть между структурным и личностным аспектами исторического анализа, не является строго радикальным, поскольку каждый из элементов опосредован субъективным смыслом. В результате апелляция к определению ориентаций социального действия, влияние символического содержания порядков, динамика абстрактных идей, а также наличие этического компонента в рамках институциональной сферы образуют взаимодействия двух представленных уровней в логике исторического анализа Вебера.

Для выявления этической составляющей базовых конфигураций социальных порядков Шлюхтер исходит из эволюционной теории, основанной на логике развития: «в основе теории лежит тезис о соответствии между субъективной компетентностью к действию и объективной компетентностью структуры действия. Из развития компетентности актора теория выводит критерии структурного развития символических сфер, в которых происходит развитие индивидуальной компетентности» [Schluchter 1992: 39]. На основании эволюционной теории и сравнительных исследований мировых религий Вебера Шлюхтер систематизирует типологию религиозной этики, где магическая, юридическая, этика убеждения и этика ответственности составляют ядро базовых конфигураций как диапазон возможностей, заключенных в сравнительно-типологические модели для анализа исторической вариативности религиозного развития на пути к рационализации [Ibid.: 52].

120

Дальнейшие исследования Шлюхтера обращены в сторону диалектики харизмы и религиозной этики с той точки зрения, что харизма является революционной и творческой силой развития истории [Ibid.: 54]. В своем авторитарном содержании определяющие черты харизматического господства адресованы руководящему принципу легитимности по отношению к признанию миссии харизматика. При этом правление ограничивается лишь внутренними пределами, игнорируя значение внешних частных социальных порядков. Изменения в оптике анализа и включение институциональных схем в область эволюционной интерпретации приводят Шлюхтера к систематизации структуры власти личного типа господства, наличие которой ранее отрицалось. Для защиты исключительного характера содержания правления структура харизматической власти покоится на двух предпосылках: «(1) личные органы управления должны состоять из лиц, отказавшихся от своего экономического положения и семейной жизни, готовых пожертвовать собой и свободно выполнять свои задачи; (2) харизматический лидер и его последователи не должны удовлетворять свои потребности посредством рутинной экономической деятельности. Скорее, они должны полагаться на прерывистые приобретения посредством добычи, как в случае воинственных харизматических сообществ, или посредством подарков и жертвований, как в случае мирных харизматических сообществ» [Ibid.: 122]. Тем не менее разрыв между организационными принципами и повседневной реальностью настолько велик, что харизматическое правление постоянно сталкивается с угрозами развала или рутинизации. Для этого, отмечает Шлюхтер, есть как минимум три основания: «(1) введение внешних ограничений легитимации в связи с проблемой преемника, (2) возникновение семейных свя-

зей среди сотрудников, (3) использование “харизматической благодати” как источника дохода и, следовательно, переход к рутинной экономике» [Ibid.: 122]. Иными словами, личное харизматическое господство склонно к различного рода трансформациям и является исторически изменчивой системой. Исходя из проведенного Вебером различия между магической, религиозной и харизмой разума; процессами рутинизации и деперсонализации; этическим и экземплярным пророчеством, Шлюхтер интегрирует каждую из типологий в систематическое изложение развития харизмы с точки зрения ее преобразований в логике исторических процессов [Schluchter 1992: 124-126].

Переход от магической харизмы к религиозной объясняется с позиции содержательных критериев магической и религиозной этики. Так, только при возникновении дуалистического мировоззрения, идеи Бога, дифференциации действий и норм харизма может быть закреплена в миссии, а миссия, в свою очередь, может быть отделена от конкретной личности. Это принципиальное различие ставит религиозную харизму в своем историческом развитии на ступень выше магической. То же справедливо и в отношении харизмы разума. При этом как только идея «разума» перестает прославлять силы, кажущиеся сверхъестественными и сверхчеловеческими, миссия разума терпит неудачу. И в этом смысле харизма достигает своего исторического завершения.

121

Отказ от исключительно эволюционной оптики также повлиял на определение Шлюхтером процессов трансформации. Теперь рутинизация, включая институциональное и должностное закрепление харизмы, как в случае ее религиозного содержания, отражает лишь структурные изменения. Изменения развития же отражены в процессе деперсонализации с точки зрения «обезличивания» харизмы, когда миссия все чаще контролируется интеллектуально, нежели индивидуальными усилиями личности. В этом смысле образование института благодати и возникновения священства отличается от процветания харизмы разума. При этом факт «обезличивания» не обязательно свидетельствует об исчезновении харизматиков. Способ репрезентации миссии определяется видами пророчеств, и если в случае этического типа мы говорим о послушании в отношении абстрактной нормы, то в случае образцового пророчества — о возможности координации личного жизненного пути жаждущих спасения. Подобная типология также отражает дифференциацию норм и действий на этапе перехода от магической к религиозной харизме.

