

М.ВЕБЕР

ИЗБРАННЫЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ



СОЦИОЛОГИЧЕСКАЯ МЫСЛЬ ЗАПАДА



М. ВЕБЕР

**ИЗБРАННЫЕ
ПРОИЗВЕДЕНИЯ**

Перевод с немецкого

Составление, общая редакция и послесловие
доктора философских наук *Ю. Н. Давыдова*

Предисловие доктора философских наук *П. П. Гайденко*



Москва
«Прогресс»
1990

ББК 60.5
В 26

Перевод:

Части первая и вторая — М. И. Левина,
Часть третья — А. Ф. Филиппов, П. П. Гайденко

Комментарии канд. филос. наук А. Ф. Филиппова

Редакторы Н. Л. Шестернина, Н. В. Вербицкая

Вебер М.

В 26 Избранные произведения: Пер. с нем./Сост.,
общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл.
П. П. Гайденко. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с. —
(Социологич. мысль Запада).

Книга представляет собой сборник работ по социологии одного из ведущих западных социологов XIX — XX вв. М. Вебера (1864—1920), оказавшего и оказывающего значительное влияние на ее развитие. В работах, вошедших в сборник, нашли отражение его идеи о связи социологии и истории, о «динамической социологии», концепция «идеальных типов» и др. М. Вебера нередко называют на Западе «великим буржуазным антиподом Карла Маркса» и даже «Марксом буржуазии».

В книгу вошли «Протестантская этика и дух капитализма» — исследования по методологии науки, различные социологические статьи.

Расчитана на социологов, философов, всех, интересующихся вопросами общественного развития.

В 0302010000-279 7-90
006(01)-90

ББК 60.5

ISBN 5—01—001584—6

Редакция литературы по гуманитарным наукам

© Перевод на русский язык. Составление, предисловие, послесловие и комментарии — издательство «Прогресс», 1990

Социология Макса Вебера

Макс Вебер (1864—1920) является одним из наиболее крупных социологов конца XIX — начала XX в., оказавшим большое влияние на развитие этой науки. Он принадлежал к числу тех универсально образованных умов, которых становится все меньше по мере роста специализации в области общественных наук; он одинаково хорошо ориентировался в области политэкономии, права, социологии и философии, выступал как историк хозяйства, политических институтов и политических теорий, религии и науки, наконец, как логик и методолог, разработавший принципы познания социальных наук.

Формирование социально-политических воззрений и теоретической позиции Макса Вебера во многом определялось общественно-политической ситуацией в Германии последней четверти XIX в., а также состоянием науки того времени, прежде всего политической экономии, истории и социальной философии. Для общественно-политической ситуации в Германии конца прошлого века характерна борьба двух социальных сил: сходящего с исторической сцены немецкого юнкерства, связанного с крупным землевладением, и крепнущей буржуазии, стремящейся к политической самостоятельности.

Формирование самосознания немецкой буржуазии происходило в эпоху, когда на исторической арене появился новый класс — пролетариат. Немецкая буржуазия вынуждена была воевать на два фронта: против консервативно-охранительной тенденции крупных латифундистов, с одной стороны, и против социал-демократии — с другой. Это определило двойственный характер немецкой буржуазии, ее политическую нерешительность и противоречивость позиции ее теоретиков.

К последним принадлежал и Макс Вебер. Вебер происходил из состоятельной семьи. Еще в ранней юности он приобрел вкус к политике. По своей политической ориентации Вебер был буржуазным либералом, и его взгляды имели характерный для немецкого либерализма XIX в. националистический оттенок, вызванный особенностями исторического развития Германии.

В Гейдельбергском университете Вебер изучал юриспруденцию. Однако его интересы не ограничивались одной этой областью: в студенческие годы он еще занимался политэкономией и экономической историей. Да и занятия Вебера юриспруденцией носили исторический характер. Это определялось влиянием так называемой «исторической школы», которая господствовала в немецкой политэкономии последней четверти прошлого века (Вильгельм Рошер, Курт Книс, Густав Шмоллер). Скептически относясь к классической английской политэкономии, представители исторической школы ориентировались не столько на построение единой теории, сколько на выявление внутренней связи экономического развития с правовыми, этнографическими, психологическими и нравственно-религиозными аспектами жизни общества, а эту связь они пытались установить с помощью исторического анализа. Такая постановка вопроса в немалой степени была продиктована специфическими условиями развития Германии. Как государство бюрократическое с остатками феодального уклада, Германия была непохожа на Англию, поэтому немцы никогда до конца не разделяли принципов индивидуализма и утилитаризма, лежавших в основе классической политэкономии Смита и Рикардо.

Первые работы Вебера — «К истории торговых обществ в средние века» (1889), «Римская аграрная история и ее значение для государственного и частного права» (1891; русский перевод: «Аграрная история древнего мира», 1923), — сразу поставившие его в ряд наиболее крупных ученых, свидетельствуют о том, что он усвоил требования исторической школы и умело пользовался историческим анализом, вскрывая связь экономических отношений с государственно-правовыми образованиями. Уже в «Римской аграрной истории...» были намечены контуры его «эмпирической социологии» (выражение Вебера), теснейшим образом связанной с историей. Вебер рассматривал эволюцию античного землевладения в

связи с социальной и политической эволюцией, обращаясь также к анализу форм семейного уклада, быта, нравов, религиозных культов и т. д.

С 1894 г. Вебер — профессор в университете во Фрайбурге, с 1896 г. — в Гейдельберге. Однако через два года тяжелое душевное расстройство заставило его отказаться от преподавания, и он вернулся к нему только в 1919 г.

С 1904 г. Вебер (вместе с Вернером Зомбартом) становится редактором немецкого социологического журнала «Архив социальной науки и социальной политики», в котором выходят наиболее важные его произведения, в том числе ставшее всемирно известным исследование «Протестантская этика и дух капитализма» (1905). Этим исследованием начинается серия публикаций Вебера по социологии религии, которой он занимался вплоть до своей смерти. Одновременно Вебер размышлял над проблемами логики и методологии социальных наук: с 1903 по 1905 г. публикуется серия его статей под общим названием «Рошер и Книс и логические проблемы исторической политэкономии», в 1904 г. — статья «"Объективность" социально-научного и социально-политического познания», в 1906 г. — «Критические исследования в области логики наук о культуре».

Круг интересов Вебера в этот период был необычайно широк: он занимался античной, средневековой и новоевропейской историей хозяйства, права, религии и даже искусства, размышлял над природой современного капитализма, его историей и его дальнейшей судьбой; изучал проблему капиталистической урбанизации и в связи с последней — историю античного и средневекового города; исследовал специфику современной ему науки в ее отличии от других исторических форм знания; живо интересовался политической ситуацией не только в Германии, но и за ее пределами, в том числе в Америке и в России (в 1906 г. опубликовал статьи «К положению буржуазной демократии в России» и «Переход России к мнимому конституционализму»).

С 1919 г. Вебер работал в Мюнхенском университете. С 1916 по 1919 г. он печатал одну из основных своих работ — «Хозяйственная этика мировых религий» — исследование, над которым он работал до конца своей жизни. Из наиболее важных последних работ Вебера следует отметить его доклады «Политика как

призвание и профессия» (1919) и «Наука как призвание и профессия» (1920). В них нашли отражение умонастроения Вебера после первой мировой войны, его недовольство политикой Германии в Веймарский период, а также весьма мрачный взгляд на будущее буржуазно-индустриальной цивилизации. Социалистической революции в России Вебер не принял, до конца оставшись на позициях буржуазии*.

Умер Вебер в 1920 г., не успев осуществить всего, что задумал. Уже посмертно были изданы фундаментальный труд Вебера «Хозяйство и общество» (1921), где подводились итоги его социологических исследований, а также сборники статей по методологии и логике культурно-исторического и социологического исследования, по социологии религии, политики, социологии музыки и др.

Методологические принципы веберовской социологии тесно связаны с теоретической ситуацией, характерной для обществознания конца XIX в. Особенно важно правильно понять отношение Вебера к идеям Дильтея и неокантианцев.

Проблема общезначимости наук о культуре стала центральной в исследованиях Вебера. В одном вопросе Вебер был согласен с Дильтеем: он разделял его антинатурализм и был убежден, что, изучая человеческую деятельность, нельзя исходить из тех же методологических принципов, из которых исходит астроном, изучающий движение небесных тел. Как и Дильтей Вебер считал, что абстрагироваться от того, что человек есть существо сознательное, не может ни историк, ни социолог, ни экономист. Но руководствоваться при изучении социальной жизни методом непосредственного вживания, интуиции Вебер отказывался, поскольку результат подобного способа изучения не обладает общезначимостью.

Согласно Веберу, основная ошибка Дильтея и его последователей — психологизм. Вместо того чтобы исследовать мир переживаний историка, Вебер предлагает изучать логику образования тех понятий, которыми оперирует историк, ибо только выражение в форме общезначимых понятий того, что «постигнуто интуитивно», превращает субъективный мир представлений

* См., в частности, с. 694—695 наст. изд. — *Прим. ред.*

историка в объективный мир исторической науки. В этом отношении Вебер близок к неокантианскому варианту антинатуралистического обоснования исторической науки, в частности к Г. Риккерт. Вслед за Риккертом Вебер разграничивает два акта — отнесение к ценности и оценку; если первый превращает наше индивидуальное впечатление в объективное и общезначимое суждение, то второй не выходит за пределы субъективности. Наука о культуре, обществе и истории, заявляет Вебер, должна быть так же свободна от оценочных суждений, как и наука естественная. Такое требование вовсе не означает, что ученый должен вообще отказаться от собственных оценок и вкусов — просто они не должны вторгаться в пределы его научных суждений. За этими пределами он вправе их высказывать сколько угодно, но уже не как ученый, а как частное лицо.

Вебер, однако, существенно корректирует методологические принципы Риккерта. В отличие от Риккерта, рассматривающего ценности и их иерархию как нечто надисторическое, Вебер склонен трактовать ценность как установку той или иной исторической эпохи, как свойственное эпохе направление интереса. «Выражение «отнесение к ценности» подразумевает только философское истолкование того специфически научного «интереса», который руководит выбором и обработкой объекта эмпирического исследования» [37, с. 497]*. Интерес эпохи — это нечто более устойчивое и объективное, чем просто частный интерес того или иного исследователя, но в то же время нечто более субъективное, чем надисторический «интерес», получивший у неокантианцев название «ценности».

Важнейшим методологическим инструментом Вебера является категория «идеального типа». Идеальный тип, вообще говоря, есть «интерес эпохи», представленный в виде теоретической конструкции. Он не извлекается из эмпирической реальности, а конструируется как теоретическая схема. В этом смысле Вебер называет идеальный тип «утопией». «Чем резче и однозначнее сконструированы идеальные типы, чем они, следовательно, в этом смысле более чужды миру, тем лучше они выполняют свое назначение — как в терминологическом

* В квадратных скобках даны ссылки на библиографию, приводимую в конце предисловия. — *Прим. ред.*

и классификационном, так и в эвристическом отношении» [39, 2, с. 15].

Веберовский идеальный тип близок к идеальной модели, которой пользуется естествознание. Это подчеркивает и сам Вебер. Мыслительные конструкции, которые носят название идеальных типов, говорит он, «быть может, так же мало встречаются в реальности, как физические реакции, которые вычислены только при допущении абсолютно пустого пространства» [там же, с. 10]. Вебер называет идеальный тип продуктом нашей фантазии, «созданным нами самими чисто мыслительным образованием» [37, с. 194—197], подчеркивая тем самым его внеэмпирическое происхождение. Именно благодаря своей отделенности от эмпирической реальности, своему отличию от нее идеальный тип может служить как бы масштабом для соотнесения с ним этой последней.

Такие понятия, как «экономический обмен», «homo oeconomicus» («экономический человек»), «ремесло», «капитализм», «церковь», «секта», «христианство», «средневековое городское хозяйство», суть, согласно Веберу, идеально-типические конструкции, употребляемые в качестве средств для изображения индивидуальных исторических образований. Одним из наиболее распространенных заблуждений Вебер считает «реалистическое» (в средневековом значении данного термина) истолкование идеальных типов, то есть отождествление этих умственных конструкций с самой историко-культурной реальностью, их «субстанциализацию».

Однако тут у Вебера возникают затруднения, связанные с вопросом о том, как же все-таки конструируется идеальный тип. Вот одно из его разъяснений: «Содержательно эта конструкция (идеальный тип.— П. Г.) имеет характер некой утопии, возникшей при мыслительном усилении, выделении определенных элементов действительности» [там же, с. 190]. Выходит, что идеальная конструкция в определенном смысле извлечена из самой эмпирической реальности. Что же все-таки представляет собой идеальный тип: априорную конструкцию или эмпирическое обобщение?

Чтобы устранить возникающее затруднение, Вебер разграничивает исторический и социологический идеальные типы. «Социология, как это уже многократно предполагалось в качестве само собой разумеющегося, создает понятия типов и ищет общие правила событий

в проти^{во}положность истории, которая стремится к каузальному анализу... индивидуальных, важных в культурном отношении действий, образований, личностей» [там же, с. 545].

В первый раз вводя понятие идеального типа в своих методологических работах 1904 г., Вебер рассматривает его главным образом как средство исторического познания, как исторический идеальный тип. Именно поэтому Вебер подчеркивал, что идеальный тип есть лишь средство, а не цель познания. Он служит средством раскрытия генетической связи исторических явлений, и потому Вебер называет его генетическим идеальным типом.

Что же представляет собой социологический идеальный тип? Поскольку задача социологии, по Веберу, состоит в установлении общих правил событий безотносительно к пространственно-временному определению этих событий, то идеальные типы здесь должны быть более общими и, в отличие от генетических, могут быть названы «чистыми идеальными типами». Так, социолог конструирует чистые идеальные модели господства, встречающиеся во все исторические эпохи в любой точке земного шара.

«Чистые типы» социологии Вебер сравнивает с идеально-типическими конструкциями политической экономии в том отношении, что, во-первых, в обоих случаях имеет место конструирование такого человеческого действия, как если бы оно происходило в идеальных условиях, и, во-вторых, обе дисциплины рассматривают эту идеальную форму протекания действия независимо от локальных условий места и времени. Различие условий и их влияние на ход действия фиксируются, согласно Веберу, по тому отклонению от идеального типа, которое встречается всегда, но заметить и общезначимым образом выразить это отклонение в понятиях позволяет лишь идеально-типическая конструкция. Как видим, генетические идеальные типы отличаются от чистых по степени общности. Генетический тип применяется локально во времени и пространстве, а применение чистого типа не локализовано; генетический тип служит средством выявления связи, которая была лишь один раз, а чистый тип — средством выявления связи, существующей всегда. Тем самым с помощью понятия идеального типа Вебер значительно сужает пропасть между историей и социологией, которая разделяла эти две науки в теории баденской школы. В этом

отношении прав немецкий социолог Ганс Фрейер замечая, что «понятие идеального типа смягчает прогнвоположность индивидуализирующего и генерализирующего способов мышления, поскольку оно, с одной стороны, выделяет в индивидуальном характерное, а с другой — на пути генерализации доходит только до типического, но не до всеобщности закона» [14, с. 148].

Чтобы показать, как применяется понятие идеального типа у Вебера, необходимо проанализировать данное понятие и с содержательной точки зрения. Для этого необходимо ввести еще одну категорию социологии Вебера — категорию понимания. В ходе своих исследований Вебер, как ни странно, вынужден был пользоваться категорией, против применения которой у Дильтея, Кроче и других представителей интуитивизма он резко возражал. Правда, «понимание» у Вебера имеет несколько иное значение, чем в интуитивизме.

Необходимость понимания предмета своего исследования, согласно Веберу, отличает социологию от естественных наук. Однако Вебер в отличие от Дильтея не противопоставляет «понимание» причинному «объяснению», а, напротив, тесно их связывает: «понимание» не есть категория психологическая, как полагал Дильтей, а понимающая социология в соответствии с этим не есть часть психологии.

Рассмотрим аргументацию Вебера. Социология, по Веберу, так же как и история, изучает поведение индивида или группы индивидов. Отдельный индивид и его поведение являются как бы «клеточкой» социологии и истории, их «атомом», тем простейшим единством, которое не подлежит дальнейшему разложению и расщеплению. Поведение индивида изучает, однако, и психология. В чем же отличие психологического и социологического подходов к изучению индивидуального поведения?

Социология, говорит Вебер, рассматривает поведение личности лишь постольку, поскольку личность вкладывает в свои действия определенный смысл. Только такое поведение может интересовать социолога; что же касается психологии, то для нее этот момент не является определяющим. «Действием,— пишет он,— называется... человеческое поведение... в том случае и постольку, если и постольку действующий индивид или действующие индивиды связывают с ним субъективный смысл»

[37, с. 503]. При этом Вебер имеет в виду тот смысл, который вкладывает в действие сам индивид, — то есть субъективно подразумеваемый смысл. Он подчеркивает, что речь идет не о «метафизическом» смысле, который рассматривался бы как некий «высший», «истинный» смысл (социология, по Веберу, не имеет дела с метафизическими реальностями и не является наукой нормативной), и не о том «объективном» смысле, который могут в конечном счете получать действия индивида уже независимо от его собственных намерений. Социология, по Веберу, должна быть «понимающей» постольку, поскольку действие индивида осмысленно.

С принципом «понимания» связана одна из центральных методологических категорий веберовской социологии — категория социального действия. Насколько важна для Вебера эта категория, можно судить по тому, что он определяет социологию как науку, изучающую социальное действие. Как же определяет Вебер само социальное действие? «"Действием" следует... называть человеческое поведение (безразлично, внешнее или внутреннее деяние, недеяние или претерпевание), если и поскольку действующий и действующие связывают с ним некоторый субъективный смысл. Но «социальным действием» следует называть такое, которое по своему смыслу, подразумеваемому действующим или действующими, отнесено к поведению других и этим ориентировано в своем протекании» [39, 1, с. 1].

Таким образом, социальное действие предполагает два момента: субъективную мотивацию индивида или группы, без которой вообще нельзя говорить о действии, и ориентацию на другого (других), которую Вебер называет еще и «ожиданием» и без которой действие не может рассматриваться как социальное.

Категория социального действия, требующая исходить из понимания мотивов индивида, есть тот решающий пункт, в котором социологический подход Вебера отличается от социологии Э. Дюркгейма. В противоположность Дюркгейму Вебер считает, что ни общество в целом, ни те или иные формы коллективности не должны рассматриваться в качестве субъектов действия: таковыми могут быть только отдельные индивиды. «Для других (например, юридических) познавательных целей или для целей практических может оказаться целесообразным и просто неизбежным рассмотрение

социальных образований («государства», «товарищества», «акционерного общества», «учреждения») точно так, как если бы они были отдельными индивидами (например, как носителей прав и обязанностей или как виновников действий, имеющих юридическую силу). Но с точки зрения социологии, которая дает понимающее истолкование действия, эти образования суть только процессы и связи специфических действий отдельных людей, так как только последние являются понятными для нас носителями действий, имеющих смысловую ориентацию» [там же, с. 10].

