



**О. В. Кильдюшов**

## СОЦИОЛОГИЯ РЕЛИГИИ КАК ТЕОРИЯ СОЦИАЛЬНОГО ПОРЯДКА К ВЫХОДУ ПО-РУССКИ ИССЛЕДОВАНИЯ МАКСА ВЕБЕРА «КОНФУЦИАНСТВО И ДАОСИЗМ»<sup>1</sup>

**Ключевые слова:** хозяйственная этика, конфуцианство, рационализм, бюрократия, Макс Вебер

<sup>1</sup> Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «Дружба, доверие и конфликт: основные категории описания социальной жизни», реализуемого Центром фундаментальной социологии Национального исследовательского университета «Высшая школа экономики» при поддержке Программы фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

<sup>2</sup> Weber 1988a: 237—573.

<sup>3</sup> Weber 1988b.

<sup>4</sup> Weber 1988c.

<sup>5</sup> Weber 1916a: 1—87; Weber 1916b: 335—421.

<sup>6</sup> По утверждению самого Вебера, опубликованный в 1915—1916 гг. текст китайского раздела тоже был написан им в 1913 г. (Weber 1916a: 1).

Центр фундаментальной социологии НИУ ВШЭ и издательство «Владимир Даль» (Санкт-Петербург) готовят публикацию на русском языке трехтомного сочинения Макса Вебера «Хозяйственная этика мировых религий: Сравнительные исследования по социологии религии», в котором классик немецкой и мировой социологии осуществил фундаментальный сравнительный анализ воздействия мировых религий на социальную и хозяйственную жизнь обществ, развивавшихся под их влиянием. Анонсируемая здесь книга, посвященная древнекитайским религиозным учениям, является первой частью этого масштабного труда<sup>2</sup>. Помимо раздела о китайской духовной традиции, в него также входят исследования индуизма и буддизма<sup>3</sup>, а также древнего иудаизма<sup>4</sup>.

Впервые «Хозяйственная этика мировых религий» была опубликована в 1915—1919 гг. в виде серии статей в журнале «Архив социальной науки и социальной политики» (т. 41—46). Раздел, посвященный Китаю, вышел в двух тетрадах в 41 томе данного издания<sup>5</sup>. В нем на материале учений конфуцианства и даосизма исследуются социологические основания китайской религиозности в целом и ее специфическое отношение к хозяйственной активности в частности.

После 1910 г. Вебер начал расширять постановку проблемы, заявленную в самом известном его труде по социологии религии «Протестантская этика и дух капитализма» (1904), что постепенно побудило его перейти от вопроса об условиях возникновения современного рационализма на Западе к универсально-историческим исследованиям духовной сферы мировых цивилизаций. Научно-прагматически они были нацелены на то, чтобы посредством изучения других культур и их ценностно-смысловых систем лучше понять уникальность самого западного Модерна. Эта масштабная исследовательская программа в общих чертах была сформулирована Вебером во «Введении» ко всему циклу исследований хозяйственных импликаций различных религиозных этик, однако еще раньше она была обозначена в примыкающем к китайскому разделу фрагменте «Промежуточное рассмотрение: Теория уровней и направлений религиозного неприятия мира», написанном в 1913 г.<sup>6</sup>

Незадолго до смерти Вебер переработал статьи о конфуцианстве и даосизме, систематизировав картины мира, развитые данными учениями, в качестве идеальных типов отношения религиозно фундированной этики к земному бытию. При этом Вебера интересовало не только влияние древнекитайских религий на экономическое поведение их последователей, но и взаимоотношения между хозяйством, правом и господством (ключевым понятием веберовской аналитики власти здесь тоже остается «харизма»). В этом смысле веберовская социология религии неразрывно связана с его социологией господства. Одновременно она представляет собой социологию рационализма, поскольку ее основной познавательный посыл постоянно вращается вокруг вопроса о том, в какой мере религиозно-этические картины мира через практические ориентации их носителей обусловили социоструктурную эволюцию обществ в направлении, радикально отличном от капиталистической и правовой рациональности западного типа<sup>7</sup>.

<sup>7</sup> Здесь можно вспомнить диагноз, поставленный китайской цивилизации Гегелем в его «Философии истории»: «...отличительной чертой [китайского народа] является то, что ему чуждо все духовное: свобода нравственности, моральность, чувство, глубокая религиозность и истинное искусство» (Гегель 2000: 178).