Результатом теоретических размышлений стала переосмысленная типология господства с точки зрения «легализации этики и власти» [Ibid.: 126] в ходе исторического развития. Таким обра-

зом, Шлюхтер выделяет три базовых конфигурации: непрерывные повседневные структуры традиционного и рационального господства, основанные на руководящем принципе личной лояльности или законности, и прерывистую экстраординарную структуру харизматического господства, основанную на миссионерском принципе [Ibid.: 126].

Итак, «история развития» как стратегия обращения к исторической социологии Макса Вебера исходит из различия между базовыми конфигурациями действия и историческими вариантами ориентаций действия, то есть между аналитическими моделями идеальных типов и конкретным историческим материалом. Вариант как возможный ход эмпирических событий в исторически обусловленном контексте может быть соотнесен с базовыми конфигурациями. При этом идеально-типические модели образуются систематично, эволюционно, поэтапно и в этом смысле определяют радиус возможных вариантов развития исторических событий. Каждая модель также имеет два измерения, представленных мировоззренческим аспектом, то есть динамикой этических компонент, и институциональным оформлением этого аспекта в организационные структуры. Подобная логика анализа, отмечает Шлюхтер, адекватна при обращении к ключевым социальным порядкам — политическому, культурному, экономическому и сфере образования [Schluchter 1992: 133].

122

С этой точки зрения харизма является элементом базовой конфигурации действия с автономной историей развития собственного содержания. На уровне идеально-типических моделей определяются ключевые и универсальные положения в отношении структуры и принципов организации господства. Однако дальнейшее включение конфигурации в исторический процесс видоизменяет отдельно взятое свойство харизмы в соответствии с текущим уровнем развития и историческим контекстом. Систематизация двух уровней образует динамичное содержание конструкта, в том числе и саму харизму.

Стоит отметить, что в отношении основных положений веберовской исследовательской программы позиция В. Шлюхтера остается неизменной. Смена оптики и оптимизация комплексного подхода с точки зрения систематики эволюционной природы развития и сравнительно-типологического анализа промежуточных процессов все также базируется на строгих методологических принципах социологии Вебера. Так, на протяжении всего интеллектуального пути Шлюхтер выделяет два исходных исследовательских аспекта на уровне социологических концептов и сравнительно-аналитического подхода к историческому дискурсу. Первый аспект предполагает обобщенную форму типизации концептуальных контуров

исторически значимых явлений и процессов. Идеальный тип с набором отличительных критериев выступает в роли отправной точки эмпирической цели исследования, то есть в роли «специальных базовых социологических концепций, посредством сочетания которых можно рассмотреть общий контекст исторических действий» [Schluchter 2013: 41]. При этом степень абстракции отдельно взятой модели выстроена таким образом, чтобы отразить возможный смысл конкретной исторической реальности. Включение в содержание конструкта гипотетического диапазона развития реальных констелляций позволяет облегчить причинно-следственную атрибуцию исторического анализа и при этом достигнуть уровня причинности, адекватного эмпирическому материалу. Дальнейший сравнительный анализ контекста исторических событий с точки зрения промежуточных процессов развития «между» идеально-типичными этапами составляет основу исторического анализа Вебера. При этом в содержании модели акцентируются универсальные свойства и определяющие критерии, которые были видоизменены с учетом влияния реального хода событий. Организация динамичного содержания социологических концептов обуславливает «относительно пустые конструкты, содержание которых наполняет исторический материал» [Schluchter 2004: 40]. При этом наполнение категорий реальным содержанием не должно рассматриваться как «скатывание Вебера к историографии» [Ibid.: 41], поскольку каждый элемент внутренней структуры и автономной логики развития идеального типа, погруженного в исторический контекст, также определяется с теоретической, то есть сравнительно-исторической точки зрения.

С учетом указанной логики в историческом анализе Вебера совершенно оправданной является позиция В. Шлюхтера в отношении методологического спора с Ф. Тенбруком. Фактически оценку трудов «Хозяйство и общество» и «Собрание сочинений по социологии религии» можно свести к постановке различных целей в рамках одной социологической идеи. При этом, отмечает Шлюхтер, «поздняя» социология Вебера не может быть обнаружена ни в одном из текстовых фрагментов, взятых отдельно. Только рассматривая их с точки зрения взаимной интерпретации, можно адекватно реконструировать исследовательскую оптику Вебера [Schluchter 1989: 432]. Так как «для «воссоздания образа аутентичного Вебера» необходимо прояснение междисциплинарных связей в его творчестве, перспектива обращения к «понимающей социологии» в ее позднем, соответствующем изначальной интеллектуальной идее виде возможно лишь на основании комплексного прочтения двух основных проектов в Полном собрании сочинений [Катаев 2017: 429].