Вебер не исключает возможности использования в социологии таких понятий, как семья, нация, государство, армия, но он требует при этом не забывать, что эти формы коллективностей не являются реально субъектами социального действия, и потому и не приписывать им волю или мышление, не прибегать к понятиям коллективной воли или коллективной мысли иначе как в метафорическом смысле¹.

Итак, социология должна ориентироваться на действии индивида или группы индивидов. При этом наиболее «понятным» является действие осмысленное, то есть (1) направленное к достижению ясно сознаваемых самим действующим индивидом целей, и (2) использующее для достижения этих целей средства, признаваемые за адекватные самим действующим индивидом. Описанный тип действия Вебер называет целерациональным (*Zweckrational*). Осмысленное целенаправленное действие не является предметом психологии именно потому, что цель, которую ставит перед собой индивид, не может быть понята, если исходить только из анализа его душевной жизни. Рассмотрение этой цели выводит нас за пределы психологизма. Правда, связь между целью и выбираемыми для ее реализации средствами опосредована психологией индивида; однако, согласно Веберу, чем ближе действие к целерационализму, тем меньше коэффициент психологического преломления, «чище», рациональнее связь между целью и средствами.

Это, разумеется, не значит, что Вебер рассматривает целерациональное действие как некий всеобщий

¹ Однако нельзя не отметить, что в своем «методологическом индивидуализме» Веберу трудно быть последовательным; у него возникает ряд затруднений, когда он пытается применить категорию социального действия, особенно при анализе традиционного общества.

тип действия; напротив, он не считает его не только всеобщим, но даже и преобладающим в эмпирической реальности. Целерациональное действие есть идеальный тип, а не эмпирически общее, тем более не всеобщее. Как идеальный тип, оно в чистом виде редко встречается в реальности. Именно целерациональное действие служит у Вебера образцом социального действия, с которым соотносятся все остальные виды действия. Вот в каком порядке перечисляет их Вебер: «Для социологии существуют следующие типы действия: 1) более или менее приближенный достигнутый правильный тип; 2) (субъективно) целерационально ориентированный тип; 3) действие, более или менее сознательно и более или менее однозначно целерационально ориентированное; 4) действие, ориентированное не целерационально, но понятное по своему смыслу; 5) действие, по своему смыслу более или менее понятно мотивированное, однако нарушаемое — более или менее сильно — вторжением непонятных элементов, и, наконец, 6) действие, в котором совершенно непонятные психические или физические факты связаны «с» человеком или «в» человеке незаметными переходами» [37, с. 411].

Как видим, эта шкала построена по принципу сравнения всякого действия индивида с целерациональным (или правильно-рациональным) действием.

Понимание в чистом виде имеет место именно в случае целерационального действия. Вебер считает, что в этом случае уже нельзя говорить о психологическом понимании, поскольку смысл действия, его цель лежат за пределами психологии. Но поставим вопрос по-другому: что именно мы понимаем в случае целерационального действия: смысл действия или самого действующего? Допустим, мы видим человека, который рубит в лесу дрова. Мы можем сделать вывод, что он делает это либо для заработка, либо для того, чтобы заготовить себе на зиму топливо, и т. д. и т. п. Рассуждая таким образом, мы пытаемся понять смысл действия, а не самого действующего. Однако та же операция может послужить для нас и средством анализа самого действующего индивида. Трудность, которая возникает здесь, весьма существенна. Ведь если социология стремится понять самого действующего индивида, то всякое действие выступает для нее как знак чего-то, в действительности совсем другого, того, о чем сам индивид или не догадывается, или если

догадывается, то пытается скрыть (от других или даже от себя). Таков подход к пониманию действия индивида, например, в психоанализе Фрейда.

Возможность такого подхода Вебер принципиально не исключал. Однако если речь идет о таком действии, когда индивид не отдает себе отчета в собственных целях (а именно эти действия исследует психоанализ), то возникает вопрос: вправе ли исследователь утверждать, что он понимает действующего индивида лучше, чем тот понимает сам себя? Ведь нельзя забывать о том, что метод психоанализа возник из практики лечения душевнобольных, чье состояние врач понимает лучше, чем они сами. Но на каком основании возможно применять этот метод к здоровым людям? Только если считать, что они тоже «больны». В таком случае понятие болезни оказывается перенесенным из сферы медицины в общественную сферу, а лечение предстает как социальная терапия. А на чем базируются права «социальных терапевтов»?

Очевидно, именно эти соображения заставили Вебера ограничить сферу применения такого рода подходов в социальном и историческом исследованиях. Но тогда что именно мы «понимаем» под целерациональным действием: смысл действия или самого действующего? Вебер потому выбрал в качестве идеально-типической модели целерациональное действие, что в нем оба эти момента совпадают: понять смысл действия — и значит в данном случае понять действующего, и наоборот. Такое совпадение Вебер считает тем идеальным случаем, от которого должна отталкиваться социология. Реально чаще всего оба эти момента не совпадают, но наука не может, согласно Веберу, отталкиваться от эмпирического факта: она должна создать себе идеализированное пространство. Таким «пространством» является для социологии целерациональное действие.

Поскольку, однако, Вебер рассматривает целерациональное действие как идеальный тип, постольку он вправе заявить, что «рационалистический» характер его метода вовсе не предполагает рационалистической трактовки самой социальной реальности. Целерациональность — это, по Веберу, лишь методологическая, а не «онтологическая» установка социолога, это средство анализа действительности, а не характеристика самой этой действительности.

Хотя Вебер заботится о том, чтобы отделить целерациональное действие как конструируемый идеальный тип от эмпирической реальности, однако проблема соотношения идеально-типической конструкции и эмпирической реальности далеко не так проста, как можно было бы думать, и однозначного решения данной проблемы у самого Вебера нет. Как бы ни хотелось Веберу четко разделить эти две сферы, но при первой же попытке реально работать с идеально-типической конструкцией четкость разделения исчезает.

Выбирая целерациональное действие в качестве методологической основы для социологии, Вебер тем самым отмежевывается от тех социологических теорий, которые в качестве исходной реальности берут социальные «тотальности», например: «народ», «общество», «государство», «экономика». Вебер критикует в этой связи «органическую социологию», рассматривающую отдельного индивида как часть, «клеточку» некоторого социального организма. Он возражает против рассмотрения общества по биологической модели. Принцип «понимания» оказывается, таким образом, критерием, с помощью которого отделяется сфера, релевантная для социолога: поведение индивида мы понимаем, а поведение клетки — нет. Не «понимаем» мы также — в веберовском значении слова — и «действие» народа или народного хозяйства, хотя вполне можем понять действия составляющих народ (или участвующих в народном хозяйстве) индивидов. Согласно Веберу, общественные институты (право, государство, религия и др.) должны изучаться социологией в той форме, в какой они становятся значимыми для отдельных индивидов, в какой последние реально ориентированы на них в своих действиях; тем самым снимается тот привкус «метафизики», который всегда присутствует в социальных учениях, принимающих за исходное именно эти институты (как и вообще «целостности»). Подобный привкус неизбежно ощущается в социальных теориях, создаваемых на основе методологических предпосылок реализма в средневековом значении этого понятия. Данной точке зрения Вебер противопоставляет требование исходить в социологии из действий отдельных индивидов. Его позицию можно было бы, следовательно, охарактеризовать как номиналистическую. Однако это не вполне адекватная характеристика, и вот почему. Требование исходить из индивидуального действия выставляется

Вебером как принцип познания, а в силу неокантианской установки Вебера характеристика принципов познания отнюдь не есть в то же время и характеристика самой социальной реальности. Реальность пластична в том смысле, что ее можно изучать также и по-другому, результатом чего может быть наука, отличная от социологии, например юриспруденция или политическая экономия. Стало быть, говоря об индивидуальном целерациональном действии, Вебер не утверждает, что оно есть характеристика самой реальной социальной жизни, а принимает его в качестве идеального типа, который в чистом виде редко встречается в действительности. Такая позиция может быть охарактеризована как методологический номинализм или, точнее, методологический индивидуализм, у которого, конечно, есть свои содержательные (онтологические) импликации. Постулируя в качестве исходного пункта целерациональное действие, Вебер выступает против трактовки сознания как эпифеномена. Методологический исходный пункт Вебера можно было бы сформулировать так: человек сам знает, чего он хочет. Разумеется, в действительности человек далеко не всегда знает, чего он хочет, ведь целерациональное действие — это идеальный случай. Но социолог должен исходить именно из этого идеального случая как из теоретико-методологической предпосылки.

Другим моментом социального действия Вебер считает ориентацию действующего лица на другого индивида (или других индивидов).

Введение в социологию принципа «ориентации на другого» представляет собой попытку внутри методологического индивидуализма найти нечто всеобщее, принять во внимание ту «сущность» социального, без которой целерациональное действие остается классической моделью робинзонады. Авторы робинзонад не предусматривали в действиях индивида никакой «ориентации на другого»: в основе действия индивида для них лежал индивидуальный «интерес», — и не случайно имен-

¹ Один из исследователей Вебера, Вольфганг Моммзен, совершенно справедливо считает, что такая позиция Вебера является отголоском в его методологии принципов классического гуманизма. «Социология Вебера отнюдь не была полностью свободной от ценностей; уже ее радикально индивидуалистический исходный пункт... может быть понят, только исходя из европейской гуманистической традиции и ее уважения к индивиду...» [18, с. 69].

но робинзонады послужили моделью так называемого «экономического человека». Согласно Веберу, социология начинается там, где обнаруживается, что экономический человек — слишком упрощенная модель человека. Однако при этом социология в ее веберовском понимании не должна рассматривать «социальность» вне и помимо индивидов, она не должна допускать субстанциализацию социального; лишь поскольку всеобщее признается отдельными индивидами и ориентирует их реальное поведение, лишь постольку оно существует.

Веберовская категория «ориентации на другого» ведет свое происхождение из области права и представляет собой социологическую интерпретацию одного из ключевых понятий правоведения и философии права — «признания». Как видим, социология права — это не только один из частных разделов социологии Вебера: «признание», составляющее важнейший принцип правосознания, объявляется Вебером конституитивным моментом всякого социального действия вообще.

Итак, наличие субъективного смысла и «ориентация на других» — два необходимых признака социального действия. В соответствии с этим определением не всякое действие, как подчеркивает Вебер, может быть названо социальным. Если действие индивида ориентировано на ожидание определенного «поведения» не со стороны других людей, а со стороны внешних природных явлений, машин и т. д., оно не может быть названо социальным действием в принятом Вебером смысле слова. Точно так же не является социальным действием религиозная акция индивида, предающегося созерцанию, одинокой молитве и т. д. [см.: 37, с. 549]. Хозяйственная деятельность индивида только в том случае становится социальным действием, если при распоряжении определенными экономическими благами во внимание принимаются другие индивиды и действие протекает с ориентацией на них. «Если на улице, — пишет Вебер, — множество людей одновременно раскрывают зонты, когда начинается дождь, то при этом (как правило) действие одного не ориентировано на действие другого, а действие в равной мере вызвано потребностью предохраниться от дождя» [там же]. Вебер не считает социальным и чисто подражательное действие, совершаемое индивидом как атомом массы, толпы; такое действие, описанное, в частности, Густавом Лебоном, Вебер считает предметом

исследования психологии масс, а не социологии. Хотя и социология, по Веберу, может рассматривать действие многих, а не только индивида, но она рассматривает такое коллективное действие по модели индивидуального, раскрывая субъективно подразумеваемый смысл действий составляющих коллектив индивидов и их взаимную установку друг на друга и на «третьего».

Как именно применяется идеальная модель целерационального действия, мы можем понять, рассмотрев другие виды действия и соотнеся их между собой. Вебер указывает четыре вида действия: целерациональное, ценностно-рациональное (*wertrationale*), аффективное и традиционное. «Социальное действие, подобно всякому действию, может быть определено: 1) целерационально, то есть через ожидание определенного поведения предметов внешнего мира и других людей и при использовании этого ожидания как «условия» или как «средства» для рационально направленных и регулируемых целей (критерием рациональности является успех); 2) ценностно-рационально, то есть через сознательную веру в этическую, эстетическую, религиозную или как-либо иначе понимаемую безусловную собственную ценность (самоценность) определенного поведения, взятого просто как таковое и независимо от успеха; 3) аффективно, особенно эмоционально — через актуальные аффекты и чувства; 4) традиционно, то есть через привычку» [там же, с. 551].

Нельзя не обратить внимания на то, что два последних вида действия — аффективное и традиционное — не являются социальными действиями в собственном смысле слова, поскольку здесь мы не имеем дела с осознанным смыслом. Сам Вебер отмечает, что «строго традиционное поведение, так же как и чисто реактивное подражание, целиком и полностью стоит на границе, а часто и по ту сторону того, что можно назвать вообще действием, ориентированным «по смыслу». Ибо это очень часто лишь притупленная реакция на привычные раздражения, протекающая по однажды принятой привычной установке» [там же]. Стало быть, лишь ценностно-рациональное и целерациональное суть социальные действия в веберовском значении слова.

Четыре указанных типа действия располагаются Вебером в порядке возрастающей рациональности: если традиционное и аффективное действия можно назвать

субъективно-иррациональными (объективно оба могут оказаться рациональными), то ценностно-рациональное действие уже содержит в себе ценностно-рациональный момент, поскольку действующий сознательно соотносит свои поступки с определенной ценностью как целью; однако этот тип действия только относительно рационален, поскольку сама ценность принимается без дальнейшего опосредования и обоснования и в результате не принимаются во внимание побочные следствия поступка. Полностью рациональным в установленном Вебером смысле слова является только целерациональное действие, если оно протекает в чистом виде. Реально протекающее поведение индивида, говорит Вебер, ориентировано, как правило, в соответствии с двумя и более видами действия: в нем имеют место и целерациональные, и ценностно-рациональные, и аффективные, и традиционные моменты. В разных типах обществ те или иные виды действия могут быть преобладающими: в традиционных обществах преобладает традиционный и аффективный типы ориентации действия, в индустриальном — целе- и ценностно-рациональный с тенденцией вытеснения второго первым.

Вводя категорию социального действия, Вебер, однако, не смог разрешить тех трудностей, которые возникли в связи с применением этой категории. Сюда относится, во-первых, трудность определения субъективно подразумеваемого смысла действия. Стремясь уточнить, о каком смысле здесь должна идти речь, Вебер много лет бился над разработкой категории социологического понимания, так и не сумев до конца освободиться от психологизма. Парсонс, анализируя веберовское понятие социального действия, отмечает, что категория традиционного действия является слабой в теоретическом отношении, ибо «имеет дело с психологическим понятием привычки» [26. с. 647].

Во-вторых, категория социального действия в качестве исходной «клеточки» социальной жизни не дает возможности понять результатов общественного процесса, которые сплошь и рядом не совпадают с направленностью индивидуальных действий. «Так как Вебер разлагает социальное целое на его индивидуально-психологические компоненты и каждый из них рассматривает отдельно, вне связи с целым, то он оказывается не в состоянии реконструировать общую историческую перс-

пективу», — справедливо отмечает И. С. Кон [17, с. 138].

Вебер не случайно расположил четыре описанных им типа социального действия в порядке возрастания рациональности; такой порядок — не просто методологический прием, удобный для объяснения: Вебер убежден, что рационализация социального действия есть тенденция самого исторического процесса. И хотя этот процесс протекает не без помех и отклонений, европейская история последних столетий и вовлечение других, неевропейских, цивилизаций на путь индустриализации, проложенный Западом, свидетельствуют, по Веберу, о том, что рационализация есть всемирно-исторический процесс. «Одной из существенных компонент «рационализации» действия является замена внутренней приверженности привычным нравам и обычаям планомерным приспособлением к соображениям интереса. Конечно, этот процесс не исчерпывает понятия «рационализация» действия, ибо последняя может протекать, кроме того, позитивно — в направлении сознательной ценностной рационализации — и негативно — не только за счет разрушения нравов, но также и за счет вытеснения аффективного действия и, наконец, за счет вытеснения также и ценностно-рационального поведения в пользу чисто целерационального, при котором уже не верят в ценности» [37, с. 558].

Проблема рационализации как судьбы западной цивилизации и в конечном счете судьбы всего современного человечества уже предполагает переход от рассмотрения методологии Вебера к рассмотрению содержательной стороны его социологии, которая, как видим, находится в самой тесной связи с методологическими принципами Вебера.

Что же означает возрастание роли целерационального действия с точки зрения структуры общества в целом? Рационализуется способ ведения хозяйства, рационализуется управление — как в области экономики, так и в области политики, науки, культуры — во всех сферах социальной жизни; рационализуется образ мышления людей, так же как и способ их чувствования и образ жизни в целом. Все это сопровождается возрастанием социальной роли науки, представляющей собой, по Веберу, наиболее чистое воплощение принципа рациональности. Наука проникает прежде всего в производство, а затем и в управление, наконец, также и в быт — в этом

Вебер видит одно из свидетельств универсальной рационализации современного общества.

Рационализация, по Веберу, есть результат соединения целого ряда исторических факторов, предопределивших направление развития Европы за последние 300—400 лет. Конstellляция этих факторов не рассматривается Вебером как нечто заранее предопределенное: случилось так, что в определенный временной период в определенном районе мира встретились несколько феноменов, несших в себе рациональное начало: античная наука, особенно математика, дополненная в эпоху Возрождения экспериментом и приобретающая — со времени Галилея — характер новой, экспериментальной науки, внутренне связанной с техникой; рациональное римское право, которого не знали прежние типы общества и которое получило на европейской почве свое дальнейшее развитие в средние века; рациональный способ ведения хозяйства, возникший благодаря отделению рабочей силы от средств производства и, стало быть, на почве того, что К. Маркс назвал в свое время «абстрактным трудом» — трудом, доступным количественному измерению. Фактором, позволившим как бы синтезировать все эти элементы, оказался, согласно Веберу, протестантизм, создавший мировоззренческие предпосылки для осуществления рационального способа ведения хозяйства (прежде всего для внедрения в экономику достижений науки и превращения последней в непосредственную производительную силу), поскольку экономический успех был возведен протестантской этикой в религиозное призвание.

В результате в Европе впервые возник новый, прежде никогда не существовавший и потому не имеющий аналогий в истории тип общества, который современные социологи называют индустриальным. Все прежде существовавшие типы обществ в отличие от современного Вебер называет традиционными. Важнейший признак традиционных обществ — это отсутствие в них господства формально-рационального начала. Что же представляет собой последнее?

Формальная рациональность — это прежде всего калькулируемость, формально-рациональное — это то, что поддается количественному учету, что без остатка исчерпывается количественной характеристикой. «Формальная рациональность хозяйства определяется мерой техничности для него возможного и действительно при-

меняемого им расчета. Напротив, материальная рациональность характеризуется степенью, в какой снабжение определенной группы людей жизненными благами осуществляется путем экономически ориентированного социального действия с точки зрения определенных... ценностных постулатов...» [39, 1, с. 60]. Иными словами, экономика, руководствующаяся определенными критериями, лежащими за пределами того, что можно рационально подсчитать и что Вебер называет «ценностными постулатами», то есть экономика, служащая целям, не ею самой определенным, характеризуется как «материально (то есть содержательно) определяемая». «Материальная» рациональность — это рациональность для чего-то; формальная рациональность — это рациональность ни для чего, рациональность сама по себе, взятая как самоцель. Не следует, однако, забывать, что понятие формальной рациональности — это идеальный тип, и в эмпирической реальности она в чистом виде встречается крайне редко. Но движение в направлении формальной рационализации, как показывает Вебер во многих своих работах, — это движение самого исторического процесса.