В поисках ответа на этот вопрос Вебер осуществил масштабное по дизайну исследование воздействия мировых религий на социальную жизнь народов и государств, причем в центре его внимания было влияние определенных религий как «организаций потустороннего спасения» на отношение их последователей к посюстороннему миру, и прежде всего влияние духовной жизни на экономические практики и структуры социального порядка. Стержень этого амбициозного проекта составляла макросоциологическая постановка вопроса, являвшаяся сквозной для всего творчества ученого: как разрешить «проблему Запада», то есть дать объяснение исторически относительно внезапному экономическому возвышению Европы и ее глобальному военно-политическому доминированию? Таким образом, даже в исследовании китайских религиозных систем главными для Вебера были не столько религия и сам Китай, сколько феномен мирового господства западной цивилизации, выработавшей в рамках различных протестантских версий христианства религиозно обоснованные установки на практическое действие, ставшие впоследствии типично «современными»<sup>8</sup>.

<sup>8</sup> По мнению некоторых критиков, по этой причине во многих своих размышлениях Вебер часто терял из виду сам предмет исследования, то есть хозяйственную этику конкретных религий (см., напр. Weischenberg, Kaesler 2015: 13–27).

Затеянное Вебером сто лет назад интеллектуальное предприятие по сравнительному изучению основных китайских религий поражает как своим грандиозным замыслом, так и не менее впечатляющим результатом. Ведь, опираясь лишь на доступные тогда источники и исследования (которые он сам считал недостаточными), без знания языка и — что особо им подчеркивалось — без какой-либо поддержки со стороны профессиональных синологов он попытался реконструировать структуру китайской цивилизации и специфику конфуцианской социально-этической и нормативно-правовой доктрины, этой несущей конструкции всего китайского космоса. Несколько забегая вперед, можно отметить, что проведенное им исследование стало серьезным вызовом как для социологов, так и для синологов. Для первых — поскольку оно оказалось своего рода образцом сравнительно-исторического макросоциологического анализа, а для вторых — поскольку подобная постановка вопроса

не самоочевидна для данной дисциплины. В любом случае оно привлекло внимание исследователей к проблеме генезиса китайского капитализма и до сих пор остается предметом научных дискуссий как на Западе, так и в Китае<sup>9</sup>.

<sup>9</sup> См. Schluchter 1983a: 7.

Через сопоставление с социально-экономическим и политическим развитием Китая Вебер пытался прояснить именно сущностные характеристики самого Запада. Так, в письме к историку Георгу фон Белову от 21 июня 1914 г. он подчеркивал, что «специфику средневекового города можно определить лишь посредством выявления того, что отсутствовало в городах других культур (античной, китайской, исламской)»<sup>10</sup>.

<sup>10</sup> Weber 2003: 724.

В этом смысле веберовское «Конфуцианство и даосизм» является очередной попыткой объяснить, почему капитализм современного типа мог возникнуть только на Западе, а не в том же Китае. Прослеживая различия в развитии Запада и Средней империи применительно к духовной сфере и ее специфическому влиянию на материальные и интеллектуальные интересы господствующих слоев, Вебер стремился выявить те мировоззренческие основы китайской культуры, которые резко контрастировали с его представлениями о западном рационализме. Одним из таких радикальных отличий было отсутствие в рамках конфуцианской традиции какой-либо религиозной трансцендентности, что, по мнению ученого, существенно отразилось на практических установках китайцев в отношении посюстороннего мира.

Главный вопрос, на который старался ответить Вебер в своем исследовании конфуцианской этики, касался направления развития Китая после объединения и замирения мировой империи: почему, несмотря на наличие многих факторов (личная свобода, прилежание и даже склонность к китайцам к накопительству), в XVII—XVIII вв. здесь не произошло поворота к современному капитализму и современной бюрократии? По его заключению, одна из причин такого положения вещей непосредственно связана с характером доминировавшей религии, то есть конфуцианства.

<sup>11</sup> Обсуждение отдельных аспектов данной проблемы см. Кильдюшов 2015а, 2015б, 2015в.