Сравнительно-исторический подход

Организационной системой отсчета веберовской социологии, считает С. Калберг [Kalberg 1994], является теоретико-методологический синтез, представленный разработкой предметной области с позиции теоретической структуры и конструированием идеально-типических моделей в рамках конкретной исследуемой области. Подобное сочетание позволяет обратиться к причинно-следственному анализу ориентаций действия на уровне гипотетических истолкований, не претендующих на исчерпывающее определение реальных, эмпирических случаев. Тем не менее существующий набор аналитических ориентиров действия в рамках ограниченной предметной области позволяет установить адекватную причинно-следственную связь, отраженную в конкретном историческом материале.

Наиболее значимым в отношении раскрытия содержания категории «харизма», согласно сравнительно-историческому подходу, выступает трехэтапная каузальная методология при анализе исторических феноменов, поскольку «только динамические взаимодействия, включающие причинно-следственную значимость как настоящего, так и прошлого, интегрирующие отдельные средства и необходимые ориентации действия в структуру множества ориентаций, обеспечивают адекватные причинно-следственные объяснения случаев и событий» [Kalberg 1994: 147]. Структура каузальности Вебера представлена систематизацией существующих ориентаций действий, анализом диахронического взаимодействия и «дальности проникновения» типичного действия, а также оценкой конъюнктурного влияния.

Эвристический вклад ориентаций с позиции содержания харизмы представлен посредством систематизации моделей образования гипотез. Так, динамическая и контекстуальная системы, а также модели сравнения и развития «находятся в самом центре сравнительно-исторической социологии Вебера и вносят ключевой вклад в ее строгость, аналитическую мощь и уникальность» [Ibid.: 93], поскольку позволяют обозначить динамическую структуру и эмпирическую значимость идеально-типических конструкторов.

Динамика как свойство идеального типа отражает взаимодействие конструкторов между собой, внутреннее состояние сопротивления и в результате противостоит однолинейной трактовке типичных ориентаций действия. Применительно к категории «харизма» динамическая система затрагивает как возникновение харизматической фигуры, так и трансформацию изначально персонализированного, нестабильного и революционного типа господства. В первом случае речь идет о борьбе за признание в рамках конкуренции

с устоявшимся режимом, либо с новоиспеченными соперниками, чьи ориентации действия связаны с притязаниями на статус пророка или вождя [Вебер 2016: 218]. При этом процесс рутинизации как способ укрепления позиций харизматического господства также встречает сопротивление последователей харизматика и его штаба управления — «нельзя забывать об изначально личностных требованиях к харизме господина, и борьба служебной и наследственной харизмы с личной — типичный для истории процесс» [Там же: 289]. Кроме того, результатом процесса рутинизации является традиционализация, или легализация харизмы, что также отражает динамический характер взаимодействия идеально-типических моделей господства.

Контекстуальная система, в свою очередь, отражает причинную значимость существующих типичных действий в отношении конкретного идеального типа, а также подчеркивает его динамическую силу в отношении взаимодействия с актуальной окружающей средой. В этом случае характер харизматического господства предполагает учет контекста ситуации в ориентациях действия харизматика, то есть в содержании миссии. Поскольку сам факт возникновения экстраординарной фигуры обусловлен кризисным положением, требующим неотложного решения, легитимность доктрины, выдвигаемой харизматиком, определяется отражением способов стабилизации существующего дисбаланса. С учетом того, что условия социального страха, безнадежности, опасности и недостатка информации, с одной стороны, выступают значительной ресурсной базой для возникновения харизматика [Turner 2003: 16], а с другой — в своем содержании являются изменчивыми и динамичными, харизма выступает в качестве «вечно нового» [Weber 1988: 481] источника власти.

125

Наиболее значимыми же в рамках формирования типичных ориентаций действия являются модели сравнения. Выделение и сопоставление отличительных характеристик, а также определение аналитических отношений между содержанием идеальных типов формируют основу представления о методологических конструктах Вебера. В отношении харизмы (без учета процессов трансформации) такие принципиальные черты, как революционный характер, отсутствие стабильности, антихозяйственная ориентация и, безусловно, личная структура отношений господства и подчинения, определяются посредством сравнения с традиционным и легальным типом легитимности и тем самым составляют ядро концептуализации содержания термина. При этом аналитические отношения избирательного сродства или антагонизма возможно проследить как в идеальных типах (харизма резко противостоит традиции и легальности), так и в рамках содержания конкретной

предметной области для отдельно взятой категории — «пути спасения, которые в целом относятся к конstellациям ценностей, имплицитно или эксплицитно артикулированных доктринами, налагают ограничения на определенные действия таким образом, что не только мистик и аскет выбирают радикально различные стратегии действий; кроме того, действия, относящиеся к другим путям спасения — спасение через спасителя, институт, ритуальные добрые дела и веру — являются взаимоисключающими» [Kalberg 1994: 107].