В своем учении о формальной рациональности и об отличии именно в этом отношении современного типа общества от традиционных обществ Вебер не оригинален: то, что он обозначил как формальную рациональность, было в свое время открыто К. Марксом и выступало у него в качестве понятия «абстрактного труда» [1, т. 46, ч. I, с. 248]. Правда, данное понятие играет в структуре Марксовой мысли другую роль, чем формальная рациональность у Вебера, но влияние К. Маркса на Вебера в этом пункте не подлежит сомнению. Важнейший показатель абстрактного труда у Маркса — это то, что он «не обладает никаким особенным качеством и поэтому измеряется лишь в количественном отношении» [1, т. 13, с. 43]. Чисто количественная характеристика труда стала возможной, по Марксу, только в капиталистическом обществе, создавшем буржуазную форму труда «в противоположность к его античным и средневековым формам» [там же, с. 44]. Особенностью этого труда является прежде всего его абстрактная всеобщность, то есть безразличие по отношению к определенной форме создаваемого им продукта, а стало быть, и безразличие по отношению к тому, какую потребность удовлетворяет этот последний. Марксово опреде-

ление абстрактно-всеобщего труда фиксировало факт превращения труда в «средство создания богатства вообще». Человек и его потребности, как показал К. Маркс, становятся при этом только средством, моментом, необходимым для нормальной жизни производства.

Учение о формальной рациональности — это, по существу, веберовская теория капитализма. Необходимо отметить тесную связь между веберовской методологией, в частности теорией социального действия, и выделением типов действия, с одной стороны, и его теорией генезиса капитализма — с другой. В самом деле, Вебер подчеркивал, что при создании идеально-типической конструкции исследователь руководствуется в конечном счете «интересом эпохи», которая и задает ему направленность взгляда. Эпоха поставила перед Вебером в качестве центрального вопрос о том, что такое современное капиталистическое общество, каковы его происхождение и пути развития, какова судьба индивида в этом обществе и как оно реализовало или реализует в будущем те идеалы, которые в XVII и XVIII вв. были провозглашены его идеологами как «идеалы разума». Характер вопроса predetermined методологический инструментарий Вебера. Был создан тип социального действия, в частности действия целерационального, который послужил точкой отсчета для конструирования других типов действия. Характерно, что сам Вебер считал наиболее чистым эмпирическим образцом целерационального действия поведение индивида в сфере экономической. Не случайно примеры целерационального действия Вебер, как правило, приводит из этой сферы: это или обмен товаров, или конкурентная борьба на рынке, или биржевая игра и т. д. Соответственно, когда речь заходит о традиционных обществах, Вебер отмечает, что целерациональный тип действия там встречается преимущественно в сфере хозяйственной. Вопрос о судьбах капитализма обусловил, таким образом, как методологический индивидуализм Вебера, так и его понимание социального действия. Не менее тесно увязана с категорией социального действия и веберовская социология власти, его учение о типах легитимного господства, то есть власти, которая признана управляемыми индивидами. «Господство, — пишет Вебер, — означает шанс встретить повиновение определенному приказу» [41, с. 99], а значит, предполагает взаимное ожидание: того, кто

приказывает, — что его приказу будут повиноваться; тех, кто повинуется, — что приказ будет иметь тот характер, какой ими признается законным и справедливым. Вебер анализирует легитимные типы господства, исходя из возможных (типичных) «мотивов повиновения». Таких мотивов Вебер находит три и в соответствии с ними различает три чистых типа господства.

Первый тип господства — его Вебер называет «легальным» — в качестве «мотива уступчивости» имеет соображения интереса; в его основе лежит целерациональное действие. К такому типу принадлежат современные европейские государства, в которых, по Веберу, подчиняются не личности, а законам. Аппарат управления состоит из специально обученных чиновников, к которым предъявляется требование действовать «независимо от лиц», то есть по строго формальным и рациональным правилам. Формально-правовое начало — принцип, лежащий в основе «легального господства»; именно этот принцип оказался, согласно Веберу, одной из необходимых предпосылок развития современного капитализма как системы формальной рациональности.

Бюрократия, говорит Вебер, технически является самым чистым типом легального господства. Однако никакое господство не может быть только бюрократическим: «На вершине лестницы стоят либо наследственные монархи, либо избранные народом президенты, либо либералы, избранные парламентской аристократией...» [там же, с. 100]. Но повседневная, непрерывная работа ведется при этом силами специалистов-чиновников, то есть машиной управления. Помимо юридического образования, чиновник, соответствующий рациональному типу государства, должен иметь специальное образование, поскольку от него требуется компетентность. Описанный Вебером идеальный тип формально-рационального управления представляет собой идеализацию реального положения вещей, он не имел и не имеет эмпирического осуществления ни в одном из современных буржуазных государств. Машина управления, подобно всякой машине, нуждается в программе, которую ей может задать только политический лидер (или лидеры), ставящий перед собой определенные цели, политические ценности.

Другой тип легитимного господства, обусловленный нравами, привычкой к определенному поведению, Вебер

называет традиционным. Традиционное господство основано на вере не только в законность, но даже в священность издревле существующих порядков и властей; в его основе лежит традиционное воздействие. Чистейшим типом такого господства является, по Веберу, патриархальное господство. Союз господствующих представляет собой общность (Gemeinschaft), тип начальника — «господин», штаб управления — «слуги», подчиненные — «подданные», которые послушны господину в силу пиетета [там же, с. 101]. Вебер подчеркивает, что патриархальный тип господства по своей структуре во многом сходен со структурой семьи, что делает особенно прочным и устойчивым этот тип легитимности¹. Здесь не столько служебная дисциплина или деловая компетентность, сколько личная преданность служит основанием для назначения на должность и для продвижения по иерархической лестнице. Поскольку ничто не ставит предела произволу господина, то иерархическое членение часто нарушается привилегиями.

Третьим чистым типом является, по Веберу, так называемое «харизматическое господство». Понятие харизмы (от греч. *χαρισμα* — божественный дар) играет в социологии Вебера важную роль; харизма — некая экстраординарная способность, выделяющая индивида среди остальных, не столько приобретенная им, сколько дарованная ему — природой, богом, судьбой. К харизматическим качествам Вебер относит магические способности, пророческий дар, выдающуюся силу духа и слова; харизмой, по Веберу, обладают герои, великие полководцы, маги, пророки и провидцы, гениальные художники, выдающиеся политики, основатели мировых религий — Будда, Иисус, Магомет, основатели государств — Солон и Ликург, великие завоеватели — Александр, Цезарь, Наполеон. Харизматический тип легитимного господства представляет собой противоположность традиционного: если последний держится привычкой, привязанностью к обычному, раз навсегда заведенному, то харизматический,

¹ Вебер неоднократно отмечал неустойчивость и слабость легитимности в современном правовом государстве; легальный тип государства представлялся ему хотя и наиболее подходящим для современного индустриального общества, но нуждающимся в некотором «подкреплении»; именно поэтому Вебер считал полезным сохранение наследственного монарха в качестве главы государства, как это было в некоторых европейских странах.

напротив, опирается на нечто необычайное, никогда ранее не признававшееся; не случайно для пророка, по Веберу, характерен такой оборот: «Сказано... а я говорю вам...». Аффективный тип социального действия является основной базой харизматического господства. Вебер рассматривает харизму как «великую революционную силу» [39, 1, с. 182], способную внести изменения в лишенную динамики структуру традиционных обществ.

Однако при всем различии и даже противоположности традиционного и харизматического типов господства между ними есть и нечто общее, а именно: и тот и другой опираются на личные отношения между господином и подчиненными. В этом отношении традиционный и харизматический типы господства противостоят формально-рациональному типу господства как безличному. Источником личной преданности харизматическому государю является не традиция и не признание его формального права, а эмоционально окрашенная преданность ему и вера в его харизму. Поэтому харизматический принцип легитимности в отличие от формально-рационального авторитарен. По существу, авторитет харизматика базируется на его силе — только не на грубой, физической силе (что, впрочем, не исключено), а на силе дара. Нельзя не обратить внимания на то, что Вебер рассматривает харизму совершенно безотносительно к содержанию того, что возвещает, за что выступает, что несет с собой харизматик, верный своему принципу, согласно которому социология как наука должна быть свободна от ценностей. Он подчеркнута безразличен к ценностям, вносимым в мир харизматической личностью: Перикл, Клеон, Наполеон, Иисус или Чингисхан — с точки зрения Вебера как социолога власти — одинаково харизматические деятели; создаваемые ими государственные или религиозные сообщества представляют собой разновидности харизматического типа господства.

Методологические принципы Вебера исключают возможность различения того типа политика, каким был, например, Перикл, от политического демагога типа Гитлера, опиравшегося на суггестивно-эмоциональные формы воздействия на массы и потому вполне подходившего под веберовское определение харизматика. Такая двусмысленность независимо от политических установок самого Вебера сыграла отрицательную роль в сложной социально-политической ситуации, которая сложилась в

Германии после первой мировой войны в период Веймарской республики. Особенно двусмысленной выглядит политическая позиция Вебера в свете тех событий, которые произошли в Германии 13 лет спустя после его смерти. И если одни из исследователей Вебера считают, что он теоретически предсказал появление тоталитарных режимов в Европе и предостерегал относительно возможности последних [см.: 16, с. 5—7], то другие склонны обвинить его в том, что косвенно, теоретически он способствовал возникновению этих режимов [см.: 20, с. 171]. И действительно, Вебер дал основание для таких оценок: его политическая позиция, так же как и его теория господства, была по сути отходом от классического либерализма, и этот отход, как нам представляется, наиболее ярко выявился в рассмотрении правового буржуазного государства как образования чисто функционального, нуждающегося в легитимировании со стороны внешних по отношению к нему «ценностей».

Двусмысленность веберовской позиции связана прежде всего с его противоречивым отношением к рационалистической традиции. С одной стороны, Вебер выступает как представитель рационализма. Это сказывается как в его методологии, ориентирующейся на сознательное субъективно мотивированное индивидуальное действие, так и в его политических взглядах: веберовской критике романтического иррационализма философии жизни соответствует его критика консервативного юнкерства в политике; рационализму в методологии соответствует сознательное отстаивание рациональности как основного принципа буржуазной экономики. Однако Вебер не до конца разделяет принципы рационалистической традиции. Он признает не онтологическую, а лишь методологическую значимость рационализма; сама тенденция Вебера к разделению методологии и онтологии, с одной стороны, и методологии и мировоззрения, с другой, объясняется именно некоторым отстранением Вебера по отношению к принципу рациональности, поскольку последняя предстает у него как рациональность формальная.

У Вебера было двойственное отношение не только к рациональности, но и к ее антиподу — харизме, и даже к наиболее чуждой ему «традиции». Это обстоятельство всегда парализовало деятельность Вебера как политика; двойственность связывала Вебера всякий раз, когда за-

ходила речь об однозначном решении вопроса в той или иной политической ситуации: всякий сегодня найденный выход представлял перед ним как завтрашний тупик. Те, кто знал политический темперамент Вебера, были удивлены, когда он предпочел учениую карьеру деятельности профессионального политика, но, как справедливо отметил Моммзен, личная трагедия Вебера состояла в том, что, хотя он был рожден деятелем, его активность всегда была парализована рассудком [см.: 23, с. 35].

Наиболее отчетливо двойственность веберовского отношения к любому из идеальных типов — рациональности, харизме, традиции — сказалась в его социологии религии. Веберовские исследования в области социологии религии начались с работы «Протестантская этика и дух капитализма» (1904) и завершились большими историко-социологическими экскурсами, посвященными анализу мировых религий: индуизма, буддизма, конфуцианства, даосизма, иудаизма и др. Здесь можно выделить два этапа, различающиеся не только по предмету, но отчасти и по направленности исследовательского интереса Вебера. На первом этапе, в период работы над «Протестантской этикой», веберовский интерес к религии ограничивается главным образом вопросом о том, какую роль сыграло изменение религиозной этики, обусловленное возникновением и развитием протестантизма, в становлении современного капитализма и шире — в проведении в жизнь принципа рациональности. Предметом его исследования становится поэтому связь между религиозно-этическими принципами и формами экономической деятельности, причем полемический пафос Вебера направлен здесь против марксистского понимания религии как продукта экономических отношений. Однако веберовская полемика, по существу, имела своим объектом не марксистское, а грубо экономическое обоснование религии, поскольку марксизм признавал обратное влияние духовных факторов на экономическую структуру общества.

Намеченная в «Протестантской этике» тема — связь и взаимовлияние религии и экономики — сохраняет свое значение и в дальнейших веберовских исследованиях религии. Как влияют религиозно-этические установки на характер и способ осуществления экономической деятельности и, главное, на формы ее мотивации, как, далее, те или иные типы ведения хозяйства «деформируют»

религиозно-этические принципы — вот одна из главных тем Вебера при исследовании им мировых религий. При этом основным средством анализа у Вебера является сравнение, как того требует его метод идеального типизирования. Основанием сравнения служит прежде всего (хотя, конечно, не исключительно) степень рационализации экономической деятельности, допускаемая той или иной религиозной этикой. Степень рационализации, как показывает Вебер, обратно пропорциональна силе магического элемента, в разной степени присутствующего в каждой религии. Пара противоположностей «рациональное — магическое» является одним из инструментов анализа в «Хозяйственной этике мировых религий»¹.

Однако по мере того, как Вебер от вопроса о становлении и развитии современного капитализма переходил к непосредственному созданию социологии как положительной эмпирической науки об обществе, по мере того, как он осмыслял место и роль религиозного фактора в структуре социального образования, его социология религии получала — наряду с прежней — еще и новую нагрузку: именно с помощью социологии религии Вебер пытался вскрыть содержание категории социального действия: социология религии имеет своим предметом субъективно подразумеваемый смысл. Если в социологии права и государства Вебер анализирует формы «ориентации на другого», то в социологии религии он типологизирует основные виды смыслов, как они выступали в истории. В результате социология религии становится одним из центральных разделов социологии Вебера в целом.

Некоторые современные социологи, например И. Вайс, склонны считать социологию религии «парадигмой» веберовской социологической концепции в целом, что, на наш взгляд, не лишено оснований [см.: 42, с. 103 и сл.].

Как в реальном социальном действии трудно отделить друг от друга его моменты — «субъективно подразумеваемый смысл» и «ориентацию на другого», — так же трудно отделить друг от друга религиозно-этические и государственно-правовые образования, в истории тесно между собой связанные. Но в целях анализа Вебер

¹ Под этим названием с 1916 по 1919 г. Вебер опубликовал серию статей по социологии мировых религий в журнале "Archiv für Sozialwissenschaft und Politik" (1916, Bd. 41; 1916—1917, Bd. 42; 1917—1918, Bd. 44; 1918—1919, Bd. 46).

сознательно расщепляет эти моменты, чтобы затем в ходе исследования уяснить себе «механизм» их связи. Поэтому в «Хозяйственной этике мировых религий» речь идет уже не только о соотношении религии и хозяйства, но и о соотношении религии и форм власти, религии и искусства, науки, философии и т. д.

Однако, несмотря на расширение и углубление темы, методологические средства анализа религиозной этики у Вебера в значительной мере остаются прежними: эталоном для сравнения у него здесь так же, как и в других разделах его социологии, остается целерациональное действие, а его наиболее чистым вариантом является действие экономическое. Поэтому установление типа связи религии именно с хозяйственной этикой остается для Вебера по-прежнему важнейшим средством анализа как самой религии, так и отношения ее к праву, государству, науке, искусству и т. д.

Сравнение производится Вебером не на основании внешне фиксируемых моментов религиозного действия — именно по отношению к религиозным явлениям этот подход мало что дает. Только понимание смысла совершаемых действий, то есть мотивов действующих индивидов, открывает возможность социологического анализа религии. Прежде чем производить сравнение и классификацию типов религиозного поведения, надо увидеть тот предмет, который должен быть сравнен и классифицирован. В социологии религии особенно ясна роль метода понимания. Если конструкция идеального типа сближает Вебера с позитивизмом и номинализмом, то его принцип «понимания», напротив, требует, скорее, созерцания и «сопереживания», что дает основание для сравнения веберовской социологии религии с феноменологией Эдмунда Гуссерля, Макса Шелера и др. [см.: 21, с. 28]. Именно это позволило Питириму Сорокину утверждать, что веберовская социология религии есть, по существу, социология культуры в целом [см.: 32]. Веберовский подход к изучению религии отличается от подхода французской школы — Дюркгейма, Леви-Брюля и др., с одной стороны, и от английской традиции, идущей от Тэйлора и Фрейзера, — с другой. И для французской школы, и для англичан характерно прежде всего исследование генезиса религии, ее ранних форм: не случайно и те, и другие обращаются к религиозным представлениям первобытных обществ и, исходя из них, рас-

сма­три­ва­ют струк­ту­ру ре­ли­ги­оз­но­го соз­на­ния как та­ко­вую. Ан­глий­ские эт­но­графы и ре­ли­ги­оведы, ру­ко­вод­ст­ву­ясь прин­ци­па­ми эво­лю­ци­ониз­ма, не мыс­лят по­нять ре­ли­гию ина­че, как пу­тем ус­та­но­в­ле­ния ее про­ис­хо­ж­де­ния.

Не ставя в качестве центрального вопроса о происхождении религии, Вебер не рассматривает специально и вопрос о ее сущности. Как правильно отметил Эрнст Кассирер, в своей социологии Вебер ставит вопрос не об эмпирическом и даже не о теоретическом происхождении религии, а о ее чистом «составе» [см.: 13, с. 184]. «...Мы должны,— пишет Вебер,— вообще иметь дело не с «сущностью» религии, а с условиями и следствиями определенного рода действий общины (*Gemeinschaftshandeln*), понимание которых также и здесь может быть обретоно, только исходя из субъективных переживаний, представлений, целей отдельного индивида, то есть исходя из «смысла», так как их внешнее протекание в высшей степени многообразно» [39, 1, с. 317]. Требованием исходить из отдельного индивида и его мотивов — переживаний, представлений, целей — Вебер руководствуется и при исследовании религии. Он подчеркивает, что магические и культовые действия всегда имеют посюсторонние цели, а именно: регулирование погоды (вызывание дождя, укрощение бури и т. д.), лечение болезней (в том числе изгнание злых духов из тела больного), предсказывание будущих событий и пр. Поэтому он считает возможным квалифицировать религиозно-культовое действие как «по крайней мере относительно рациональное» [39, 2, с. 317]. Второй аспект социологии Вебера — это сосредоточенность на роли необычных, сверхъестественных способностей индивида, благодаря которым он в состоянии быть магом, шаманом, пророком, основателем новой религии. Эти способности (индивидуальная харизма) представляют собой, по Веберу, огромную социальную силу, но силу иррациональную, которую он противопоставляет рациональным факторам.