Рассмотрим кратко результаты веберовской реконструкции данного религиозно-интеллектуального и социально-этического учения и его влияния на культурную, общественную и хозяйственную жизнь китайцев<sup>11</sup>.

\* \* \*

Для Вебера конфуцианство представляло собой «чистейший» тип азиатской «политической» религии, полностью отказавшейся от спасения и связанных с ним возможностей развития в интеллектуальной сфере и в области методического ведения жизни. В свою очередь аскетический протестантизм рассматривался им в качестве «чистейшего» типа характерной для Запада религии спасения, в которой этика спасения достигает уровня этики убеждения, сопряженной с соответствующей сотериологической методикой внутримирской аскезы. В результате

там возник феномен протестантского целостного ведения жизни, приведший к столь поразительным экономическим и социальным результатам. Именно поэтому эти два духовных течения, нацеливавшие своих последователей на рациональное освоение мира, особенно интересовали великого социолога как в плане религиозных мотивов, так и в плане социально-институциональных и культурных последствий<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Schluchter 1983b: 22.

По мнению Вебера, конфуцианство как практически ориентированный мирской рационализм не знало ни подлинной этики спасения, ни радикального зла, ни представления о грехе и в этом смысле лишь отчасти может считаться собственно религиозной этикой. В любом случае его потенциал религиозного неприятия мира оказался значительно меньше, чем у аскетического протестантизма: если в протестантизме рациональное отношение к миру заключается в овладении им, то в конфуцианстве — в приспособлении к нему. Благодаря подобным различиям сравнительная социология религии Вебера превращается в типологию рационализма, различным образом реализованного в крупнейших религиях.

Влиянием конфуцианской духовной традиции обычно объясняют поразительное усердие и работоспособность китайцев. Не оспаривая этой точки зрения, Вебер вместе с тем подчеркивал, что в рамках конфуцианской этики материальное благополучие выступает не источником искушений, а скорее наоборот — важнейшим средством поддержания морали. Именно «духовными» причинами, в свою очередь вытекавшими из своеобразия господствовавшего в Китае сословия литературно образованных чиновников (мандаринов), он пытался объяснить ставшую нарицательной всепоглощающую жажду китайцев к наживе любой ценой. При этом, говоря о необычайной склонности китайцев к приобретению богатства, которая стала чертой национального характера и по силе могла соперничать с жадой наживы у других древних торговых народов, исследователь указывал на ее абсолютно беззастенчивый характер. С одной единственной оговоркой — она не распространялась на родственников, отношения с которыми регулировались уже совсем другими нормами, поскольку солидарность внутри рода сохранялась в Китае на протяжении тысячелетий. Принципиально различное отношение к своим и чужим — важнейшая составляющая китайской хозяйственной этики, возникшая в результате подобной консервации рода как союза взаимопомощи.

Согласно Веберу, отсутствие в Китае гарантий прав собственности и самого правосудия в современном смысле было связано с определенными мировоззренческими установками социального учения Конфуция, прочно вошедшими в китайский «этос», носителем которого и стал слой конфуцианских чиновников и кандидатов на должностные кормления. При этом в нем отсутствовало и какое-либо естественно-правовое санкционирование личных свобод индивида, что легко объясняется характером патримониального государства, где не может быть никаких гарантированных законом свобод. Еще одним важным следствием соединения

духовных и материальных интересов правящего сословия был уникальным китайский традиционализм, который также обосновывался рационально в рамках конфуцианского дискурса поддержания социального порядка.

Помимо прочего, установление единой ортодоксальной доктрины в форме конфуцианства положило конец свободным духовным исканиям среди интеллектуалов конкурирующих школ и направлений. В Китае не было движений пророков (переднеазиатского, иранского или индийского типа), выдвигавших этические требования от имени надмирного бога. Все хоть немного их напоминавшее уничтожалось конфуцианской ортодоксией как ересь. Как подчеркивает Вебер, китайская «душа» никогда не была революционизирована обещаниями потустороннего спасения. В Китае не существовало молитв для частных лиц, поскольку о ритуале заботились исключительно получившие книжное образование чиновники и главный из них — император.