В свою очередь, модели развития предполагают апелляцию к гипотезам о процессе развития идеально-типических конструкторов в результате прохождения типичных стадий и этапов. Ориентация действия последователей и аппарата управления на заинтересованность в укреплении позиций харизматической власти и обеспечении долговременными экономическими ресурсами выступает движущей силой рутинизации и объективации харизмы. При этом подобные трансформации являются типичным и центральным этапом развития модели харизматического господства — «эта конструкция развития предполагает, что вес разнообразных заинтересованных сторон изменяет харизматическое послание в догму, доктрину, теорию, закон или окаменевшую традицию; ученики становятся “профессиональными” магами и священниками; великие воины — владельцами вотчин, основателями знатных родов и королями; последователи — государственными и партийными деятелями; а харизматическое сообщество — церковью, иерократией, сектой, академией или партией» [Ibid.: 125].

126

Внутренние законы идеально-типических конструкторов, наряду с непрерывно организованными ориентациями действий, представлены взаимодействием с исторически сложившимися социальными порядками. В результате систематизация представлений о диахроническом взаимодействии ориентаций позволяет концептуально охватить аморфные эмпирические реальности, зафиксированные в моделях типичного действия, с позиции способа возникновения и влияния отдельно взятого ориентированного действия на кластер ограниченной предметной области.

Отрицая дихотомию «традиционного и современного», Вебер исходит из того, что общества являются системой скрепленных друг с другом многочисленных конкурирующих и взаимодействующих моделей ориентаций действия. Такая позиция предполагает признание прошлого как источника «новых» событий, когда «типичное социальное действие может играть влиятельную причинную роль в настоящем, далеко от его истоков» [Ibid.: 159].

Взаимодействие прошлого и настоящего может быть реализовано в двух формах: наследия и предшествующих условий. В пер-

вом случае речь идет о существующих ориентациях, имманентно закрепленных в структуре социальных порядков и организующих их взаимовлияние в контексте исторического нарратива: «Вебер подчеркивает, что закономерности действия одного порядка жизни в одну эпоху распространяются на целый ряд порядков в последующую эпоху, что является эмпирически распространенным процессом» [Kalberg 2013: 39]. Так, наследие в рамках предметной области религии представлено достижениями древнего индуизма, транслируемыми католицизму и протестантизму, т. е. в признании монотонического Бога и отказа от магических манипуляций. Предшествующие условия, в свою очередь, формируют регулярные ориентации на восприятие типичных действий из прошлого в видоизмененной форме. В этом смысле маг является предшественником этического и экземплярного пророчества, харизма великого воина и рыцаря — предшественником королевской власти [Kalberg 1994: 164-165].

Тем не менее подобная логическая каузальная цепочка не является исчерпывающим причинным истолкованием возникновения существующих ориентаций действия, в том числе нацеленных на харизматические проявления. Поскольку диахронное взаимодействие прошлого и настоящего затрагивает линейный ход развития событий, в основе которого расположены изолированные идентифицированные феномены, динамика адекватного причинного анализа достигается путем включения конъюнктурного взаимодействия. И хотя влияние контекста на ориентации действия уже было обозначено в рамках гипотез формирования идеальных типов, Вебер «стремится во всех своих сравнительно-исторических трудах интегрировать “конкретный факт” как реальный причинный фактор в реальный, следовательно, конкретный контекст» [Ibid.: 170]. В результате только динамическое взаимодействие наследия и/или предшествующих условий и актуального контекста ориентаций действия становится решающим фактором в возникновении конкретного исторического феномена.

Итак, сравнительно-историческая оптика в работах Калберга преодолевает противоречие в отношении двойственного характера категории «харизма» как феноменального исторического проявления и в то же время методологического средства с помощью исходных положений социологии Вебера. Выделение автономных предметных областей с позиции теоретического осмысления исторических констелляций и конструирование идеальных типов, погруженных в конкретную историческую действительность ограниченной предметной области, предполагает включение эмпирического материала в образование идеально-типических конструкций. Ключевым в сравнительно-исторической социологии Вебера выступает трех-

этапная каузальная методология, согласно которой исторический нарратив является основой для отдельно взятого идеального типа [Kalberg 2013: 22]. Аналитический подход при обращении к историческому материалу в рамках ограниченной предметной области организован в перспективе динамической системы влияния прошлых ориентаций действия на современные социальные порядки с учетом актуальных контекстуальных конфигураций. Выделение типичного действия как связующего звена различных эпох в унификации феноменальных проявлений позволяет отразить механизмы переплетения истории и современности при образовании идеально-типических конструкций. То есть, исходя из существующих ориентаций действия, закрепленных в историческом наследии и условиях, позволяющих состояться типичному действию в настоящем, конкретные исторические трансформации выступают результатом контекстуального преобразования ориентаций на прошлые социальные порядки. Аналогично харизма, вопреки инновационному характеру, является отражением ранее существующих ориентаций в контексте современных условий. Связывая прошлое и настоящее, харизма остается унифицированной формой типичного действия, содержание которой подвергается изменениям посредством конъектурного взаимодействия с современным социальным порядком.