Соответственно своим интересам и методу Вебер выбирает и предмет исследования: он изучает главным образом религии развитых обществ, то есть мировые религии, предполагающие сравнительно высокий уровень социальной дифференциации, значительное интеллектуальное развитие, появление личности, наделенной ясным самосознанием. Хотя ритуально-культовый момент

имеет место и в мировых религиях, но в той мере, в какой здесь ослабляется групповое начало и выделяется индивидуальное, возрастает значение догматических и этических элементов по сравнению с обрядовыми и ритуальными. И тут веберовская методология, требующая анализа мотивов действующих индивидов, находит себе соответствующий предмет исследования. На огромном материале высокоразвитых форм религиозной жизни Вебер путем эмпирического наблюдения и сравнения фиксирует, где и при каких социальных условиях, среди каких социальных слоев и профессиональных групп преобладает в религии ритуалистически-культовое начало, где — аскетически-деятельное, где мистико-созерцательное, а где — интеллектуально-догматическое. Так, согласно Веберу, магические элементы наиболее характерны для религии земледельческих народов и — в рамках высокоразвитых культур — для крестьянского сословия; вера в судьбу, рок характерны для религии народов-завоевателей и военного сословия; рационалистический характер носит религия городских сословий, в частности ремесленников, которые меньше, чем земледельцы, зависят от внешних, природных условий и в большей степени — от ритмически правильного, рационально организованного трудового процесса. Однако поскольку мировые религии, как правило, возникают и распространяются не среди одного такого сословия, то в них присутствует в своеобразных сочетаниях целый ряд различных моментов. Вебер дает классификацию религиозно-этических систем в соответствии с тем, какие именно социальные слои были главными носителями этих систем: носитель конфуцианства — организующий мир бюрократ; индуизма — упорядочивающий мир маг; буддизма — странствующий по миру монах-созерцатель; ислама — покоряющий мир воин; христианства — бродячий ремесленник.

Особое внимание Вебера привлекала проблема так называемой «религии париев», то есть групп, стоящих на нижней ступеньке или даже вне социальной иерархии. Если для наиболее привилегированных, аристократических слоев, как правило (но не исключительно), характерна направленность интересов на посясторонний мир, стремление упорядочить (конфуцианство), организовать (индуизм), просветлить, освятить его (элементы этого стремления к «освящению» мира можно найти в католическом и православном вариантах христианства), то в

«религии париев» на первый план выступают эсхатологические мотивы, устремления к «потустороннему». Анализируя «религиозную этику париев» на материале иудаизма, особенно религии пророков, а также различных внутрихристианских течений и сект, Вебер показывает, что носителями «религиозности париев» никогда не были рабы или свободные поденщики, которые, по Веберу, вообще не являются активными в религиозном отношении. Наиболее активными в религиозном отношении среди непривилегированных слоев являются, по Веберу, мелкие ремесленники, обедневшие выходцы из более привилегированных слоев (например, русские разночинцы, тип мирозерцания которых весьма интересовал Вебера). При этом не следует думать, что эсхатологизм и потусторонняя направленность религиозного интереса исключают интеллектуализм: Вебер специально обсуждает эту тему и приходит к выводу, что интеллектуализм париев и «народных интеллектуалов» (например, раввинов) — явление столь же распространенное, как и интеллектуализм высших чиновников (например, китайских мандаринов) или священников (в индуизме, иудаизме) и т. д.

Вебер классифицирует религии также и на основании их различного отношения к миру. Так, для конфуцианства характерно приятие мира; напротив, отрицание и неприятие мира характерны для буддизма. Индия, по Веберу, является колыбелью религиозно-этических учений, теоретически и практически отрицающих мир [см.: 27, с. 536]. Некоторые религии принимают мир на условиях его улучшения и исправления: таковы ислам, христианство, зороастризм. От того, принимается ли мир и в какой мере, зависит отношение религиозной этики к сфере политики, вообще к власти и насилию. Религия, отвергающая мир, как правило, аполитична, она исключает насилие; здесь наиболее последователен буддизм, хотя идеи ненасилия характерны также и для христианства. Там, где мир полностью принимается, религиозные воззрения, замечает Вебер, легко согласуются со сферой политики; магические религии вообще не вступают в противоречие с политикой.

Мировые религии носят, как правило, сотериологический характер. Проблема спасения — одна из центральных в религиозной этике. Вебер анализирует религиозно-этические установки в зависимости от того, какие пути спасения они предлагают. Возможны прежде всего два

варианта: спасение через собственные действия, как, например, в буддизме, и спасение с помощью посредника — спасителя (иудаизм, ислам, христианство). В первом случае методами спасения являются либо ритуальные действия и церемонии, либо действия социальные (любовь к ближнему, благотворительность, забота о близких — в конфуцианстве), либо, наконец, самоусовершенствование. Во втором случае (спасение через спасителя) также несколько вариантов спасения: во-первых, через институционализацию (принадлежность к церкви как условие спасения в католицизме); во-вторых, через веру (иудаизм, лютеранство); в-третьих, через милость предопределения (ислам, кальвинизм).

Наконец, Вебер различает пути спасения, зависящие уже не столько от выполнения заповедей и от ритуальных действий верующих, сколько от их внутренней установки. Здесь он тоже обнаруживает два разных типа: спасение через активное этическое действие и через мистическое созерцание. В первом случае верующий осознает себя как орудие божественной воли; необходимым условием этического характера его деятельности является аскеза. Тут в свою очередь возможны два случая: или целью является бегство от мира — и тогда аскетизм есть средство освобождения от всех уз, связывающих человека с миром; или же целью является преобразование мира (кальвинизм) — и здесь аскеза служит целям внутримировой экономической, научной и другой деятельности.

Второй — созерцательный — путь имеет целью достижение состояния мистического просветления, покоя в божественном. Средством его достижения служит та же аскеза; как и в случае активной деятельности, аскеза здесь тоже носит рациональный характер. Рационально-аскетическое поведение направлено, однако, на отрешение от посюстороннего мира и погружение в созерцание бесконечного.

Как видим, метод сравнения и классификации, к которому постоянно прибегает Вебер, требует постоянного различения, противопоставления феноменов религиозного сознания. Основанием для различения у Вебера являются опять-таки идеальные типы, которые выступают как рациональное начало, начало харизматическое и, наконец, традиционное.

За этими идеальными типами стоят последние ценности самого Вебера: 1) этика братской любви («доб-

ро»); 2) освобожденный от ценностей и ставший чисто функциональным «разум», то есть формальная рациональность; 3) стихийно-экстатическое начало, харизма, основа магических религий (иррациональная сила, стихийная мощь, красота, на стороне которой самая иррациональная жизненная сила — полая любовь).

Нет сомнения, что эти три «начала» — идеальные типы, что в эмпирической реальности они в чистом виде, как правило, не выступают; однако нет сомнения в том, что все они представляют собой основные ценности, которые в мировоззрении самого Вебера так же тяготеют друг к другу и друг другу противостоят, как и сконструированные в соответствии с ними идеальные типы. «Мы знаем сегодня не только то, что нечто может быть прекрасно, хотя оно не является добрым, но и то, что оно прекрасно именно в том, в чем оно не добро; это нам известно со времен Ницше, а еще ранее вы найдете его в «Цветах зла», как Бодлер назвал томик своих стихов. И уж ходячей мудростью является то, что нечто может быть истинно, хотя оно не прекрасно и поскольку оно не прекрасно, не священо и не добро» [37, с. 583]. Политизм, «вечная борьба богов» — мировоззренческая основа мышления Вебера; в социологии религии она проступила с особенной ясностью, поскольку сам Вебер рассматривает религию как последнюю основу ценностей. Примирение враждующих ценностей, по Веберу, невозможно: никакое научное мышление, никакая философская медитация не в состоянии найти достаточное основание для предпочтения одной группы ценностей другой. «Как мыслят себе возможность «научного» выбора между ценностью французской и немецкой культур, этого я не знаю. Тут тоже спор различных богов и спор вечный... А над этими богами и их борьбой господствует судьба, но отнюдь не "наука"». «Какой человек отважится «научно опровергнуть» этику Нагорной проповеди, например заповедь «непротивления злу» или притчу о человеке, подставляющем и левую и правую щеку для удара? И тем не менее ясно, что здесь, если взглянуть на это с мирской точки зрения, проповедуется этика, требующая отказа от чувства собственного достоинства. Нужно выбирать между религиозным достоинством, которое дает эта этика, и мужским достоинством, этика которого проповедует нечто совсем иное: «Противься злу, иначе ты будешь нести свою долю ответственности, если он победит».

В зависимости от конечной установки индивида одна из этих этических позиций исходит от дьявола, другая — от Бога, и индивид должен решить, кто для него Бог и кто дьявол» [с. 726 наст. изд.] .

Этот «политеизм» на уровне «последних ценностей» обнаруживает в Вебере мыслителя, по своим мировоззренческим установкам близкого к традиции Гоббса, Макиавелли, Ницше. Именно от них унаследовал Вебер требование сурового и мужественного стремления к познанию истины, какова бы она ни была; именно к этой традиции восходит также глубокое убеждение Вебера, что истина скорее страшна и жестока, чем утешительна; своеобразный «вопрекизм», «любовь к судьбе», как бы ни была жестока последняя, тоже унаследован Вебером от Ницше. Само понятие «рациональности», разума оказывается у Вебера как бы оскотенным: он устраняет из него как раз тот нравственно-этический аспект, который составлял ядро разума в классической философии — от Платона и Аристотеля до Канта. В результате у Вебера, как и в философии жизни, разум низводится до технической, калькулирующей способности и в качестве таковой противостоит как добру, так и красоте.

Двойственность теоретической позиции Вебера совпадает с двойственностью и непоследовательностью социально-политической позиции немецкого буржуазного национал-либерализма, выразителем интересов которого Вебер себя сам считал¹.

Этой социально-политической позицией Вебера объясняется и его двойственное отношение к К. Марксу. С одной стороны, Вебер признает в нем выдающегося ученого, положившего начало изучению капитализма и увидевшего в капитализме могучий фактор прогрессивного развития по сравнению с феодальным типом экономики. Но, с другой стороны, Вебер считает утопическими выводы, сделанные К. Марксом из анализа капитализма; он не приемлет тот путь революционного преобразования капитализма, который был предложен К. Марксом.

В начале XX в., когда влияние марксистских идей в Германии и вообще во всей Европе все более усиливалось, Вебер выступает с критикой марксистского понимания общества и истории. При этом он, как и многие дру-

¹ «Я член буржуазного класса, чувствую себя таковым и воспитан в его воззрениях и идеалах», — заявил он в 1885 г. [38, с. 26].

гие критики, неправильно истолковывает учение К. Маркса, отождествляя марксизм с экономическим материализмом. В этом отношении наиболее показательна работа Вебера «Протестантская этика и дух капитализма», где, как писал сам Вебер, он хотел показать несостоятельность марксистского принципа, согласно которому экономические отношения в обществе определяют формы общественного сознания. Вебер провел скрупулезное исследование, стремясь доказать, что именно религиозные убеждения, религиозная этика были основными стимулами развития капиталистической экономики. Однако необходимо отметить, что марксистская теория не отрицает возможности обратного влияния форм сознания на экономику, что отмечал Ф. Энгельс в письмах 90-х годов; упрощенное истолкование марксистского подхода к истории только облегчило Веберу его критику марксизма.

Влияние К. Маркса сказалось и в формировании одного из важнейших понятий социологии Вебера — понятия рациональности, что мы уже отмечали. Но и тут Вебер ведет полемику с марксизмом, стремясь показать, что формальная рациональность как принцип современной буржуазной экономики не есть результат капиталистического производства, а возникает из констелляции в определенный исторический момент целого ряда разнородных факторов; по Веберу, формальная рациональность — это судьба Европы (а теперь и всего человечества), которой невозможно избежать. Марксово учение о преодолении капитализма и о возможности создания нового типа общества — общества социалистического — Вебер считает утопией; он не склонен идеализировать буржуазный мир, но не видит ему никакой альтернативы. Вебер укореняет формальную рациональность не только в экономике, но и в науке, праве, религиозной этике, с тем чтобы доказать, что экономическая перестройка общества не может привести к желаемому результату.

Методологические принципы Вебера тоже формировались в полемике с марксизмом. Так, его требование свободы от ценностей явно направлено против принципа партийности в общественных науках. Вебер жестко разделял научное познание, как объективное, не зависящее от мировоззренческих установок ученого, и политическую деятельность, пусть даже того же самого ученого, в качестве двух разных сфер, каждая из которых должна быть независимой от другой. Как мы уже пока-

зали, такое жесткое разделение не смог осуществить даже сам Вебер. Конструкция идеальных типов, по замыслу Вебера, должна была служить средством «независимого от ценностей» исследования. Метод идеального типизирования разрабатывался Вебером в прямой полемике с исторической школой и в косвенной — с марксизмом. И в самом деле, К. Маркс в своих работах стремился понять общество как некоторую целостность, пользуясь при этом методом восхождения от абстрактного к конкретному, с помощью которого можно воспроизвести целостность в понятии. Всю жизнь воюя против тех социологов и историков, которые оперировали целостными структурами, Вебер, несомненно, воевал и с К. Марксом. Создание теории социального действия, которая должна исходить из индивида и субъективной осмысленности его поведения, было результатом полемики не только с органицистами, Лебоном, Дюркгеймом, но и с марксизмом, которому Вебер неосновательно приписывал недооценку роли сознания человека, личностной мотивации в динамике общественно-исторического процесса.

Влияние Вебера на буржуазную социологию огромно, но неоднозначно. Парсонс, много сделавший для популяризации Вебера в США, синтезировал его идеи с идеями Парето и Дюркгейма в рамках единой теории социального действия; теоретические категории Вебера были при этом вырваны из исторического контекста и превратились в понятия с вневременным содержанием. В то же время Вебер использовался как знамя анти-натуралистической ориентации в социологии. Кризис структурного функционализма в 60-х годах нашего столетия усилил интерес к антипозитивистским идеям и историзму Вебера, но одновременно вызвал острую критику его методологического объективизма, принципа «свободы от ценностей» слева (Гоулднер и др.). В социологии ФРГ отношение к Веберу — точнее, его интерпретация — в тот же период стало одним из водоразделов между позитивистско-сциентистской и левомарксистской ориентациями (в частности, Франкфуртской школой); этот конфликт, охвативший самый широкий круг вопросов, особенно ярко проявился на съезде социологов ФРГ в 1964 г., посвященном столетию со дня рождения Вебера [см.: 20].

В докладе Г. Маркузе, как ранее в «Диалектике Просвещения» М. Хоркхаймера и Т. Адорно (1947), в

сущности, снималась двойственность, с какой Вебер относился к принципу рациональности, и позиция Вебера в этом пункте трактовалась как однозначно негативная [см. об этом подробнее: 15, с. 208 и сл.]: Вебер тем самым превращался в неомарксиста, каким он никогда не был.

Ситуация изменилась с середины 70-х годов: сегодня социология ФРГ переживает своего рода «веберовский ренессанс», ориентированный диаметрально противоположным образом, чем интерес к Веберу в леворадикальной социологии 60-х годов. Новая тенденция нашла свое выражение в работах К. Зейфарта, М. Шпронделя, Г. Шмидта, отчасти В. Шлюхтера и др. [см.: 29; 30; 31]. Представители этой тенденции, с одной стороны, выявляют этические корни принципа рациональности, а, с другой, предлагают конкретно-социологическую расшифровку данного принципа с целью показать, какие социальные слои являются носителями принципа рациональности на протяжении истории нового времени. В полемике с названными авторами идеи Франкфуртской школы — с известными, впрочем, оговорками, — продолжает отстаивать Ю. Хабермас [см.: 15, с. 240 и сл.].

Более подробно о «веберовском ренессансе» на Западе в настоящее время будет сказано в «Послесловии» к данному сборнику.

Научные комментарии ко всему тексту, включая толкования некоторых малоизвестных терминов и фамилий авторов, встречающихся у Вебера, помещены в конце книги.

П. П. Гайденко

ЛИТЕРАТУРА

1. Маркс К., Энгельс Ф. Соч., 2-е изд., т. 13; 46, ч. I.
2. Бельцер Л. В. Социология религии М. Вебера. Критический очерк (автореферат кандидатской диссертации). М., 1975.
3. Вебер М. История хозяйства. Пг., 1923.
4. Здравомыслов А. Г. Макс Вебер и его «преодоление» марксизма. — «Социологические исследования», 1976, № 4.
5. Новейшие тенденции в современной буржуазной социологии. — «Социологические исследования», 1984, № 4.
6. Селигмен Б. Основные течения современной экономической мысли. М., 1968.
7. Социология и современность. М., 1977, т. 2.
8. Ясперс К. Куда движется ФРГ? М., 1969.
9. Baumgarten E. Max Weber: Werk und Person. Tübingen, 1964.

10. Bendix R. Max Weber. An Intellectual Portrait. N. Y., 1962.
11. Bendix R., Roth G. Scholarship and Partisanship: Essays on Max Weber. Berkeley etc., 1971.
12. Bessner W. Die Begriffsjurisprudenz, der Rechtspositivismus und die Transzendentalphilosophie I. Kants als Grundlagen der Soziologie und der politischen Ethik Max Webers. Leiden, 1968.
13. Cassirer E. Philosophie der symbolischen Formen. Berlin, 1927, Bd 2.
14. Freyer H. Soziologie als Wirklichkeitswissenschaft. Leipzig — Berlin, 1930.
15. Habermas J. Theorie des kommunikativen Handelns. Bd. 1. Frankfurt a. M., 1981.
16. Jaspers K. Max Weber. Politiker, Forscher, Philosoph. Bremen, 1946.
17. Kon I. S. Der Positivismus in der Soziologie. Berlin, 1968.
18. Löwith K. Max Weber und seine Nachfolger. — In: Mass und Welt. 1939, Jg. 3.
19. Löwith K. Max Weber und Karl Marx. — In: Gesammelte Abhandlungen. Stuttgart, 1960.
20. Max Weber und Soziologie heute. Hrsg. O. Stammer. Tübingen, 1965.
21. Merleau-Ponty M. Les aventures de la dialectique. Paris, 1955.
22. Mitzman A. The Iron Cage. An Historical Interpretation of Max Weber. N. Y., 1970.
23. Mommsen W. J. Max Weber und die deutsche Politik. 1890—1920. Tübingen, 1959.
24. Mühlmann W. E. Max Weber und die rationale Soziologie. Tübingen, 1966.
25. Münch R. Theorie des Handelns. Zur Rekonstruktion der Beiträge von T. Parsons, E. Durkheim und M. Weber. Frankfurt, 1982.
26. Parsons T. The Structure of Social Action. N. Y., 1961.
27. Parsons T. The Social System. N. Y., 1966.
28. Scheler M. Wissensformen und die Gesellschaft. Bern, 1960.
29. Schluchter W. Die Paradoxie der Rationalisierung. Zum Verhältnis von "Ethik" und "Welt" bei Max Weber. — "Zeitschrift für Soziologie", 1976, № 5.
30. Schmidt G. Max Webers Beitrag zur empirischen Industrieforschung. — "Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie", 1980, № 1.
31. Seyfarth C. Gesellschaftliche Rationalisierung und die Entwicklung der Intellektuellenschichten. Zur Weiterführung eines zentralen Themas Max Webers.— In: Max Weber und die Rationalisierung des sozialen Handelns. Hrsg. von W. M. Sprandel und C. Seyfarth. Stuttgart, 1981.
32. Sorokin P. Contemporary Sociological Theories. N. Y., 1928.
33. Walter A. Max Weber als Soziologe. — In: Jahrbuch für Soziologie. Karlsruhe, 1926, Bd. 2.
34. Weber M. Die Verhältnisse der Landarbeiter im ostelbischen Deutschland.— In: Schriften des Vereins für Sozialpolitik. Leipzig, 1892, Bd. 55.
35. Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Soziologie und Sozialpolitik. Tübingen, 1924.
36. Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Tübingen, 1951, Bd. 1.
37. Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1951.