Конфуцианский Китай не знал никакого подлинного учения о спасении, никакой подлинно религиозной этики, никакого внимания к воспитанию верующих со стороны религиозных авторитетов. Не было там и представления о дьявольской природе и силе радикального зла. Более того, в китайском языке отсутствовало даже слово «религия»! Не знал Китай и философии в западном смысле слова, то есть метафизики и логики. А то, что могло бы считаться философией, не носило спекулятивно-систематического характера, заменяя рациональную аргументацию объясняющими метафорами и морализирующими притчами. При этом церемониальные и ритуальные нормы не только получили правовую значимость, но и превратились в ритуализированную этику. Но это была специфическая этика — этика не личных убеждений, а внешних норм. Как отмечает современный немецкий исследователь веберовского наследия Вольфганг Шлюхтер, классик социологии обнаружил в конфуцианстве уникальный дух, принципиально отличающийся от аскетического протестантизма: не дух моральности, но дух легальности, полностью лишенный внутреннего основания в виде методического ведения жизни, характерного для религий спасения<sup>13</sup>.

<sup>13</sup> Schluchter 1988: 43—44.

По сути, конфуцианство есть внутримирская этика, ориентированная исключительно на посюсторонний мир. Выросшее, как и везде, из магии представление о боге связано с этической трансформацией добрых (полезных) и злых (вредных) духов. Однако, в отличие от Ближнего Востока, здесь возникает идея не персонализированного божества, но, напротив, безличного бога Неба, который является не столько божественной, сколько этической инстанцией, защищающей вечный земной и небесный порядок. Эта защита проявляется в поддержании гармонии между земной и небесной сферами.

Таким образом, эта «религия» носит отчетливо выраженный политический характер. Так, вечный порядок гармонии на земле поддерживается добродетельным поведением представителей высшей государственной власти, включая самого правителя и его ближайшее окружение. Как

«сын Неба» верховный правитель представляет человеческий порядок в его отношениях с порядком небесным и наоборот. При этом он совмещает в себе достоинство не только императора, но и понтифика. В связи с этим Вебер говорит о цезарепапистской природе власти в Китае, где сам император и его высшие чиновники, помимо административных, выполняли также религиозные функции. Более того, только они могли «молиться», поскольку конфуцианство, как уже отмечалось, не знало индивидуальной молитвы частных лиц. Вместо нее существовал отправляемый государственными чиновниками официальный культ с его ритуальными формулами, параллельно которому допускались традиционный культ предков и магия для «личных нужд» подданных.

В этом смысле конфуцианская этика имела не столько собственно религиозное, сколько социально-политическое обоснование, непосредственно связанное с властными и экономическими интересами правящего слоя чиновников-мандаринов. После длительного периода борьбы между различными школами и направлениями конфуцианство утвердилось в качестве единственно признаваемого государством учения, проводником которого выступала имперская бюрократия, рекрутируемая из лиц, освоивших классическую традицию. Так возникла знаменитая китайская система экзаменов, посредством которых открыто, на основе индивидуальной квалификации отбирались носители должностей и сопряженных с ними кормлений. Этот уникальный механизм рекрутирования чиновников из ученых, изучавших конфуцианские тексты, означал не только тесное переплетение религиозных и административных функций государственной бюрократии. Еще большее значение имело возникновение особой жизненной ориентации господствующего слоя, оказавшей определяющее влияние на весь последующий характер китайской цивилизации. Конфуцианский чиновник, надеявшийся на успешную карьеру в государственном управлении, изначально делал ставку на индивидуальную конкуренцию за должности и доходы. Иначе говоря, речь шла о поразительном утилитаризме образовательного идеала: связанное как с материальными, так и с духовными интересами правящей группы конфуцианское отношение к посюсторонней жизни превращало религиозные моменты в практические, даже политические выгоды. Именно в этом, по мнению Вебера, и кроются истоки трезвого рационализма конфуцианства, нацеленного на достижение общественной гармонии и личного счастья через соблюдение правил приличия, освященных древней традицией. Благоденствие подданных здесь возможно лишь при условии «добротного» управления со стороны высшей власти в лице конфуцианцев-мандаринов, создавших в своих интересах уникальную этическую религиозность мирян, лишенную всякой мистики, аскезы или созерцания. По сути, конфуцианство лишь отчасти является религией в смысле внутреннего переживания мира, которое характерно для религий спасения: не спасение от мира сего ради будущей вечной жизни, а приспособление к существующему мирскому порядку становится целью конфуцианской добродетели.