128

Стоит отметить, что переплетение истории и современности в контексте внутренней динамики идеального типа не исчерпано формами наследия и предшествующих условий. В частности, отмечает Калберг, значение приобретает ряд следующих закономерностей действия — конкретные исторические события, социальные институты, позиция власти и влияние идей [Ibid.: 42].

Так, переплетение идей и интересов с позиции истории рационализации религии отражает систему взаимовлияния прошлого и настоящего, унифицированной формы харизматических практик и их «вечно нового» содержания. Предпосылкой для всемирно-исторического развития выступил синтез допущения о наличии посюстороннего мира и антропологическая проблематика бессмысленного и несправедливого в отношении восприятия окружающей действительности [Тенбрук 2020: 107-108]. Трансцендентальная идея способствовала возникновению потребности в необыденных переживаниях, результатом которой выступила организация харизматических практик. При этом стремление к целостному обоснованию окружающей действительности и динамика в систематизации фактов и унификации действий позволили обнаружить ранее не осмысленные лакуны в установленной картине мира. Трансформация в контекстуальных аспектах каждого из этапов рационализации запускала цикл видоизменения в содер-

жании харизматических проявлений, включая их объяснительные способности и техническое сопровождение — начиная с магических манипуляций и ритуального действия, заканчивая этической религией спасения [Там же: 109]. В результате закреплённая идея о посюстороннем мире и динамика интересов с позиции рационального взаимодействия с ним отразились в «харизматической» потребности и харизматических практиках, актуальных для каждого из этапов исторического развития.

Таким образом, с позиции сравнительно-исторической социологии харизма включена в конфигурации действия посредством взаимовлияния прошлых и современных ориентаций. Укоренённые в наследии, идеях, структурах власти и социальных институтах ориентации на харизматические проявления формируют необходимые и способствующие условия для возникновения феномена в настоящем. При этом контекстуальное влияние определяет трансформацию в содержании ранее существующих ориентаций, адаптируя историческое наследие к современным социальным порядкам. Подобная комплексная методологическая структура позволяет прояснить статус категории «харизма» как типичного аналитического средства с вечно новым историко-культурным содержанием.

Заключение

Итак, для прояснения эпистемологического статуса харизмы в исторической макросоциологии мы опирались на фундаментальные положения веберовской исследовательской программы, согласно которым применение наследия Вебера становится возможным благодаря рассмотрению всего корпуса текстов классика, его основных понятий и методологии, в контексте рецепционных и актуализирующих компонент [Катаев 2020: 151]. Для этого мы обращаемся к реконструкции классического содержания категории «харизмы», вариантам реинтерпретации термина в контексте методологического спора в отношении корпуса текстов классика между В. Шлюхтером и Ф. Тенбруком. Это позволило систематизировать различные подходы к пониманию веберовской исторической макросоциологии в целом и харизмы в частности.

Множественность трактовок категории, контекстуальное разнообразие в применении и иллюстративном сопровождении харизмы в трудах самого Вебера, а также дальнейшие вариации переосмысления формируют универсальный, фрагментарный и полиморфный характер содержания термина. Однако непрояснённый эпистемологический статус понятия, то есть противоречие между методологическим средством и конкретным историческим фено-

меном, возможно преодолеть путем обращения к различным оптикам исторической макросоциологии.

Так, эволюционно-теоретическая перспектива определяет содержание категории с позиции динамики культурно-ценностных ориентаций в процессе возникновения и укрепления социального порядка и институциональных структур. Анализ трансформаций и преобразований харизмы в работах Э. Шилза и Ш. Айзенштадта обращен к диапазону значимых функциональных аспектов исключительных действий в процессе социальных изменений. Таким образом, определение харизмы с точки зрения эволюционной оптики исходит из феноменальных проявлений, формирующих прогрессивную точку инновационного воздействия на социальные структуры, в результате чего харизма выступает источником институционализации и дальнейшего развития системы социального порядка.

Теория и история развития Г. Рота и В. Шлюхтера, в свою очередь, исходят из систематизации уровней базовых конфигураций, то есть социологических понятий, и исторических вариаций конкретного эмпирического материала. С этой точки зрения харизма выступает автономным эмерджентным феноменом с собственной логикой развития содержания конструкта, историческим завершением которой стала харизма разума [Schluchter 1992: 124].