38. Weber M. Gesammelte politische Schriften. Tübingen, 1951.
39. Weber M. Wirtschaft und Gesellschaft. Köln → Berlin, 1964, Hlbb. 1,2.
40. Weber M. Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. München — Hamburg, 1965 (см. с. 61—272 наст. изд.).
41. Weber M. Staatssoziologie. Hrsg. von J. Winckelmann. Berlin, 1966.
42. Weiss J. Max Webers Grundlegung der Soziologie. München, 1975.
43. Weiss J. Rationalität als Kommunikabilität. Überlegungen zur Rolle von Rationalitätsunterstellungen in der Soziologie.— In: Max Weber und die Rationalisierung des sozialen Handelns. Hrsg. von W. M. Sprondel und C. Seyfarth. Stuttgart, 1981.
44. Winckelmann J. Legitimität und Legalität in Max Webers Herrschafts-Soziologie. Tübingen, 1952.

Часть первая*

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ**

Современный человек, дитя европейской культуры, неизбежно и с полным основанием рассматривает универсально-исторические проблемы с вполне определенной точки зрения. Его интересует прежде всего следующий вопрос: какое сцепление обстоятельств привело к тому, что именно на Западе, и только здесь, возникли такие явления культуры, которые развивались — по крайней мере как мы склонны предполагать — в направлении, получившем *универсальное* значение.

Только на Западе существует *наука* на той стадии развития, «значимость» которой мы признаем в настоящее время. Эмпирические знания, размышления о проблемах жизни и мироздания, философская, а также глубокая теологическая мудрость жизни, познание и наблюдения поразительной тонкости — все это существовало и в других странах, прежде всего в Индии, Китае, Вавилоне и Египте (хотя полное развитие систематической теологии связано с христианством, находившимся под влиянием эллинизма, подступы к ней обнаруживаются в исламе и в ряде индийских сект). Однако ни вавилонская, ни какая-либо иная культура не знали математического обоснования астрономии, его дали лишь эллины (что де-

* Часть первая настоящего сборника включает первый ("Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus") и второй ("Die protestantischen Sekten und der Geist des Kapitalismus"), а также часть третьего ("Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablenkung") раздела издания: Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I. Tübingen, 1920, S. 1—236, 536—573. — *Прим. ред.*

** Предварительные замечания автора относятся ко всему тому изданию: Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I. — *Прим. ред.*

ляет, в частности, развитие вавилонской астрономии еще более поразительным). В индийской геометрии отсутствовало рациональное «доказательство» — оно также является продуктом эллинского духа, как, впрочем, и механика, и физика. Естественным наукам Индии, чрезвычайно развитым с точки зрения эмпирического знания, не известны ни рациональный эксперимент (начатки его относятся к античности, а полное развитие — к эпохе Возрождения), ни современные лаборатории, поэтому в высокоразвитой по своим эмпирическим наблюдениям и техническим методам медицине Индии отсутствует биологическая, и прежде всего биохимическая, основа. Ни одна культура, кроме западной, не знает рациональной химии. Высокоразвитая китайская историография лишена прагматизма, укоренившегося на Западе со времен Фукидида. У Макиавелли есть предшественники в Индии. Однако ни в одном учении о государстве, возникшем в странах Азии, нет ни систематики, подобной Аристотелевой, ни рациональных понятий вообще. Несмотря на все то, что сделано в области права в Индии (школа Мимансы), несмотря на ряд обширных кодификаций, созданных преимущественно в Передней Азии, и на появившиеся в Индии и других странах сборники обычного права, здесь нет того, что позволило бы говорить о рациональной теории права, нет строго юридического схем и форм юридического мышления, присущих римскому и сложившемуся на его основе западному праву. Феномен, подобный каноническому праву, — также порождение Запада.

Аналогично обстоит дело и в области искусства. Музыкальный слух у других народов был, пожалуй, тоньше, чем у современных народов Запада, и, уж во всяком случае, не менее тонким. Полифония различных типов была широко распространена во всем мире, сочетание ряда инструментов, ведение мелодической линии мы находим повсюду. Все наши рационально вычисленные интервалы известны были и за пределами Запада. Однако рациональная гармоническая музыка — как контрапункт, так и аккордово-гармоническая фактура, — оформление звукового материала на основе трех главных трезвучий и гармонической терции, наш хроматизм и энгармонизм, которые со времен Возрождения получили (вместо прежнего толкования в пространственных представлениях) свое гармоническое рациональное обоснование, наш оркестр с его струнным квартетом в качестве главного

стержня и с организацией группы духовых инструментов, генерал-бас, наше нотное письмо, введение которого и сделало, собственно говоря, возможным композицию и заучивание современных музыкальных произведений, то есть вообще их существование во времени, сонаты, симфонии, оперы (хотя программная музыка, тембр, альтерация звука и хроматизм как выразительные средства музыки были известны многим народам) и необходимые для их исполнения инструменты: орган, фортепиано, скрипка — все это существовало только на Западе.

Стрельчатая арка как декоративный элемент была известна многим народам Азии и античного мира; неизвестен был, вероятно, на Востоке и стрельчатый крестовый свод. Однако рациональное использование готического свода как средства распределения тяжести и перекрытия любых пространственных форм — прежде всего в качестве конструктивного принципа монументальных строений, — как основы *стиля*, включающего в себя в виде декоративного элемента скульптуру и живопись и созданного в средние века, не встречается нигде, кроме Запада. Не известны вне Запада и решение проблемы купола (хотя технические основы его заимствованы у народов Востока), и тот вид «классической» рационализации искусства в целом — в живописи посредством рационального использования линейной и воздушной перспективы, — который был создан у нас Возрождением. Книгопечатание существовало в Китае. Однако печатная литература, то есть литература, рассчитанная *только* на печать, возможная только с момента появления печатного станка, прежде всего *пресса*, периодика, возникла на Западе. Всевозможные высшие учебные заведения, в том числе и такие, которые формально напоминают наши университеты и академии, существовали у разных народов (Китай, страны ислама). Но лишь Западу известна рациональная и систематическая, то есть *профессиональная, научная деятельность, специалисты-ученые* в том специфическом современном смысле, который предполагает их господствующее в данной культуре положение, прежде всего в качестве специалистов-чиновников — опоры современного западного государства и современной западной экономики. В других культурах обнаруживаются лишь начатки этого явления, но нигде не обрело оно столь конститутивное для социального

устройства значения, как на Западе. Конечно, «чиновник», даже специализировавшийся в определенной области, издавна известен различным культурам. Однако полной зависимости всей жизни, всех ее политических, технических и экономических предпосылок от *организации* профессионально подготовленных чиновников, подчинения всего человеческого существования технически, коммерчески и прежде всего *юридически* образованным государственным чиновникам, которые являются носителями основных повседневных функций социальной жизни, не было ни в одной стране, кроме современного Запада. Организация политических и социальных групп в *сословия* была широко распространена. Однако уже *сословное государство* — *rex et regnum** в западном понимании — известно только Западу. И наконец, парламенты с их периодически избираемыми «народными представителями», с их демагогией и господством партийных лидеров в качестве ответственных перед парламентом «министров» возникли на Западе, хотя «партии» как организации, направленные на захват политической власти и общественно-политического влияния, безусловно, были известны во всем мире. Вообще «государство» как политический *институт* с рационально разработанной «конституцией», рационально разработанным правом и ориентированным на рационально сформулированные правила, на «законы», управлением чиновников-специалистов в данной существенной комбинации решающих признаков известны только Западу, хотя начатки всего этого были и в других культурах.

Так же обстоит дело с самым могучим фактором нашей современной жизни — с *капитализмом*.

«Стремление к предпринимательству», «стремление к наживе», к денежной выгоде, к наибольшей денежной выгоде само по себе ничего общего не имеет с капитализмом. Это стремление наблюдалось и наблюдается у официантов, врачей, кучеров, художников, кокотов, чиновников-взяточников, солдат, разбойников, крестоносцев, посетителей игорных домов и нищих — можно с полным правом сказать, что оно свойственно *all sorts and conditions of men*** всех эпох и стран мира, повсюду, где для этого существовала или существует какая-либо объектив-

* Король и королевство (лат.).

** Людям всех типов и сословий (англ.).

ная возможность. Подобные наивные представления о сущности капитализма принадлежат к тем истинам, от которых раз и навсегда следовало бы отказаться еще на заре изучения истории культуры. Безудержная алчность в делах наживы ни в коей мере не тождественна капитализму и еще менее того его «духу». Капитализм *может* быть идентичным *обузданию* этого иррационального стремления, во всяком случае, его рациональному регламентированию. Капитализм безусловно тождествен стремлению к наживе в рамках непрерывно действующего рационального капиталистического предприятия, к непрерывно *возрождающейся* прибыли, к *рентабельности*. И таковым он должен быть. Ибо в рамках капиталистической системы хозяйств предприятие, не ориентированное на рентабельность, неминуемо осуждено на гибель. Попытаемся дать рассматриваемому явлению более точное *определение*, чем это обычно делается. «Капиталистическим» мы здесь будем называть такое ведение хозяйства, которое основано на ожидании прибыли посредством использования возможностей *обмена*, то есть *мирного* (формально) приобретательства. Основанное на наснии (как формально, так и по существу), приобретательство следует своим особым законам, и нецелесообразно (хотя это и нельзя воспретить) подводить его под одну категорию с той деятельностью, которая в конечном итоге ориентирована на возможность получения прибыли посредством обмена¹. Там, где существует рациональное стремление к капиталистической прибыли, там соответствующая деятельность ориентирована на *учет* капитала (*Kapitalrechnung*). Это значит, что она направлена на планомерное использование материальных средств или личных усилий для получения прибыли таким образом, чтобы исчисленный в балансе конечный доход предприятия, выраженный материальными благами в их денежной ценности (или, если речь идет о постоянно действующем предприятии, периодически исчисляемая в *балансе* стоимость материальных благ в денежной ценности), *превышал* «капитал», то есть стоимость использованных в предприятии материальных средств (в постоянно действующем предприятии превышал бы их *при каждом* составлении баланса). При этом не имеет значения, идет ли речь о товарах *in natura*, переданных в форме комменды купцу, отправляющемуся в путешествие, — доход в этом случае может быть выражен только в това-

рах *in natura*, полученных в результате торговых сделок, — или о промышленном предприятии, чьи компоненты в виде строений, машин, капитала, сырья, полуфабрикатов и готовых продуктов являются как бы воплощением требований, ответом на которые должны быть определенные обязательства. Решающим для всех этих типов приобретательства является *учет* капитала в денежной форме, будь то в виде современной бухгалтерской отчетности, будь то в форме самого примитивного и поверхностного подсчета. Такого рода исчисления совершаются на начальной стадии при составлении баланса, предшествуют каждому мероприятию в виде калькуляции, служат средством контроля и проверки целесообразности отдельных действий и помогают установить размер «прибыли» при завершении мероприятия. При заключении торговой сделки типа комменды первоначальный учет сводится к установлению стоимости переданных товаров, которая *должна* быть признана всеми ее участниками (это, разумеется, не относится к тем случаям, когда доля участников комменды выражена в денежной форме). Завершающая стадия — оценка наличных товаров, на основании которой устанавливается доля прибыли или убытка отдельных участников комменды. Калькуляция же при рациональном ведении дел лежит в основе каждого действия торговца, получившего комманду. Отсутствие точного расчета и оценки (обычно они производятся приблизительно в соответствии с традицией и привычкой) наблюдается и по сей день в тех случаях, когда нет прямой необходимости производить точный расчет. Однако это характеризует лишь степень *рациональности* капиталистического предприятия.

Для определения понятия важно лишь то, что хозяйственная деятельность *действительно* ориентирована на сопоставление дохода и издержек в денежном выражении, как бы примитивно это ни совершалось. В этом смысле «капитализм» и «капиталистические» предприятия с достаточно рациональным учетом движения капитала существовали во *всех* культурных странах земного шара — насколько мы можем судить по сохранившимся источникам их хозяйственной жизни: в Китае, Индии, Вавилоне, Египте, в средиземноморских государствах древности, средних веков и нового времени. Существовали не только отдельные изолированные предприятия, но и целые хозяйства, полностью ориентированные на бес-

прерывное возникновение новых капиталистических предприятий, и постоянные «промыслы», хотя именно торговля долгое время не носила характер нашего постоянно действующего предприятия, а была, по существу, только серией торговых сделок; лишь постепенно в отдельных отраслях установилась та внутренняя связь, которая стала характеризовать именно деятельность *крупных* торговцев. Очевидно, что капиталистические предприятия и капиталистические предприниматели, занятые не только временно, но и постоянно на данном предприятии, существуют издавна и имели повсеместно весьма широкое распространение.

Однако возникший на Западе капитализм приобрел новое значение, и, что особенно важно, появились такие его типы, формы и направления, которых ранее нигде не было. Во всем мире существовали торговцы, крупные и розничные, занятые местной торговлей и торговлей иноземной, производились ссудные операции всех видов, были банки с самыми различными функциями, по существу напоминающими западные банки XVI в., морская ссуда, комменда и подобные им сделки и ассоциации были широко распространены и в виде постоянно действующих предприятий. Повсюду, где государственные учреждения нуждались в *денежных* средствах, появлялся займодавец — так было в Вавилоне, Элладе, Индии, Китае и Риме. Он финансировал войны и морской разбой, всевозможные поставки и строительство при освоении заморских стран, выступал в качестве колонизатора, плантатора, использующего труд рабов или рабочих (подвергавшихся прямой или скрытой эксплуатации), получал на откуп домены, должности и в первую очередь налоги, финансировал вождей партий, чтобы они могли быть избраны, и кондотьеров — чтобы они могли вести гражданские войны. И наконец, займодавец выступал в качестве «спекулянта» во всевозможных денежных операциях. Представители такого рода предпринимательства — капиталистические *авантюристы* — существовали во всем мире. Их шансы на успех (вне торговых, кредитных и банковских операций) либо носили обычно чисто иррационально-спекулятивный характер, либо были ориентированы на насилие, прежде всего на добычу; эта добыча могла извлекаться непосредственно в ходе военных действий или посредством длительной фискальной эксплуатации государственных подданных.

Капитализм грюндеров, крупных спекулянтов, колонизаторов и финансистов часто сохраняет ряд подобных черт и в современной действительности Запада даже в мирное время; особенно же близок к нему капитализм, ориентированный на *войну*. Отдельные — лишь отдельные — черты крупной международной торговли в наши дни, как, впрочем, и в прошлом, также родственны авантюристическому капитализму. Однако наряду с этим типом капитализма Западу *нового времени* известен и другой, нигде более не существовавший, — рациональная капиталистическая организация *свободного* (формально) *труда*. В других странах существовали лишь отдельные предпосылки подобной организации. Так, организация *несвободного* труда достигла известной рационализации на плантациях, в очень ограниченной степени — в античных эргастериях и, пожалуй, в еще меньшей — в феодальных поместьях и мастерских феодалов или на заре нового времени в домашнем ремесле, где работали крепостные и зависимые от феодалов люди. Что касается свободного труда, то за пределами Запада мы лишь в отдельных случаях располагаем данными о наличии «домашней промышленности», повсеместно же применение труда наемных работников не только не привело к созданию мануфактур, но даже не создало рациональной организации для обучения ремеслу наподобие средневековых цехов Запада. Исключения составляют очень немногочисленные и совершенно специфические, во всяком случае, в корне отличные от современных предприятия, прежде всего в рамках государственных монополий. Однако ориентированная на *товарный рынок*, а не на политическую борьбу или иррациональную спекуляцию рациональная организация предприятия — не единственная особенность западного капитализма. Современная рациональная организация капиталистического предприятия немислима без двух важных компонентов: без господствующего в современной экономике *отделения предприятия от домашнего хозяйства* и без тесно связанной с этим рациональной *бухгалтерской отчетности*. Отделение места производства и продажи товаров от местожительства производителей встречается и в других странах и в другие эпохи (примером может служить как восточный базар, так и античные эргастерии). Капиталистические ассоциации, осуществляющие калькуляцию в рамках отдельного предприятия, мы также нахо-

дим в ряде стран Востока и античного мира. Однако по сравнению с современной автономией промышленных предприятий это не более чем начатки. Прежде всего потому, что в них полностью отсутствуют (или лишь намечаются) *внутренние* средства этой автономии: рациональная *бухгалтерская отчетность* и *юридически* оформленное разделение капитала предприятия и личного имущества предпринимателя². Тенденция развития повсюду вела здесь к тому, чтобы в рамках крупного землевладения, в *домохозяйстве* («ойкосе») правителей и феодалов возникали ремесленные предприятия, и тенденция эта, как показал уже Родбертус, носит совершенно иной, даже прямо противоположный характер, несмотря на некоторое поверхностное сходство с описываемой нами.

Однако свое нынешнее значение все особенности западного капитализма в конечном итоге обрели лишь благодаря капиталистической организации труда. С этим связана и так называемая «коммерциализация», то есть появление ценных бумаг и биржи, рационализировавшей спекуляцию. Ибо без рациональной капиталистической организации труда все особенности капитализма, в том числе тенденция к коммерциализации, и в отдаленной степени не получили бы того значения, которое они обрели впоследствии (если они вообще были бы возможны). Прежде всего они не оказали бы такого влияния на социальную структуру общества и все связанные с ней специфические проблемы современного Запада. Точная калькуляция — основа всех последующих операций — возможна лишь при использовании *свободного* труда. Поскольку за пределами Запада не было рациональной организации труда, постольку (и потому) остальные страны мира не знали и рационального *социализма*. Безусловно, что так же, как всему миру известны были городское хозяйство, продовольственная политика городов, меркантилизм, социальная политика правителей, рационализация, регулирование хозяйства, протекционизм и теории *laissez-faire* (в Китае), известны были и коммунистические, и социалистические хозяйства самых различных видов: коммунизм, обусловленный семейными, религиозными или военными причинами; государственно-социалистические (в Египте), монополистически-картельные и потребительские организации всевозможных типов. Однако так же, как понятия «бюргер» не существовало нигде, кроме Запада, а понятия «буржуазия» нигде,

кроме современного Запада, — несмотря на то что повсюду существовали когда-то привилегии городского рынка, цехи, гильдии и прочие юридически оформленные различия города и деревни — нигде, кроме Запада, не было и не могло быть «пролетариата» как *класса*, поскольку не было рациональной организации *свободного труда* в форме *предприятия*. Издавна в самых различных формах существовала «классовая борьба» между кредиторами и должниками, землевладельцами и обезземеленными крестьянами, зависимыми людьми или арендаторами, представителями торговых слоев и потребителями или землевладельцами. Однако даже та борьба, которая велась в средние века на Западе между скупщиками и ремесленниками, в других странах существовала лишь в зачаточном состоянии. За пределами Запада полностью отсутствует характерная для современного мира противоположность между крупными промышленниками и свободными наемными рабочими. Поэтому нигде, кроме Запада, не могла сложиться та проблематика, которая свойственна современному социализму.