Проанализировав теорию и практику конфуцианства, Вебер приходит к парадоксальному на первый взгляд выводу: ортодоксальный конфуцианец (в отличие от буддиста) совершал обряды вовсе не ради своей потусторонней судьбы, как это принято во всех религиях спасения, а ради судьбы посюсторонней, то есть ради долгой жизни, детей и богатства. Даже «мессианские» ожидания принимали в Китае форму надежды не на абсолютное спасение в потустороннем мире, а на пришествие посюстороннего спасителя-императора.

В Китае возник не имеющий аналогов рационализм чиновников-интеллектуалов, которые лишь терпели народную религиозность, поскольку нуждались в ней для приручения широких масс. В системе ортодоксального конфуцианства высшим религиозно освященным институтом была сама верховная власть, возвышавшаяся над пантеоном народных божеств. Как уже говорилось, в китайском языке не было особого слова для обозначения религии; с его ролью вполне справлялись такие понятия, как «учение» и «обряды». Официальным названием конфуцианства было *жу-цзяо* (учение книжников).

Ввиду отсутствия какой-либо эсхатологии и вообще любого обращения к трансцендентным ценностям религиозная политика конфуцианства была очень трезвой и простой по форме: из культа были намеренно искоренены все экстатические и оргиастические элементы, аскеза и даже созерцание, в рамках рационализма чиновников-книжников представавшие в качестве иррациональных элементов хаоса и опасного возбуждения духа. Именно поэтому в официальном конфуцианстве не было индивидуальной молитвы в христианском понимании, место которой занимали ритуальные формулы.

Одним словом, в конфуцианском государстве утвердилось специфическое имманентное рациональное отношение к жизни. В силу этого Вебер даже говорит о китайской культуре как об уникальном эксперименте, в результате которого под влиянием чисто практического рационализма господствующего слоя ученых-чиновников возникло конфуцианство в его ортодоксальной версии, свободной от всякого метафизического интереса к трансцендентному.

Не требует никакого внутреннего отношения и конфуцианский этический идеал — для него достаточно соблюдения внешних приличий. Эту черту китайского национального характера Вебер тоже выводит из мировоззренческих установок конфуцианства. Более того, он указывает на «холодность» китайской социальной этики, не знающей никаких отношений, кроме личных: любые социальные отношения понимаются ею как подобие персонализированных, переносимых на другие предметные сферы.

Многое из того, что стало восприниматься в качестве неотъемлемых, даже врожденных черт китайского национального характера, подчеркивает ученый, на деле является продуктом исторически обусловленного культурного развития. Речь идет, в частности, об отсутствии у китайцев «нервов» в европейском смысле слова, их безграничном



терпении, контролируемой вежливости, верности привычному, абсолютной нечувствительности к монотонности, удивительной работоспособности, замедленной реакции на нестандартные раздражители, особенно в интеллектуальной сфере, и т.д. Вместе с тем он выделяет и совсем иные черты китайцев: отсутствие потребности во всем, из чего нельзя извлечь непосредственную пользу, а также подлинной симпатии даже к самым близким людям; беспрецедентную неискренность; недоверие друг к другу; непостоянство в том, что не регулируется извне посредством устойчивых норм. Вебер формулирует еще резче: в силу специфики духовной истории у китайцев отсутствует духовная жизнь, регулируемая изнутри, на основе неких собственных базовых убеждений, что особенно заметно по их привязанности к бесчисленным конвенциям...

\* \* \*

Итак, ровно сто лет назад, в годы Первой мировой войны, великий немецкий социолог опубликовал исследование «Конфуцианство и даосизм», посвященное влиянию соответствующих религиозных этик на социальную и хозяйственную жизнь Китая. Тем самым мы можем утверждать, что уже как минимум столетие духовная конституция Поднебесной и особенности ее культурной организации представляют интерес не только для специалистов-синологов или любителей восточной экзотики, но и для современной социальной теории. При этом теоретическая синология Вебера до сих пор провоцирует споры как среди западных, так и среди китайских социологов. Чем же вызван такой устойчивый интерес к работе, написанной век назад?