130

Основой сравнительно-исторического подхода С. Калберга является трехэтапная каузальная методология, включающая конфигурации типичного действия, диахронное проникновение, а также контекстуальное влияние. В этом случае харизма выступает связующим элементом прошлого и настоящего, то есть отражением существующих в историческом нарративе ориентаций действия с учетом актуального влияния контекстуальных условий в настоящем. В результате мы говорим о типичном аналитическом средстве с вечно новым историко-культурным содержанием.

Систематизируя представленные подходы, можно сделать вывод, что содержание категории харизмы наполняется существующим историческим нарративом. Выделение двух уровней — аналитического и эмпирического, а также определение их взаимосвязи посредством погружения идеально-типического конструкта в реальные условия с учетом видоизменения содержания термина позволяет прояснить эпистемологический статус категории. Многообразии трактовки термина как в трудах Вебера, так и в рамках существующих рецепций, таким образом, объясняется динамичным содержанием унифицированного методологического конструкта.

В этой связи особую значимость приобретают междисциплинарные связи исторической макросоциологии, прояснение которых мы находим в аргументации В. Шлюхтера в контексте методологического спора

с Ф. Тенбруком. Считаем более продуктивной в нашем конкретном случае позицию В. Шлюхтера, согласно которой «Хозяйство и общество» и «Полное собрание сочинений по социологии религии» составляют единый проект социологии Макса Вебера, в рамках которого отражено функциональное разделение интеллектуальных задумок — «в одном случае исторический материал послужил формированию социологических концепций; в другом случае формирование понятий служило главным образом социологическому проникновению в исторический материал» [Schluchter 1989: 422]. В результате адекватное прочтение понимающей социологии возможно лишь с позиции синтеза наследия Вебера-социолога и Вебера-историка, а эвристическая значимость трудов классика расположена на их пересечении.

Таким образом, определение методологии Вебера с точки зрения систематики аналитического и эмпирического уровней и обращение к исследовательской программе с позиции единого интеллектуального проекта на основании комплексного прочтения трудов «Хозяйство и общество» и «Полное собрание сочинений по социологии религии» позволяет сделать вывод, что категория «харизма» — относительно универсальный конструкт с набором отличительных свойств, содержание которых видоизменяется в зависимости от исторического контекста. Систематизация подходов к исторической макросоциологии Вебера и учет комплементарности трудов классика позволяет не только прояснить эпистемологический статус категории, но и преодолеть критику С. Тернера в отношении несостоятельности категории «харизма», а также гетерогенном и остаточном характере термина в свете многоуровневой исследовательской оптики социологии Макса Вебера.

131

Библиография / References

Беньямин В. (1996) *Произведение искусства в эпоху его технической воспроизводимости*, М.: Медимум.

— Benjamin W. (1996) *The Work of Art in the Age of Its Technical Reproducibility*, Moscow: Medium. — in Russ.

Вебер М. (2016) *Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии в 4 т. Т. 1*, М.: Изд. дом Высшей школы экономики. EDN: XZYVED

— Weber M. (2016) *Economy and Society: Essays of Understanding Sociology*. 4 vols., vol. 1: Sociology, Moscow: HSE Publishing House. — in Russ.

Вебер М. (2017а) *Хозяйственная этика мировых религий. Опыт сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм*, СПб.: Владимир Даль. — in Russ.

— Weber M. (2017a) *The economic ethics of world religions. Experiments in the comparative sociology of religion. Confucianism and Taoism*, St. Petersburg: Vladimir Dahl. — in Russ.

Вебер М. (2017b) *Хозяйство и общество: очерки понимающей социологии в 4 т. Т. 2*, М.: Изд. дом Высшей школы экономики. EDN: YWQQBV

— Weber M. (2017 b) *Economy and Society: Essays of Understanding Sociology*. 4 vols., vol. 2: Commonalities, Moscow: HSE Publishing House. — in Russ.

Гирц К. (2014) *Интерпретация культур*, М.: РОССПЭН. EDN: QOCQVP

— Geertz C. (2014) *Interpretation of cultures*, Moscow: ROSSPEN. — in Russ.

Йоас Х. (2005) *Креативность действия*, СПб.: Алетейя. EDN: QOERCL

— Joas H. (2005) *Creativity of Action*, St. Petersburg: Aleteia. — in Russ.

Калинина В. О. (2024) Харизма и повседневность в экономическом поле. *Экономическая социология*, 25 (3): 160-182. EDN: LYGVNL. <https://doi.org/10.17323/1726-3247-2024-3-160-182>.

— Kalinina V. (2024) Charisma and Everyday Life in the Economic Field. *Journal of Economic Sociology*, 25 (3): 160-182. — in Russ. <https://doi.org/10.17323/1726-3247-2024-3-160-182>.