Следовательно, для нас в чисто экономическом аспекте главной проблемой всемирной истории культуры является не капиталистическая деятельность как таковая, в разных странах и в различные периоды меняющая только свою форму; капитализм по своему типу может выступать как авантюристический, торговый, ориентированный на войну, политику, управление и связанные с ними возможности наживы. Нас интересует возникновение *буржуазного промышленного капитализма* с его рациональной организацией *свободного труда*, а в культурно-историческом аспекте — возникновение западной *буржуазии* во всем ее своеобразии, явление, которое, правда, находится в тесной связи с возникновением капиталистической организации труда, но не может считаться полностью идентичным ему. «Буржуазия» в сословном смысле существовала и до возникновения специфически западного капитализма. Правда, *только* на Западе. Совершенно очевидно, что специфический современный капитализм в значительной степени связан с развитием *техники* и созданными ею новыми возможностями. В настоящее время его рациональность в большой мере обусловлена *исчисляемостью* решающих технических факторов, которые образуют основу точной калькуляции, а это, в сущности, означает, что такая рациональность зиждется

на своеобразии западной науки, прежде всего естественных наук с их рациональным математическим обоснованием и точными экспериментальными методами. Развитие этих наук и основанной на них техники в свою очередь стимулировалось и стимулируется поныне теми преимуществами, которые предоставляются в ходе практического применения в капиталистической экономике результатов естественнонаучного исследования. Правда, возникновение западноевропейской науки обусловлено не этими явлениями. Уже в Индии был известен позиционный принцип, индийцы знали и алгебру, они же изобрели десятичную позиционную систему счисления, которая была *использована* развивающимся капитализмом Запада, тогда как в Индии она не привела к внедрению методов современной калькуляции и составления баланса. Развитие математики и механики также не было обусловлено капиталистическими интересами. Однако *техническое* применение научного знания, которое стало решающим фактором в преобразовании жизненного уклада народных масс, возникло благодаря тому, что определенные начинания получали на Западе экономическое поощрение. Это было тесно связано со своеобразием *социального* устройства западного общества. неизбежно возникает вопрос: с *какими* же компонентами отмеченного своеобразия было связано это поощрение? Ибо все они не могут быть одинаково значимыми. К безусловно важным компонентам следует отнести рациональную структуру *права* и управления. Ибо современный рациональный промышленный капитализм в такой же степени, как в исчисляемых технических средствах производства, нуждается в рационально разработанном праве и управлении на основе твердых формальных правил, без которых может обойтись авантюристический, спекулятивно-торговый капитализм и политически обусловленный капитализм всевозможных видов, но не рациональное частнохозяйственное предприятие с его основным капиталом и точной *калькуляцией*. Подобное право и подобное управление в *требуемой* юридической и формальной законченности предоставлял хозяйственной сфере *лишь* Запад. Естественно возникает вопрос: где истоки этого права? Как показывает изучение данной проблемы, капиталистические интересы наряду с другими факторами, безусловно, *также* способствовали утверждению и господству в области права и управления сословия

профессионально обученных в нормах рационального права юристов. Однако никоим образом нельзя считать, что создали это сословие только такие интересы или преимущественно они. И не они *создали* это право. В ходе развития действовали и совсем иные силы. Почему, в самом деле, капиталистические интересы не привели к аналогичным результатам в Китае или Индии? Почему в этих странах вообще не вступили на характерный для Запада путь *рационализации* ни наука, ни искусство, ни государство, ни экономика?

Во всех приведенных выше своеобразных явлениях речь, очевидно, идет о специфическом «рационализме», характеризующем западную культуру. Между тем в это понятие можно вкладывать самый различный смысл (на это мы неоднократно будем указывать в ходе нашего дальнейшего изложения). Существует, например, «рационализация» мистического созерцания (то есть такого отношения к жизни, которое с иных точек зрения представляется специфически «иррациональным»), но также и рационализация хозяйства, техники, научного исследования, воспитания, войны, права и управления. Более того, и в рамках каждой подобной области «рационализация» может быть проведена с самых различных позиций при различной целенаправленности, причем то, что с одной точки зрения является «рациональным», с другой может оказаться «иррациональным». Поэтому во всех культурах существовали самые различные рационализации в самых различных жизненных сферах. Характерным для их культурно-исторического различия является то, *какие* культурные сферы рационализируются и в каком направлении. Следовательно, вопрос вновь сводится к тому, чтобы определить *своеобразие* западного, а внутри него современного западного рационализма и объяснить его развитие. Любая подобная попытка толкования должна ввиду фундаментального значения экономики принимать во внимание прежде всего экономические условия. Однако нельзя упускать из виду и обратную каузальную связь. Ибо в такой же степени, как от рациональной техники и рационального права, экономический рационализм зависит и от способности и предрасположенности людей к определенным видам практически-рационального *жизненного поведения*. Там, где определенные психологические факторы служат ему препятствием, развитие *хозяйственно-рационального* жизненного поведения так-

же наталкивается на серьезное внутреннее противодействие. В прошлом основными формирующими жизненное поведение элементами повсюду выступали магические и религиозные идеи и коренившиеся в них этические представления о долге. О них и пойдет речь в последующем изложении, в основу которого положены опубликованные ранее и переработанные для настоящего издания статьи.

В первых двух более ранних по времени написания статьях делается попытка подойти к наиболее трудному для восприятия аспекту рассматриваемой проблемы под одним чрезвычайно важным углом зрения: речь идет об обусловленности «хозяйственного мышления», «этоса» данной формы хозяйства определенной религиозной направленностью. Иллюстрацией этой обусловленности должна служить связь современного хозяйственного «этоса» с рациональной этикой аскетического протестантизма. Здесь рассматривается, следовательно, лишь одна сторона определенного каузального отношения. В последующих статьях, посвященных «хозяйственной этике мировых религий»*, делается попытка на основании обзора взаимосвязи между наиболее важными религиями, с одной стороны, хозяйством и социальным расстройством — с другой, проанализировать обе стороны каузального отношения в той мере, в какой это необходимо для того, чтобы установить элементы, допускающие сравнение с западным развитием. Ведь лишь таким образом возможно сколько-нибудь однозначное каузальное сведение** тех моментов религиозной хозяйственной этики Запада, которые свойственны только ей и отличают ее от других. В настоящих статьях автор ни в коей мере не претендует на то, чтобы дать общий анализ различных культур, пусть даже в самой сжатой форме. В каждой культурной сфере намеренно подчеркивается только то, что находилось и находится в противоречии с западным культурным развитием. Статьи эти полностью ориентированы лишь на то, что является важным для анализа за-

* Из статей, составляющих третий раздел ("Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen") книги: Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. I — в настоящий сборник вошла работа «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира» ("Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnungen"). — Прим. ред.

** Kausale Zurechnung, то есть сведение значимых элементов действительности к их конкретным причинам (понятие веберовской методологии). — Прим. перев.

падного развития именно под *этим* углом зрения. Иной метод для достижения нашей цели не представляется нам возможным. Однако для устранения недоразумений необходимо со всей решительностью указать на границы поставленной нами задачи. Читателя, недостаточно знакомого с данной проблематикой, следует предостеречь еще в одном отношении, а именно от переоценки значения данного исследования. Совершенно очевидно, что ни синолог, ни индолог, ни семитолог или египтолог не найдет здесь для себя ничего нового по существу интересующих его вопросов. Хотелось бы надеяться на то, что специалисты не обнаружат никаких фактических *неправильностей* в той части нашего исследования, которая *существенна* для нашей концепции. В какой степени автору удалось в границах, доступных неспециалисту, приблизиться к этому идеалу, не ему судить. Совершенно очевидно, что исследователь, вынужденный пользоваться переводами и прибегать для правильного понимания громадного количества документов и нарративных источников к специальной, очень противоречивой литературе (значение этих контроверз он также не может самостоятельно оценить), имеет все основания весьма скромно оценивать свои работы. Тем более что и количество переводов подлинных «источников» (то есть надписей и грамот) в некоторых случаях (особенно для Китая) очень невелико по сравнению с тем, что имеется в наличии и что важно. Из всего вышесказанного ясно, что упомянутые статьи носят чисто *предварительный* характер, особенно в той части, где речь идет о странах Азии³. Окончательное суждение надлежит вынести специалистам. Эти статьи вообще были написаны лишь потому, что вплоть до настоящего времени нет таких специальных исследований, которые ставили бы себе подобную цель и рассматривали бы материал под таким специфическим углом зрения. И если любое научное исследование в конечном итоге устаревает, то к настоящей работе это относится в первую очередь. В исследованиях такого рода неизбежно приходится прибегать к сравнениям, в ходе которых, несмотря на все связанные с этим сомнения, автор вынужден привлекать материал, выходящий за рамки его непосредственной специализации. При этом приходится иметь в виду все проистекающие из этого последствия и отдавать себе отчет в том, что проделанная работа в данном случае отнюдь не является гаран-

тией успеха. В наши дни мода и литературные склонности породили уверенность, что можно обойтись без специалиста или свести его роль к вспомогательной деятельности на службе «созерцателя», интуитивно воспринимающего действительность. Почти все науки обязаны кое-чем дилетантам, часто даже весьма ценной постановкой вопросов. Однако возведение дилетантизма в научный принцип было бы концом науки. Пусть тот, кто ищет созерцаний, отправляется в кино. Впрочем, ему в громадном количестве предоставляется на данном уровне решение интересующих его проблем и в литературной форме⁴. Ничто не является более чуждым нашим, в высшей степени трезвым и строго эмпирическим по своему замыслу исследованиям, чем такого рода настроения. И еще мне хотелось бы прибавить следующее: тот, кто ждет «проповеди», пусть идет в собрание сектантов. Мы ни одним словом не упоминаем о *ценностном* соотношении сравниваемых здесь культур. Не подлежит сомнению, что человек, обозревающий какой-либо отрезок того бесконечного движения, которому подвластны судьбы людей, ощущает оглушительные удары рока. Но ему следовало бы воздержаться от своих ничтожных комментариев; они здесь так же неуместны, как выражение восторга при виде моря или гор, разве что человек чувствует себя способным воплотить свои ощущения в произведении искусства или выразить их в пророческом обращении к людям. Во всех остальных случаях бесконечные толки об «интуиции» означают обычно не что иное, как неспособность ощущать должную дистанцию по отношению к объекту, а это достойно такого же осуждения, как аналогичная позиция по отношению к человеку.

Мы считаем необходимым пояснить, почему мы для достижения нашей цели не привлекли *этнографический* материал в той степени, в которой это было бы необходимо для подлинно глубокого исследования поставленной проблемы, особенно там, где речь идет о религиозности народов Азин. Произошло это не только потому, что человеческая работоспособность имеет свои границы, но и потому, что речь здесь идет о воздействии именно религиозно обусловленной этики тех слоев, которые были «культуртрегерами» в каждой из изучаемых стран. Речь идет о влиянии, оказываемом именно *их* жизненным поведением. Справедливо, конечно, что и это жизненное поведение может быть понято во всем своем своеобразии

только в том случае, если сопоставить его с данными этнографии и фольклора. Мы вполне осознаем этот пробел, который будет неминуемо обнаружен этнографом, и надеемся в какой-то мере восполнить его при систематическом изучении материала в работе по социологии религии*. Подобная задача вышла бы, однако, за рамки настоящего исследования с его определенным образом ограниченными целями. Здесь мы вынуждены были удовлетвориться попыткой выявить те черты различных религий, которые допускают *сравнение* с религиями западных культур.

В заключение следует остановиться на *антропологическом* аспекте проблемы. Поскольку определенные *типы* рационализации мы постоянно обнаруживаем на Западе, и *только* там, даже в тех сферах жизненного поведения, которые (как будто) развиваются независимо друг от друга, легко может сложиться впечатление, что основой этого служат *наследственные* качества. Автор признает, что лично, по своим субъективным воззрениям, он склонен придавать большое значение биологической наследственности. Однако, несмотря на значительные успехи антропологии, он в настоящее время не видит пути для того, чтобы точно определить или даже предположительно выяснить вклад антропологии в намеченном *здесь* направлении — ни степень ее возможного влияния, ни характер и форму ее воздействия. Одной из задач будущего социологического и исторического исследования должно быть прежде всего выявление всех тех влияний и каузальных рядов, которые могут быть удовлетворительно объяснены как реакции на судьбы человечества и среду. Только в этом случае (если к тому же сравнительная расовая неврология и психология выйдут из своей начальной стадии, а в этих науках уже обнаруживается ряд многообещающих направлений) можно надеяться на удовлетворительные результаты такой постановки проблемы⁵. В настоящее время подобная необходимая предпосылка, по нашему мнению, отсутствует, поэтому ссылка на «наследственность» означала бы опрометчивый отказ от той степени познания, которая может быть доступна *сегодня*, и попытку свести проблему к неизвестным еще (в настоящее время) факторам.

* Это сделано в главе «Социология религии» основного социологического труда Макса Вебера «Хозяйство и общество» ("Wirtschaft und Gesellschaft"). — *Прим. перев.*

ПРИМЕЧАНИЯ

В этом, как и в ряде других пунктов, я расхожусь с нашим уважаемым ученым *Л. Brentano* (см.: *Brentano L. Die Anfänge des modernen Kapitalismus. München, 1916*) прежде всего терминологически, но также и по существу. Мне не представляется целесообразным подводить под одну категорию столь различные явления, как нажива, приобретенная в виде добычи, и нажива, полученная в результате управления предприятием, еще менее целесообразно считать «духом» капитализма — в отличие от других форм наживы — всякое стремление к получению *денег*. Если последнее, как нам представляется, не оставляет места для понятий в их точном значении, то первое лишает западный капитализм той его специфики, которая отличает его от других форм капитализма. В «Философии денег» *Г. Зиммеля* (1900) также в ущерб объективному изложению слишком сближаются «денежное хозяйство» и «капитализм». В работах *В. Зомбарта*, и прежде всего в последнем издании его прекрасной работы «Современный капитализм» (2-е изд., 1916—1917), *специфике* западного капитализма — рациональной организации труда — также не уделено должного внимания; подчеркиваются те факторы, которые существовали во всем мире (так по крайней мере представляется мне при моей постановке проблемы).

Эту противоположность не надо, конечно, понимать как абсолютную. В рамках ориентированного на политику (прежде всего фискального) капитализма уже в средиземноморских и восточных государствах древности, а также в Китае и Индии возникали *длительно* действующие предприятия, где ведение бухгалтерских книг (до нас дошли лишь небольшие их отрывки), по всей видимости, носило «рациональный» характер. Теснейшим образом связан ориентированный на политику авантюристический капитализм с рациональным промышленным капитализмом в период возникновения современных *банков*, в частности Английского банка, основой которых обычно являлись деловые операции, обусловленные *политическими* и военными мотивами. В этом смысле показательное противопоставление такой индивидуальности, как, например, Патерсон, — типичного promoter — тем членам правления, которым Патерсон был обязан своим длительным влиянием и которых очень скоро стали называть «the Puritan usurers of the Grocers' Hall» (пуританскими постовщиками из Grocers' Hall), так же как и крах политики этого «солиднейшего» банка в связи с освоением Южноокеанской компании. Границы вышеуказанного противопоставления не могут быть точно обозначены, но они *существуют*. Крупные promoters (грюндеры) и financiers (финансисты) не создали рациональной организации *труда*, так же как (в целом и с отдельными исключениями) не создали ее типичные представители финансового и политического капитализма — евреи. Сделали это совсем другие люди (вернее, тип людей!).

Моих знаний в области гебраистики совершенно недостаточно.

Вряд ли есть необходимость указывать на то, что под эту категорию не подходят такие работы, как: *Jaspers K. Psychologie der Weltanschauungen, 1919; Klages L. Prinzipien der Characterologie, 1910*, и им подобные, — все они исходят из иных отправных пунктов, чем настоящее исследование. Здесь не место приводить наши соображения по этому вопросу.

Подобную точку зрения несколько лет назад высказал в разговоре со мной один очень известный психиатр.

ПРОТЕСТАНТСКАЯ ЭТИКА И ДУХ КАПИТАЛИЗМА

I. ПОСТАНОВКА ПРОБЛЕМЫ

I. ВЕРОИСПОВЕДАНИЕ И СОЦИАЛЬНОЕ РАССЛОЕНИЕ

При ознакомлении с профессиональной статистикой любой страны со смешанным вероисповедным составом населения неизменно обращает на себя внимание¹ одно явление, неоднократно обсуждавшееся в католической печати и литературе² и на католических съездах Германии. Мы имеем в виду несомненное преобладание *протестантов* среди владельцев капитала и предпринимателей, а равно среди высших квалифицированных слоев рабочих, и прежде всего среди высшего технического и коммерческого персонала современных предприятий³. Это находит свое отражение в статистических данных не только там, где различие вероисповеданий совпадает с национальными различиями и тем самым с различием в уровне культурного развития, как, например, в восточной Германии с ее немецким и польским составом населения*, но почти повсеместно, где капитализм в пору своего расцвета мог беспрепятственно совершать необходимые ему социальные и профессиональные преобразования; и чем интенсивнее шел этот процесс, тем отчетливее конфессиональная статистика отражает упомянутое явление. Правда, относительное преобладание протестантов среди владельцев капитала⁴, руководителей крупных торгово-промышленных предприятий⁵ и квалифицированных рабочих, тот факт, что процент протестантов в этих кругах превышает их процентное отношение к населению в целом, отчасти объясняются историческими причинами⁶, уходящими в далекое прошлое; в этом случае принадлежность к оп-

* В конце XIX в. — *Прим. перев.*

ределенному вероисповеданию выступает не как *причина* экономических явлений, а до известной степени как их *следствие*. Выполнение определенных экономических функций предполагает либо обладание капиталом, либо наличие дорогостоящего образования, а большей частью то и другое; в настоящее время эти функции связаны с наследственным богатством или, во всяком случае, с известным достатком. В XVI в: многие богатейшие области империи, наиболее развитые экономически в силу благоприятных естественных условий и близости торговых путей, в частности большинство богатых *городов*, приняли протестантскую веру: последствия этого факта ощущаются вплоть до настоящего времени и способствуют успехам протестантов в их борьбе за существование и экономическое процветание. Но тут возникает следующий вопрос исторического характера: в чем причина этой столь сильной предрасположенности экономически наиболее развитых областей к церковной революции? Ответить на него совсем не так просто, как может показаться на первый взгляд. Конечно, разрыв с экономическим традиционализмом должен был в значительной степени усилить склонность к сомнению в незыблемости религиозных традиций, к восстанию против традиционных авторитетов вообще. Но не следует упускать из виду и то, о чем теперь часто забывают: что Реформация означала не полное *устранение* господства церкви в повседневной жизни, а лишь замену прежней формы господства *иной*; причем замену господства необременительного, практически в те времена малоощутимого, подчас едва ли не чисто формального, в высшей степени тягостной и жесткой регламентацией всего поведения, глубоко проникающей во все сферы частной и общественной жизни. С господством католической церкви, «карающей еретиков, но милующей грешников» (прежде еще в большей степени, чем теперь), мирятся в наши дни народы, обладающие вполне современным экономическим строем, мирятся с ним и самые богатые, экономически наиболее развитые страны на рубеже XV и XVI вв. Господство же кальвинизма, в той степени, в какой оно существовало в XVI в. в Женеве и Шотландии, в конце XVI и в начале XVII в. в большей части Нидерландов, в XVII в. в Новой Англии, а порой и в самой Англии, ощущалось бы нами теперь как самая невыносимая форма церковного

контроля над личностью. Именно так и воспринимали это господство широкие слои тогдашнего старого патрициата как в Женеве, так и в Голландии и Англии. Ведь реформаторы, проповедовавшие в экономически наиболее развитых странах, порицали отнюдь не чрезмерность, а недостаточность церковно-религиозного господства над жизнью. Чем же объясняется то, что именно экономически наиболее развитые страны того времени, а в этих странах (как мы увидим из дальнейшего изложения) именно носители экономического подъема — «буржуазные» средние классы, не только мирились с дотоле им неведомой пуританской тиранией, но и защищали ее с таким героизмом, который до того *буржуазные* классы как таковые проявляли редко, а впоследствии не обнаруживали больше никогда? Это было «the last of our heroism»*, по справедливому определению Карлейля.