Дело в том, что веберовское исследование влияния китайских религиозных систем (и прежде всего конфуцианства) на практические жизненные установки в сфере хозяйственной деятельности породило и по-прежнему порождает массу вопросов содержательного и методологического характера. Во-первых, изумляет то, что это интеллектуальное путешествие ученый совершил, не выходя из библиотеки! Во-вторых, впечатляет способность Вебера охватывать и синтезировать столь обширный исторический материал. В-третьих, по сей день даже специалистов-синологов поражает смелость многих суждений и гипотез ученого, впервые ступившего на неизведанную предметную почву. В-четвертых, непривычен тот чрезвычайно широкий макросоциологический контекст, в который автор поместил свою работу по конфуцианской этике. Все это неизбежно делает его сочинение предметом острых дебатов западных и восточных ученых, по-разному интерпретирующих универсально-историческую перспективу, предложенную Вебером для понимания процессов рационализации.

В чем только не обвиняли Вебера в ходе этих дебатов: в поверхностности обобщений, в незнании многих существенных деталей, в игнорировании некоторых важных источников, в евроцентристском



извращении мировой истории и т.д. Однако общим для большинства взвешенных оценок «Конфуцианства и даосизма» является признание того, что в нем проанализированы ключевые черты китайской цивилизации и выявлены ее главные проблемные моменты, хотя конкретные выводы могут вызывать более или менее обоснованную критику. Несмотря на жаркие споры по поводу веберовского исследования конфуцианской этики, их участники признают научно-аналитическую значимость труда великого социолога. Ведь в нем не просто предложена впечатляющая до сих пор интерпретация китайской цивилизации, но и обозначены институциональные и дискурсивные моменты, определившие уникальность исторического развития Китая. В этом плане веберовский анализ конфуцианской ортодоксии как важнейшей духовной основы жизни китайцев — несмотря на все разрывы — сохраняет свою эвристическую ценность в силу комплексности самого подхода автора. В рамках своего исследования Вебер раскрыл структурные особенности традиционного китайского общества и зафиксировал важный промежуточный элемент между институциональным и чисто культурным измерениями цивилизации Поднебесной. Речь идет о религиозной этике конфуцианства, которая выполняла для китайцев ту же функцию жизненной ориентации, включая отношение к посюстороннему миру, труду и богатству, какую для Запада выполнял аскетический рационализм протестантских сект<sup>14</sup>.

<sup>14</sup> Eisenstadt 1983: 363—368.

«Конфуцианство и даосизм» выходит в переводе на русский через 100 лет после первой публикации на языке оригинала и уже поэтому является скорее памятником социально-теоретической мысли, нежели актуальным исследованием дискурсивных форм конкретной религиозной рациональности. Тем не менее можно надеяться, что введение его в научный оборот в русскоязычном культурном пространстве будет полезно не только для историков социологии, но также для синологов и исследователей религии, поскольку в нем предложена интересная рамка макросоциологической интерпретации мировой истории духа, по сей день не утратившая своей познавательной ценности, пусть даже некоторые ее элементы устарели или были признаны ошибочными. Хотя современная теоретическая синология пересмотрела ряд положений веберовского анализа, проведенная им реконструкция конфуцианства как рациональной секулярной этики по ту сторону трансцендентного сохраняет свою объяснительную силу при осмыслении специфики китайской духовной конституции и представлений китайцев о себе и мире.

## Библиография

- Гегель Г.В.Ф. 2000. *Лекции по философии истории*. — СПб.  
 Кильдюшов О.В. 2015а. Макс Вебер как исследователь конфуцианской этики // *Социологическое обозрение*. Т. 14. № 3.  
 Кильдюшов О.В. 2015б. Есть ли у китайца душа? Макс Вебер читает Конфуция // *Вопросы национализма*. № 23.

**Кильдюшов О.В.** 2015в. Китай в оптике исторической макросоциологии Макса Вебера // *Самопознание: Информационный бюллетень форума «Бердяевские чтения»*. № 4.

**Eisenstadt Sh. N.** 1983. Innerweltliche Transzendenz und die Strukturierung der Welt: Max Webers Studie über China und die Gestalt der chinesischen Zivilisation // Schluchter W. (Hg.) *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taosismus*. — Frankfurt/Main.

**Schluchter W.** 1983a. Vorwort // Schluchter W. (Hg.) *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taosismus: Interpretation und Kritik*. — Frankfurt/Main.