Каспэ С. И. (2019) *Политическая теология и nation-building: общие положения, российский случай*, М.: РОССПЭН. EDN: QONKJR

— Kaspe S. I. (2012) *Political Theology and Nation-Building: General Provisions, the Russian Case*, Moscow: ROSSPEN. — in Russ.

132

Катаев Д. В. (2017) Социология Макса Вебера: поздняя, незавершенная и своевременная. *Социологическое обозрение*, 16 (3): 428-435. EDN: YTHMMC

— Kataev D. V. (2017) Sociology of Max Weber: Late, Incomplete, and Timely. *Russian Sociological Review*, 16 (3): 428-435. — in Russ.

Катаев Д. В. (2018) Веберианский и антивеберианский дискурс: к вопросу о гипнотической силе классики на примере «Протестантской этики». *Экономическая социология*, 19 (5): 146-158. EDN: PMOAQI. <https://doi.org/10.17323/1726-3247-2018-5-146-163>

— Kataev D. V. (2018) Weberian and anti-Weberian Discourse: Towards a Question of the Hypnotic Power of the Classics on the Example of “Protestant Ethics”. *Journal of Economic Sociology*, 19 (5): 146-158. — in Russ. <https://doi.org/10.17323/1726-3247-2018-5-146-163>

Катаев Д. В. (2020) Новая критическая теория или аналитический эмпиризм? *Социологическое обозрение*, 19 (3): 426-449. EDN: DKWANI. <https://doi.org/10.17323/1728-192x-2020-3-426-449>

— Kataev D. V. (2020) New Critical Theory or Analytic Empiricism? *Russian Sociological Review*, 19 (3): 426-449. — in Russ. <https://doi.org/10.17323/1728-192x-2020-3-426-449>

Мауль В. Я., Лазарева О. В. (2024) «Царские знаки» и мифические путешествия в системе аргументов Пугачева/Петра III. *Гуманитарные исследования Центральной России*, 30 (1): 20-28. EDN: SXLUDX. <https://doi.org/10.24412/2541-9056-2024-130-20-28>

— Maul V.Ya., Lazareva O. V. (2024) “Royal marks” and mythical travels in the system of arguments of Pugachev/Peter III. *Humanities researches of the Central*

- Russia*, 1 (30): 20-28. — in Russ. <https://doi.org/10.24412/2541-9056-2024-130-20-28>
- Роза Х. (2018) Идея резонанса как социологическая концепция. *Глобальный диалог*, 8(2): 41-44.
- Rosa H. (2018) The Idea of Resonance as a Sociological Concept. *Global Dialogue*, 8 (2): 41-44. — in Russ.
- Тенбрук Ф. (2020) Главный труд Макса Вебера. *Социологическое обозрение*, 19 (2): 76-121. EDN: ILKDRW. <https://doi.org/10.17323/1728-192X-2020-2-76-121>
- Tenbruck F. Max Weber's Main Work. *Russian Sociological Review*, 19 (2): 76-121. — in Russ. <https://doi.org/10.17323/1728-192X-2020-2-76-121>
- Фреик Н. В. (2001) Политическая харизма: обзор зарубежных концепций. *Социологическое обозрение*, 1(1): 5-24. EDN: TWMQXR
- Freik N. V. (2001) Political Charisma: A Review of Foreign Concepts. *Russian Sociological Review*, 1(1): 5-24. — in Russ.
- Шлюхтер В. (2004) Действие, порядок и культура: основные черты веберовской исследовательской программы. *Журнал социологии и социальной антропологии*, (2): 22-50. EDN: NBYNWB
- Schluchter W. (2004) Action, Order and Culture: The Main Features of the Weberian Research Program. *The Journal of Sociology and Social Anthropology*, (2): 22-50.- in Russ.
- Adair-Toteff C. (2016) *Max Weber's Sociology of Religion*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Bachmann U. (2021) Charisma und Moderne: Zur Bedeutung des personalen Charismas in differenzierten Ordnungen. Bachmann, U., Schwinn, T. (Hrsg.) *Theorie als Beruf. Studien zum Weber-Paradigma*, Wiesbaden: Springer VS: 143-162. http://dx.doi.org/10.1007/978-3-658-32000-3_8
- Bienfait A. (2006) Zeichen und Wunder. Über die Funktion der Selig — und Heiligsprechungen in der katholischen Kirche. Schwinn T., Albert G. (Hrsg.) *Alte Begriffe — Neue Probleme. Max Webers Soziologie im Lichte aktueller Problemstellungen*, Tübingen: Mohr Siebeck: 285-310.
- Biggart N. W. (1989) *Charismatic Capitalism: Direct Selling Organizations in America*, Chicago: University of Chicago Press.
- Bourdieu P. (1987) *Sozialer Sinn. Kritik der theoretischen Vernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp.
- Eisenstadt E. S. (1968) Introduction. Charisma and Institution Building. Max Weber and Modern Sociology. E. S. Eisenstadt (ed.) *On charisma and institution building: selected papers*, Chicago: University of Chicago Press: ix- lvi.
- Eisenstadt S. N. (2004) Social evolution and modernity: Some observations on Parsons's comparative and evolutionary analysis: Parsons's analysis from the perspective of multiple modernities. *The American Sociologist*, (35): 5-24. <https://doi.org/10.1007/s12108-004-1020-7>
- Glassman R. (1984) Manufactured Charisma and Legitimacy. Glassman R., Murvar V. (eds.) *Max Weber's Political Sociology: A Pessimistic Vision of a Rationalized World*, Westport: Greenwood Press: 217-236.