Далее, и это самое главное: если даже (как уже было сказано) большее число протестантов среди владельцев капитала и ведущих деятелей современной промышленности отчасти можно объяснить их исторически сложившимся сравнительно благоприятным имущественным положением, то ряд других явлений свидетельствует о том, что причинная связь в некоторых случаях, несомненно, носит *иной* характер. Остановимся прежде всего хотя бы на следующем: на повсеместно наблюдаемом (будь то в Бадене, Баварии или Венгрии) различии в *характере* среднего образования, которое в отличие от протестантов родители-католики обычно дают своим детям. Тот факт, что процент католиков среди учащихся и выпускников средних учебных заведений «повышенного типа» значительно ниже их процентного отношения ко всему населению⁷, можно, правда, в известной степени объяснить вышеупомянутыми имущественными различиями. Но тот факт, что *среди абитуриентов-католиков* процент окончивших учебные заведения, которые готовят к технической и торгово-промышленной деятельности, вообще к буржуазному предпринимательству (реальные гимназии, реальные училища, гражданские училища повышенного типа и т. п.), также значительно *ниже*, чем среди протестантов⁸ — католики явно предпочитают гуманитарную подготовку

* Последней вспышкой нашего героизма (англ.).

классических гимназий,— этот факт никак нельзя объяснить вышеназванной причиной; более того, он сам должен быть использован для объяснения незначительного участия католиков в капиталистическом предпринимательстве. Еще более показательно другое наблюдение, свидетельствующее, что среди квалифицированных рабочих современной крупной промышленности мало католиков. Мы имеем в виду следующее явление: как известно, промышленные предприятия получают значительную часть своей квалифицированной рабочей силы из ремесленной среды, как бы предоставляя ремеслу дело подготовки необходимой им рабочей силы, которую они по окончании подготовки отнимают у ремесла; среди этих рекрутируемых промышленными предприятиями рабочих значительно больше протестантов, чем католиков. Иначе говоря, занятые в ремесле католики проявляют больше склонности остаться ремесленниками, то есть относительно большее их число становится мастерами внутри данного ремесла, тогда как протестанты в относительно большем количестве устремляются в промышленность, где они пополняют ряды квалифицированных рабочих и служащих предприятий⁹. В этих случаях, несомненно, налицо следующее причинное соотношение: своеобразный склад психики привитый воспитанием, в частности тем направлением воспитания, которое было обусловлено религиозной атмосферой родины и семьи, определяет выбор профессии и дальнейшее направление профессиональной деятельности.

Незначительная роль католиков в торгово-промышленной сфере современной Германии тем более паразитична, что она противоречит издавна¹⁰ наблюдаемой и поныне действующей закономерности: национальные и религиозные меньшинства, противостоящие в качестве «подчиненных» какой-либо другой «господствующей» группе, обычно — именно потому, что они добровольно или вынужденно отказываются от политического влияния и политической деятельности,— концентрируют все свои усилия в сфере предпринимательства; этим путем наиболее одаренные их представители стремятся удовлетворить свое честолюбие, которое не находит себе применения на государственной службе. Так обстояло дело с поляками в России и Восточной Пруссии, где они, несомненно, шли по пути экономического про-

гресса (в отличие от поляков Галиции, стоявших у власти), так же — с гугенотами во Франции Людовика XIV, с нонконформистами и квакерами в Англии и — *last not least** — с евреями на протяжении двух тысячелетий. Между тем католики Германии не подтверждают эту закономерность, во всяком случае так, чтобы это бросалось в глаза; надо сказать, что и в прошлом, в те времена, когда в Англии и Голландии католиков либо преследовали, либо только терпели, они в отличие от протестантов ничем особенным не проявляли себя в области экономики. Скорее можно считать установленным, что протестанты (особенно сторонники тех течений, которые будут подробно рассмотрены в дальнейшем) *как* в качестве господствующего, *так* и в качестве подчиненного слоя населения, *как* в качестве большинства, *так* и в качестве меньшинства проявляли специфическую склонность к экономическому рационализму, которую католики не обнаруживали и не обнаруживают *ни* в том, *ни* в другом положении. Причину различного поведения представителей названных вероисповеданий следует поэтому искать прежде всего в устойчивом внутреннем своеобразии каждого вероисповедания, а не только в его внешнем историко-политическом положении¹².

Нам надлежит прежде всего выяснить, какие элементы этого своеобразия названных вероисповеданий действовали, а отчасти и продолжают действовать в указанном выше направлении. При поверхностном подходе и под влиянием современных представлений легко может сложиться следующая интерпретация данного противоречия: большая «отчужденность от мира», свойственная католицизму, аскетические черты его высших идеалов должны были воспитать в его приверженцах известное равнодушие к земным благам. Эта аргументация действительно лежит в основе распространенной в наши дни сравнительной оценки обоих вероисповеданий. Протестанты, используя эту схему, подвергают критике аскетические (действительные или мнимые) идеалы жизненного уклада католиков, католики же в свою очередь упрекают протестантов в «материализме», к которому привела их секуляризация всего содержания жизни. Один современный писатель счел возмож-

* В последнюю очередь, но не в меньшей степени (англ.).

ным сформулировать противоположность обоих вероисповеданий так, как она проявилась в их отношении к предпринимательской деятельности, следующим образом: «Католик... спокойнее; наделенный значительно более слабой склонностью к приобретательству, он предпочитает устойчивое обеспеченное существование, пусть с меньшим доходом, рискованной, тревожной жизни, подчас открывающей путь к почестям и богатству. Народная мудрость гласит: либо хорошо есть, либо спокойно спать. В данном случае протестант склонен хорошо есть, тогда как католик предпочитает спокойно спать»¹³. Слова «любить хорошо поесть» если не полностью, то в какой-то степени в самом деле правильно определяют мотивы поведения церковно индифферентной части протестантов *Германии* и для *настоящего времени*. Однако в других случаях дело обстоит совершенно иначе, причем не только в прошлом: английских, голландских и американских пуритан характеризовало как раз обратное, то есть отрицание «радостей жизни», и, как мы увидим из дальнейшего, именно эта их черта наиболее важна для нашего исследования. Так, французский протестантизм очень долго сохранял (и в какой-то степени сохранил вплоть до наших дней) характер кальвинистских церквей, особенно тех, которые были «под крестом», характер, сформировавшийся в период религиозных войн. И тем не менее — или, как мы поставим вопрос в дальнейшем, быть может, именно поэтому — он, как известно, был одним из главных носителей промышленного и капиталистического развития Франции и в той мере, в какой это было возможно, несмотря на претерпеваемые им гонения, остался таковым. Если серьезность и подчинение всего жизненного уклада религиозным интересам называть «отчуждением от мира», *тогда* надо признать, что французские *кальвинисты* были и остаются по крайней мере столь же отчужденными от мира, как, например, *католики* Северной Германии, для которых их вера, бесспорно, имеет такое первостепенное значение, как ни для одного народа мира. *Те и другие* в равной степени отличаются от господствующих религиозных партий: как от французских католиков, полных радости жизни в своих низших слоях и прямо враждебных религии в высших, так и от немецких протестантов, растворивших свою веру в мирском предпринимательстве и, как правило,

преисполненных религиозного индифферентизма¹⁴ Вряд ли какая-либо другая параллель может столь отчетливо показать, что неопределенные представления, подобные (мнимой!) «отчужденности от мира» католицизма или (мнимой!) материалистической «радости жизни» протестантизма, и прочие такого рода понятия совершенно неприемлемы в исследовании интересующей нас проблемы, хотя бы по одному тому, что, взятые в столь общей форме, они не соответствуют действительности ни в настоящем, ни тем более в прошлом. Если же, несмотря на все вышесказанное, решиться оперировать названными представлениями, то *в этом случае* необходимо принять во внимание ряд бросающихся в глаза обстоятельств, которые наводят на мысль, не следует ли перевернуть соотношение между неприятием мира, аскезой и церковной набожностью, с одной стороны, и участием в капиталистическом предпринимательстве — с другой, не следует ли рассматривать данные явления не как противоположные, а как связанные внутренним *родством*.

В самом деле, даже если начать с чисто внешних моментов, бросается в глаза, сколь поразительно большое количество сторонников самого глубокого христианского благочестия происходит из купеческой среды. К ним относятся, в частности, самые убежденные пие-тисты. Можно, конечно, рассматривать это как своего рода реакцию глубоких и не предрасположенных к купеческой деятельности натур на «маманизм», именно так, по-видимому, субъективно воспринимался процесс «обращения» Франциском Ассизским и многими пие-тистами. Что же касается столь широко распространенного явления, как происхождение многих капиталистических предпринимателей крупного масштаба (вплоть до Сесилия Родса) из духовной среды, то его можно в свою очередь объяснить реакцией на аскетическое воспитание, полученное в юности. Однако такого рода аргументация оказывается несостоятельной в тех случаях, когда отдельные люди и группы людей *сочетают* виртуозность в сфере капиталистических деловых отношений с самой интенсивной формой набожности; подобные случаи отнюдь не единичны, более того, их можно считать характерными для тех протестантских церквей и сект, которые имели наибольшее историческое значение. В частности, подобная комбинация всегда обна-

руживается в кальвинизме, *где бы он ни возникал*¹⁵. Хотя в эпоху Реформации кальвинизм (подобно другим протестантским вероисповеданиям) ни в одной стране не был связан с каким-нибудь определенным классом, тем не менее можно считать характерным и в известной мере «типичным», что среди прозелитов французских гугенотских церквей, например, преобладали монахи и представители торгово-промышленных кругов (купцы, ремесленники), причем это положение сохранилось и в период преследований гугенотов¹⁶. Уже испанцам было известно, что «ересь» (то есть нидерландский кальвинизм) способствует «развитию торгового духа», и это вполне соответствует точке зрения сэра У. Петти, изложенной в его исследовании причин расцвета капитализма в Нидерландах. Готхайн¹⁷ с полным основанием называет кальвинистскую диаспору «рассадником капиталистического хозяйства»¹⁸. Основной причиной описываемого явления можно было бы, конечно, считать превосходство хозяйственной культуры Франции и Нидерландов, с которой преимущественно была связана диаспора, или огромное влияние таких факторов, как изгнание и отрыв от традиционных жизненных условий¹⁹. Однако и в самой Франции XVII в., как явствует из борьбы, которую вел Кольбер, дело обстоит совершенно так же. Даже Австрия, не говоря уже о других странах, подчас прямо импортировала протестантских фабрикантов. Не все протестантские исповедания воздействовали одинаково сильно в этом направлении. Что касается кальвинизма, то он, по-видимому, проявил себя аналогичным образом и в Германии; в Вуппертале и в других местах «реформатская» вера²⁰ больше, чем другие исповедания, способствовала развитию капиталистического духа. Больше, чем, например, лютеранство, о чем свидетельствуют сравнения, произведенные прежде всего в Вуппертале, как в целом, так и в отдельных случаях²¹. О подобном же влиянии реформатской веры, обращаясь к Шотландии, говорил Бокль, а из английских поэтов — Китс²². Еще более поразительна связь (о которой также достаточно упомянуть) между религиозной регламентацией жизни и интенсивным развитием деловых способностей у целого ряда сект, чье «неприятие мира» в такой же степени вошло в поговорку, как и богатство; это прежде всего относится к *квакерам* и *меннонитам*. Роль, которую

в Англии и Северной Америке играли квакеры, в Нидерландах и Германии досталась меннонитам. Тот факт, что даже Фридрих Вильгельм I мирился с пребыванием меннонитов в Восточной Пруссии, несмотря на их категорический отказ от военной службы (меннониты были главной опорой прусской промышленности), является лишь одной из общезвестных и многочисленных иллюстраций этого положения — правда, имея в виду характер названного короля, одной из наиболее ярких). Достаточно известно, наконец, что и *пуританов* характеризует то же сочетание самого ревностного благочестия с очевидными практическими способностями и успехом в делах²³; достаточно вспомнить о ситуации на Рейне и о Кальве. Поэтому мы не считаем целесообразным загромождать дальнейшими примерами эти чисто предварительные замечания. Ибо уже те немногие, которые были здесь приведены, с полной очевидностью свидетельствуют об одном и том же: «дух трудовой деятельности», «прогресса» и пр., пробуждение которого обычно приписывают протестантизму, не следует понимать как «радость жизни» и вообще придавать этому понятию «просветительский» смысл, как это обычно делают в наши дни. Протестантизм Лютера, Кальвина, Нокса и Фозта был весьма далек от того, что теперь именуют «прогрессом». Он был откровенно враждебен многим сторонам современной жизни, которые в наше время прочно вошли в быт самых ревностных приверженцев протестантизма. Если вообще пытаться обнаружить какое-либо внутреннее родство между определенными проявлениями старопротестантского духа и современной капиталистической культурой, то искать его следует не в (мнимой) более или менее материалистической или, во всяком случае, антиаскетической «радости жизни», приписываемой протестантизму, а в его чисто *религиозных* чертах. Еще Монтескье сказал в «Духе законов», что англичане превзошли все народы мира в трех весьма существенных вещах — в набожности, торговле и свободе. Не связаны ли успехи англичан в области приобретательства, а также их приверженность демократическим институтам (что, впрочем, относится к иной сфере причинных отношений) с тем рекордом благочестия, о котором говорит Монтескье?

Стоит только поставить вопрос таким образом, как сразу возникает целый ряд всевозможных, еще лишь

смутно ощущаемых нами соотношений. Наша задача заключается именно в том, чтобы *сформулировать* эти неустановившиеся представления с той четкостью, которая вообще достижима при анализе неисчерпаемого многообразия каждого исторического явления. Для этого необходимо отказаться от неопределенных общих понятий, которыми мы оперировали до сих пор, и попытаться проникнуть в сущность того характерного своеобразия и тех различий отдельных религиозных мировоззрений, которые исторически даны нам в различных направлениях христианской религии.

Предварительно, однако, необходимо сделать еще несколько замечаний. Прежде всего о специфике объекта, историческое объяснение которого составит тему дальнейшего изложения; затем о том, в каком *смысле* подобное объяснение возможно в рамках настоящего исследования.

2. «ДУХ» КАПИТАЛИЗМА

В заголовке стоит несколько претенциозно звучащее понятие — *дух* капитализма. Что следует под этим понимать? При первой же попытке дать нечто вроде «дефиниции» этого понятия возникают известные трудности, вытекающие из самого характера исследовательской задачи.

Если вообще существует объект, применительно к которому данное определение может обрести какой-либо смысл, то это может быть только «исторический индивидуум», то есть комплекс связей, существующих в исторической деятельности, которые мы в понятии объединяем в одно целое под углом зрения их *культурного значения**.

Однако поскольку подобное историческое понятие соотносится с явлением, значимым в своей индивидуальной *особенности*, оно не может быть определено по принципу «genus proximum, differentia specifica»**, то есть вычленено; оно должно быть постепенно скомпоновано из отдельных составных частей, взятых из исторической действительности. Полное теоретическое определение

* Модифицированное риккертское определение «исторического индивидуума». — *Прим. перев.*

** Близкое по роду при специфических отличиях (*лат.*).

нашего объекта будет поэтому дано не в начале, а в *конце* нашего исследования. Другими словами, лишь в ходе исследования (и это будет его наиболее важным результатом) мы придем к заключению, как наилучшим образом, то есть наиболее адекватно интересующей нас точке зрения, сформулировать то, что мы здесь понимаем под «духом» капитализма. Эта точка зрения в свою очередь (к ней мы еще вернемся) не является единственно возможной при изучении интересующих нас исторических явлений. Другие точки зрения привели бы к выявлению других «существенных» черт как данного, так и любого другого исторического явления. Из этого следует, что под «духом» капитализма можно или должно понимать отнюдь не *только* то, что *нам* представляется наиболее существенным для нашей постановки проблемы. Это объясняется самой спецификой «образования исторических понятий», методической задачей которого является не подведение действительности под абстрактные родовые понятия, а расчленение ее на конкретные генетические связи, всегда сохраняющие свою специфически *индивидуальную* окраску.

Если мы все-таки попытаемся установить объект, анализ и историческое объяснение которого составляют цель настоящего исследования, то речь будет идти не об его понятийной дефиниции, а (на данной стадии во всяком случае) лишь о предварительном *пояснении* того, что мы имеем в виду, говоря о «духе» капитализма. Подобное пояснение в самом деле необходимо для понимания того, что является предметом данного исследования. Для этой цели мы воспользуемся документом упомянутого «духа», документом, в котором с почти классической ясностью отражено то, что нас прежде всего интересует; вместе с тем данный документ обладает тем преимуществом, что он полностью свободен от *какой бы то ни было* прямой связи с религиозными представлениями, следовательно, не содержит никаких благоприятных для нашей темы предпосылок.

Этот документ гласит: «Помни, что *время — деньги*; тот, кто мог бы ежедневно зарабатывать по десять шиллингов и тем не менее полдня гуляет или лентяйничает дома, должен — если он расходует на себя всего только шесть пенсов — учесть не только этот расход, но считать, что он истратил или, вернее, выбросил сверх того еще пять шиллингов.

Помни, что *кредит — деньги*. Тот, кто оставляет у меня еще на некоторое время свои деньги, после того как я должен был вернуть их ему, дарит мне проценты или столько, сколько я могу выручить с их помощью за это время. А это может составить значительную сумму, если у человека хороший и обширный кредит и если он умело пользуется им.