**Schluchter W.** 1983b. Einleitung: Max Webers Konfuzianismusstudie — Versuch einer Einordnung // Schluchter W. (Hg.) *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taosismus*. — Frankfurt/Main.

**Schluchter W.** 1988. *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*. Band 2. — Frankfurt/Main.

**Weber M.** 1916a. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen. Einleitung. Der Konfuzianismus I, II // *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 41. Band, Heft 1.

**Weber M.** 1916b. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Zweiter Artikel). Der Konfuzianismus III, IV (Schluß). Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung // *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 41. Band, Heft 2.

**Weber M.** 1988a [1920]. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Einleitung. Teil 1. Konfuzianismus und Taoismus; Zwischenbetrachtung // Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band 1. — Tübingen, 9. Auflage (GARS I).

**Weber M.** 1988b [1921]. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Teil 2. Hinduismus und Buddhismus // Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band 2. — Tübingen, 7. Auflage (GARS II).

**Weber M.** 1988c [1921]. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Teil 3. Das antike Judentum // Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band 3. — Tübingen, 8. Auflage (GARS III).

**Weber M.** 2003. Briefe 1913—1914 // *Max Weber-Gesamtausgabe*. Herausgegeben von M. Rainer Lepsius und Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Birgit Rudhard und Manfred Schön. — Tübingen. (MWG II/8).

**Weischenberg S., Kaesler D.** 2015. *Max Weber, China und die Medien: Zwei Studien zum 150. Geburtstag des Soziologen*. — Wiesbaden.

## References

**Eisenstadt Sh. N.** 1983. Innerweltliche Transzendenz und die Strukturierung der Welt: Max Webers Studie über China und die Gestalt der chinesischen Zivilisation // Schluchter W. (Hg.) *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taosismus*. — Frankfurt/Main.

**Hegel G.W.F.** 2000. *Lekcii po filosofii istorii*. — SPb.

**Kildyushov O.V.** 2015a. Max Weber kak issledovatel' konfucianskoj Eteki // *Sociologicheskoe obozrenie*. T. 14. № 3.

**Kildyushov** O.V. 2015b. Est' li u kitajca dusha? Max Weber chitaet Konfucija // *Voprosy nacionalizma*. № 23.

**Kildyushov** O.V. 2015v. Kitaj v optike istoricheskoy makrosociologii Max'a Weber'a // *Samopoznanie: Informacionnyj bjulleten' foruma «Berd-jaevskie chtenija»*. № 4.

**Schluchter** W. 1983a. Vorwort // Schluchter W. (Hg.) *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taosismus: Interpretation und Kritik*. — Frankfurt/Main.

**Schluchter** W. 1983b. Einleitung: Max Webers Konfuzianismusstudie — Versuch einer Einordnung // Schluchter W. (Hg.) *Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taosismus*. — Frankfurt/Main.

**Schluchter** W. 1988. *Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie*. Band 2. — Frankfurt/Main.

**Weber** M. 1916a. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen. Einleitung. Der Konfuzianismus I, II // *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 41. Band, Heft 1.

**Weber** M. 1916b. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen (Zweiter Artikel). Der Konfuzianismus III, IV (Schluß). Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung // *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik*, 41. Band, Heft 2.

**Weber** M. 1988a [1920]. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen: Einleitung. Teil 1. Konfuzianismus und Taoismus; Zwischenbetrachtung // Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band 1. — Tübingen, 9. Auflage (GARS I).

**Weber** M. 1988b [1921]. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Teil 2. Hinduismus und Buddhismus // Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band 2. — Tübingen, 7. Auflage (GARS II).

**Weber** M. 1988c [1921]. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Teil 3. Das antike Judentum // Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Band 3. — Tübingen, 8. Auflage (GARS III).

**Weber** M. 2003. Briefe 1913—1914 // *Max Weber-Gesamtausgabe*. Herausgegeben von M. Rainer Lepsius und Wolfgang J. Mommsen in Zusammenarbeit mit Birgit Rudhard und Manfred Schön. — Tübingen. (MWG II/8).

**Weischenberg** S., Kaesler D. 2015. *Max Weber, China und die Medien: Zwei Studien zum 150. Geburtstag des Soziologen*. — Wiesbaden.