Kalberg S. (1994) *Max Weber's Comparative-Historical Sociology*, Chicago: University of Chicago Press.

Kalberg S. (2013) *Deutschland und Amerika aus der Sicht Max Webers*, Wiesbaden: Springer Fachmedien.

Kraemer K. (2008) Charisma im ökonomischen Feld. Maurer, A., Schimank, U. (Hrsg) *Die Gesellschaft der Unternehmen — Die Unternehmen der Gesellschaft*, Wiesbaden: Springer VS: 63-77. https://doi.org/10.1007/978-3-531-91199-1_4

Roth G., Schluchter W. (2020) *Max Weber's vision of history ethics and methods*, Berkeley: University of California Press.

Samier E. (2005) Toward a Weberian Public Administration: The Infinite Web of History, Values, and Authority in Administrative Mentalities. *Halduskultuur*, (6): 60-94.

Schluchter W. (1989) *Rationalism, religion, and domination. A Weberian perspective*, Berkeley: University of California Press.

Schluchter W. (1992) *The Rise of Western rationalism. Max Weber's developmental history*, Berkeley: University of California Press.

Schluchter W. (2004) The approach of Max Weber's sociology of religion as exemplified in his study of Ancient Judaism. *Archives de sciences sociales des religions*, 127(3): 33-56. <https://doi.org/10.4000/assr.2380>

134

Schluchter W., Hanke E., Borchardt K. (2013) Einleitung. *Max Weber — Gesamtausgabe Teil: Abt. 1, Schriften und Reden / Bd. 23. Max Weber Wirtschaft und Gesellschaft Soziologie Unvollendet 1919 -1920*. Tübingen: Mohr Siebeck.

Shills E. (1965) Charisma, Order, and Status. *American Sociological Review*, 30 (2): 199-213. <https://doi.org/10.2307/2091564>

Tenbruck F. H. (1975) Das Werk Max Webers. *Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie*, 27(4): 663-702.

Turner S. (1993) Charisma and Obedience: A Risk Cognition Approach. *The Leadership Quarterly*, 4 (3-4): 235-256. [https://doi.org/10.1016/1048-9843\(93\)90033-P](https://doi.org/10.1016/1048-9843(93)90033-P)

Turner S. (2003) Charisma Reconsidered. *Journal of Classical Sociology*, 3 (1): 5-26. <https://doi.org/10.1177/1468795X03003001692>

Weber M. (1988) *Gesammelte Schriften zur Wissenschaftslehre*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber M. (1994) *Max Weber-Gesamtausgabe, Band II/6: Briefe 1909-1910*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Weber M. (2009) *Allgemeine Staatslehre und Politik (Staatssoziologie)*, Tübingen: Mohr Siebeck.

Катаев Дмитрий Валентинович — доктор социологических наук, профессор кафедры социологии и управления Липецкого государственного педагогического университета имени П. П. Семенова-Тян-Шанского. Липецк, Российская Федерация. Научные интересы: современная теоретическая социология, историческая макросоциология, многоуровневая социология, методология социальных наук, социология бюрократии. ORCID: 0000-0003-4391-8949. E-mail: dmitrikataev@rambler.ru

Dmitry V. Kataev — Doctor in Sociology, Professor of Lipetsk State Pedagogical Semenov-Tyan-Shansky University. Research interests: modern theoretical sociology, historical macrosociology, multi-level sociology, methodology of social sciences, sociology of bureaucracy. ORCID: 0000-0003-4391-8949. E-mail: dmitrikataev@rambler.ru

Калинина Валерия Олеговна — магистрант департамента социологии НИУ ВШЭ, направление — комплексный социальный анализ. Научные интересы: теоретическая социология, социология культуры, историческая макросоциология, социология харизмы. ORCID: 0009-0007-3759-3400. E-mail: vaolkalinina@edu.hse.ru

Valeria O. Kalinina — Master's student of the Department of Sociology of the National Research University Higher School of Economics. Research interests: theoretical sociology, sociology of culture, historical macrosociology, sociology of charisma. ORCID: 0009-0007-3759-3400. E-mail: vaolkalinina@edu.hse.ru