Помни, что деньги *по природе своей плодоносны и способны породить новые деньги*. Деньги могут родить деньги, их отпрыски могут породить еще больше и так далее. Пять шиллингов, пущенные в оборот, дают шесть, а если эти последние опять пустить в оборот, будет семь шиллингов три пенса и так далее, пока не получится сто фунтов. Чем больше у тебя денег, тем больше порождают они в обороте, так что прибыль растет все быстрее и быстрее. Тот, кто убивает супоросную свинью, уничтожает все ее потомство до тысячного ее члена. Тот, кто изводит одну монету в пять шиллингов, *убивает (!)* все, что она могла бы произвести: целые колонны фунтов.

Помни пословицу: тому, кто точно платит, открыт кошелек других. Человек, рассчитывающийся точно к установленному сроку, всегда может занять у своих друзей деньги, которые им в данный момент не нужны.

А это бывает очень выгодно. Наряду с прилежанием и умеренностью ничто так не помогает молодому человеку *завоевать себе положение в обществе*, как пунктуальность и справедливость во всех его делах. Поэтому никогда не задерживай взятых тобой займы денег ни на один час сверх установленного срока, чтобы гнев твоего друга не закрыл для тебя навсегда его кошелек.

Следует учитывать, что самые незначительные действия оказывают влияние на *кредит*. Стук твоего молотка, который твой кредитор слышит в 5 часов утра и в 8 часов вечера, вселяет в него спокойствие на целых шесть месяцев; но если он увидит тебя за бильярдом или услышит твой голос в трактире в часы, когда ты должен быть за работой, то он на следующее же утро напомнит тебе о платеже и потребует свои деньги в тот момент, когда их у тебя не окажется.

Кроме того, аккуратность *показывает*, что ты помнишь о своих долгах, то есть что ты не только пунктуальный, но и *честный человек*, а это увеличивает твой *кредит*.

Остерегайся считать своей собственностью все, что ты имеешь, и жить сообразно с этим. В этот самообман впадают многие люди, имеющие кредит. Чтобы избегнуть этого, веди точный счет своим расходам и доходам. Если ты дашь себе труд обращать внимание на все мелочи, то это будет иметь следующий хороший результат: ты установишь, сколь ничтожные издержки вырастают в огромные суммы, и обнаружишь, что можно было бы сберечь в прошлом и что можно будет сберечь в будущем...

За 6 фунтов годового процента ты можешь получить в пользование 100 фунтов, если только ты известеи как человек умный и честный. Кто зря тратит 4 пенса в день, тот в год тратит бесплодно 6 фунтов, а это — плата за право пользования 100 фунтами. Кто ежедневно тратит часть своего времени стоимостью в 4 пенса — пусть это будет всего несколько минут, — тот теряет в общей сумме дней возможность использовать 100 фунтов в течение года.

Тот, кто бесплодно растрчивает время стоимостью в 5 шиллингов, теряет 5 шиллингов и мог бы с тем же успехом бросить их в море. Тот, кто потерял 5 шиллингов, утратил не только эту сумму, но и всю прибыль, которая могла быть получена, если вложить эти деньги в дело, — что к тому времени, когда молодой человек состарится, могло бы обратиться в значительную сумму».

Так проповедует Бенджамин Франклин²⁴, и его проповедь очень близка «образу американской культуры»²⁵ Фердинанда Кюрнбергера, этой брызжущей остроумием ядовитой сатире на символ веры янки. Вряд ли кто-либо усомнится в том, что эти строки пропитаны именно «духом капитализма», его характерными чертами; однако это отнюдь не означает, что в них содержится *все* то, из чего складывается этот «дух». Если мы вдумаемся в смысл вышеприведенных строк, жизненную мудрость которых кюрнбергеровский «утомленный Америкой» герой резюмирует следующим образом: «Из скота добывают сало, из людей — деньги», — то мы обнаружим своеобразный идеал этой «философии скупости». Идеал ее — *кредитоспособный* добропорядочный человек, долг которого рассматривать приумножение своего капитала как самоцель. Суть дела заключается в том, что здесь проповедуются не просто правила житейского поведения, а излагается своеобразная «этика», отступление от ко-

торой рассматривается не только как глупость, но и как своего рода нарушение долга. Речь идет не *только* о «практической мудрости» (это было бы не ново), но о выражении некоего *этоса*, а именно в *таком* аспекте данная философия нас и интересует.

Якоб Фуггер, упрекая в «малодушии» своего товарища по делам, который удалился на покой и советовал ему последовать его примеру — он, мол, достаточно нажил, пора дать заработать другим, — сказал, что «он (Фуггер) мыслит иначе и будет наживаться, пока это в его силах»²⁶. В этих словах *отсутствует* тот «дух», которым проникнуты поучения Франклина: то, что в одном случае является *преизбытком*²⁷ неиссякаемой предпринимательской энергии и морально индифферентной склонности, принимает в другом случае характер *этически* окрашенной нормы, регулирующей весь уклад жизни. В этом специфическом смысле мы и пользуемся понятием «дух капитализма»²⁸, конечно, капитализма *современного*. Ибо из самой постановки проблемы очевидно, что речь идет только о западноевропейском и американском капитализме. Капитализм существовал в Китае, Индии, Вавилоне в древности и в средние века. *Однако ему недоставало, как мы увидим из дальнейшего, именно того своеобразного этоса, который мы обнаруживаем у Франклина.*

Все нравственные правила Франклина имеют, правда, утилитарное обоснование: честность *полезна*, ибо она приносит кредит, так же обстоит дело с пунктуальностью, прилежанием, умеренностью — все эти качества именно *поэтому* и являются добродетелями. Из этого можно заключить, что там, где *видимость* честности достигает того же эффекта, она вполне может заменить подлинную честность — ведь легко можно предположить, что в глазах Франклина *преизбыток* добродетели — лишь ненужная расточительность и как таковая достойна осуждения. В самом деле, каждый, кто прочтет в автобиографии Франклина повествование о его «обращении» и вступлении на стезю добродетели²⁹ или его рассуждения о пользе, которую приносит строгое соблюдение *видимости* скромности и сознательное умаление своих заслуг, о том всеобщем признании³⁰, которое этому сопутствует, неизбежно придет к следующему выводу: для Франклина упомянутые добродетели, как, впрочем, и все остальные, являются добродетелями лишь постольку, поскольку они

*in concreto** полезны данному человеку, и видимостью добродетели можно ограничиться во всех тех случаях, когда с ее помощью достигается тот же эффект. Таков неизбежный вывод с позиций последовательного утилитаризма. Здесь как будто схвачено *in flagranti*** именно то, что немцы ощущают как «лицемерие» американской морали. Однако в действительности дело обстоит не так просто, как кажется на первый взгляд. О том, что, помимо приукрашивания чисто эгоцентрических мотивов, здесь заключено нечто иное, свидетельствуют не только личные достоинства Бенджамина Франклина, проступающие в исключительной правдивости его жизнеописания, и не только тот факт, что, по его собственному признанию, он оценил «полезность» добродетели благодаря божественному откровению, которое предназначило его к добродетельной жизни. *Summum bonum**** этой этики прежде всего в наживе, во все большей наживе при полном отказе от наслаждения, даруемого деньгами, от всех эвдемонистических или гедонистических моментов; эта нажива в такой степени мыслится как самоцель, что становится чем-то трансцендентным и даже просто иррациональным³¹ по отношению к «счастью» или «пользе» отдельного человека. Теперь уже не приобретательство служит человеку средством удовлетворения его материальных потребностей, а все существование человека направлено на приобретательство которое становится целью его жизни. Этот с точки зрения непосредственного восприятия бессмысленный переворот в том, что мы назвали бы «естественным» порядком вещей, в такой же степени является необходимым лейтмотивом капитализма, в какой он чужд людям, не затронутым его веянием. Вместе с тем во франклиновском подходе содержится гамма ощущений, которая тесно соприкасается с определенными религиозными представлениями. Ибо на вопрос, почему же из людей следует «делать деньги», Бенджамин Франклин — деист без какой-либо конфессиональной направленности — в своей автобиографии отвечает библейским изречением, которое он в молодости постоянно слышал от своего отца, строгого кальвиниста: «Видел ли ты человека, про-

* Конкретно (лат.).

** *In flagranti crimine comprehensi* — Захваченный во время совершения преступления (лат.).

*** Высшее благо (лат.).

ворного в своем деле? Он будет стоять пред царями»³². Приобретение денег — при условии, что оно достигается законным путем, — является при современном хозяйственном строе результатом и выражением деловитости человека, следующего своему *призванию*, а эта *деловитость*, как легко заметить, составляет альфу и омегу морали Франклина. Так, она выражена и в цитированном выше отрывке, и во всех его сочинениях без исключения³³.

В самом деле, столь привычное для нас теперь, а по существу отнюдь не само собой разумеющееся представление о *профессиональном долге*, об обязательствах, которые каждый человек должен ощущать и ощущает по отношению к своей «профессиональной» деятельности, в чем бы она ни заключалась и независимо от того, воспринимается ли она индивидом как использование его рабочей силы или его имущества (в качестве «капитала»), — это представление характерно для «социальной этики» капиталистической культуры, а в известном смысле имеет для нее и конститутивное значение. Мы не утверждаем, что эта идея выросла *только* на почве капитализма, в дальнейшем мы попытаемся найти ее истоки. Еще менее мы склонны, конечно, утверждать, что субъективное усвоение этих этических положений отдельными носителями капиталистического хозяйства, будь то предприниматель или рабочий современного предприятия, является *сегодня* необходимым условием дальнейшего существования капитализма. Современный капиталистический хозяйственный строй — это чудовищный космос, в который каждый отдельный человек ввергнут с момента своего рождения и границы которого остаются, во всяком случае для него как отдельного индивида, раз навсегда данными и неизменными. Индивид в той мере, в какой он входит в сложное переплетение рыночных отношений, вынужден подчиняться нормам капиталистического хозяйственного поведения; фабрикант, в течение долгого времени нарушающий эти нормы, экономически устраняется столь же неизбежно, как и рабочий, которого просто выбрасывают на улицу, если он не сумел или не захотел приспособиться к ним.

Таким образом, капитализм, достигший господства в современной хозяйственной жизни, воспитывает и создает необходимых ему хозяйственных субъектов — предпринимателей и рабочих — посредством экономического

отбора. Однако именно здесь со всей отчетливостью проступают границы применения понятия «отбор» для объяснения исторических явлений. Для того чтобы мог произойти соответствующий специфике капитализма «отбор» в сфере жизненного уклада и отношения к профессии, то есть для того чтобы определенный вид поведения и представлений одержал победу над другими, он должен был, разумеется, сначала возникнуть, притом не у отдельных, изолированных друг от друга личностей, а как некое мироощущение, носителями которого являлись *группы* людей. Именно это возникновение и требует объяснения. Что касается наивных представлений исторического материализма о возникновении подобных «идей» в качестве «отражения» или «надстройки» экономических отношений, то на них мы подробнее остановимся в дальнейшем. Здесь достаточно указать на тот несомненный факт, что на родине Бенджамина Франклина (в Массачусетсе) «капиталистический дух» (в принятом нами понимании), безусловно, существовал *до* какого бы то ни было «капиталистического развития» (в Новой Англии в отличие от других областей Америки уже в 1632 г. раздаются жалобы на специфические проявления расчётливости, связанной с жадной наживой); несомненно также и то, что в соседних колониях, из которых впоследствии образовались южные штаты, капиталистический дух был несравненно менее развит, несмотря на то что именно эти колонии были основаны крупными капиталистами из *деловых* соображений, тогда как поселения в Новой Англии были созданы проповедниками и *graduates** вместе с представителями мелкой буржуазии, ремесленниками и йоменами, движимыми *религиозными* мотивами. В *данном* случае, следовательно, причинная связь обратна той, которую следовало бы постулировать с «материалистической» точки зрения. Юность подобных идей вообще значительно более терниста, чем полагают теоретики «надстройки», и развитие их не уподобляется простому цветению. «Капиталистический дух» в том смысле, как мы его определили в ходе нашего изложения, утвердился лишь путем тяжелой борьбы против целого сонма враждебных ему сил. Тот образ мыслей, который нашел свое выражение в цитированных выше строках Бенджамина Франклина и встре-

* Окончившими учебные заведения (*англ.*).

тил сочувствие целого народа, в древности и в средние века³⁴ был бы заклеен как недостойное проявление грязной скарредности; подобное отношение и в наше время свойственно всем тем социальным группам, которые наименее связаны со специфически современным капиталистическим хозяйством или наименее приспособились к нему. Данное обстоятельство объясняется отнюдь не тем, что «стремление к наживе» было неведомо докапиталистической эпохе или не было тогда достаточно развито, как часто утверждают, и не тем, что «*augi sacra fames*»*, алчность, в те времена (или в наши дни) была вне буржуазного капитализма *меньшей*, чем внутри собственно капиталистической сферы, как полагают склонные к иллюзиям современные романтики. Не в этом заключается различие между капиталистическим и докапиталистическим «духом». Алчность китайских мандаринов, аристократов Древнего Рима или современных аграриев выдерживает любое сравнение. «*Augi sacra fames*» неаполитанского извозчика или *barcajuolo*** , а также азиатского представителя сходных профессий, равно как и любовь к деньгам южноевропейского или азиатского ремесленника, несравненно более *ярко* выражена и прежде всего значительно более беззастенчива, в чем легко убедиться на собственном опыте, нежели, например, жадность англичанина в аналогичном положении³⁵. Повсеместное господство *абсолютной* беззастенчивости и своекорыстия в деле добывания денег было специфической характерной чертой именно тех стран, которые по своему буржуазно-капиталистическому развитию являются «отсталыми» по западноевропейским масштабам. Каждому фабриканту хорошо известно, что одним из основных препятствий в ходе капиталистического развития таких стран, как, например, Италия, является недостаточная *coscienziosita**** рабочих³⁶, что отличает ее от Германии. Для капитализма недисциплинированные представители *liberum arbitrium*****, выступающие в сфере практической деятельности, столь же неприемлемы в качестве рабочих, как и откровенно беззастенчивые в своем по-

* «К золу проклятая страсть» (В е р г и л и й. Энеида, III, 57).—
Прим. перев.

** Лодочника (ит.).

*** Сознательность (ит.).

**** Свободной воли (лат.).

ведении — это мы знаем уже из сочинений Франклина — дельцы. Следовательно, различие, о котором идет речь, заключается не в степени интенсивности какой-либо «склонности» к наживе. «Augi sacra fames» стара как мир и известна всей истории человечества. Мы увидим, однако, что *отнюдь* не те люди, которые полностью отдавались этой *склонности*, наподобие некоего голландского капитана, «готового ради прибыли заглянуть и в ад, пусть даже при этом будут спалены паруса», что не они были представителями того образа мыслей, из которого возник специфически современный «дух» капитализма как *массовое явление*, — а нас интересует именно это. Безудержное, свободное от каких бы то ни было норм приобретательство существовало на протяжении всего исторического развития: оно возникало повсюду, где для него складывались благоприятные условия. Подобно войне и морскому разбою, свободная торговля, не связанная какими-либо нормами по отношению к людям вне данного племени и рода, не встречала никаких препятствий. «Внешняя мораль» позволяла за пределами коллектива то, что строго порицалось в отношениях между «братьями»; подобно тому как капиталистическое предпринимательство в своих внешних чертах и в своем «авантюристическом» аспекте было известно всем тем хозяйственным системам, где существовали имущество денежного характера и возможность использовать его для получения прибыли (посредством комменды, откупа налогов, ссуды государству, финансирования войн, княжеских дворов и должностных лиц), авантюристический склад мышления, пренебрегающий этическими рамками, также был явлением повсеместным. Абсолютная и вполне сознательная бесцеремонность в погоне за наживой часто сочеталась с самой строгой верностью традициям. Ослабление традиций и более или менее глубокое проникновение свободного приобретательства и во внутреннюю сферу социальных взаимоотношений обычно влекли за собой отнюдь не этическое признание и оформление новых воззрений: их лишь *терпели*, рассматривая либо как этически индифферентное явление, либо как печальный, но, к сожалению, неизбежный факт. Таковы были не только оценка, которую мы обнаруживаем во всех этических учениях докапиталистической эпохи, но и — что для нас значительное важнее — точка зрения обывателя этого времени,

проявлявшаяся в его повседневной практике. Мы говорим о «докапиталистической» эпохе потому, что хозяйственная деятельность не была еще ориентирована в первую очередь ни на рациональное использование капитала посредством внедрения его в *производство*, ни на рациональную капиталистическую организацию *труда*. Упомянутое отношение к приобретательству и было одним из сильнейших внутренних препятствий, на которое повсеместно наталкивалось приспособление людей к предпосылкам упорядоченного буржуазно-капиталистического хозяйства.

Первым противником, с которым пришлось столкнуться «духу» капитализма и который являл собой определенный стиль жизни, нормативно обусловленный и выступающий в «этическом» обличье, был тип восприятия и поведения, который может быть назван *традиционализмом*. Однако и здесь мы вынуждены отказаться от попытки дать законченную «дефиницию» этого понятия. Мы попытаемся пояснить нашу мысль (конечно, также лишь предварительно) несколькими примерами, начиная при этом снизу, с рабочих.

Одним из технических приемов, при помощи которых современный предприниматель стремится повысить интенсивность труда «своих» рабочих и получить максимум производительности, является *сдельная оплата* труда. Так, например, в сельском хозяйстве наивысшей интенсивности в работе требует уборка урожая, ибо от ее своевременного завершения часто — особенно при неустойчивой погоде — зависит величина прибыли или убытка. Поэтому здесь в определенный период почти повсеместно вводится система сдельной оплаты труда. Поскольку же рост доходов и интенсивности хозяйства, как правило, влечет за собой возрастающую заинтересованность предпринимателя, то он, *повышая* расценки и предоставляя тем самым рабочим возможность получить необычно высокий заработок за короткий срок, пытается заинтересовать их в увеличении производительности их труда. Однако тут возникают неожиданные затруднения. В ряде случаев повышение расценок влечет за собой не рост, а снижение производительности труда, так как рабочие реагируют на повышение заработной платы уменьшением, а не увеличением дневной выработки. Так, например, жнец, который при плате в 1 марку за морген ежедневно жнет 2,5 моргена, зарабатывая таким образом

2,5 марки в день, после повышения платы на 25 пфеннигов за морген стал жать вместо предполагавшихся 3 моргенов, что дало бы ему теперь 3,75 марки в день, лишь 2 моргена, получая те же 2,5 марки в день, которыми он, по библейскому выражению, «довольствовался». Увеличение заработка привлекало его меньше, чем облегчение работы: он не спрашивал: сколько я смогу заработать за день, увеличив до максимума производительность моего труда; вопрос ставился по-иному: сколько мне надо работать для того, чтобы заработать те же 2,5 марки, которые я получал до сих пор и которые удовлетворяли мои *традиционные* потребности? Приведенный пример может служить иллюстрацией того строя мышления, который мы именуем «традиционализмом»: человек «по своей природе» не склонен зарабатывать деньги, все больше и больше денег, он хочет просто жить, жить так, как он привык, и зарабатывать столько, сколько необходимо для такой жизни. Повсюду, где современный капитализм пытался повысить «производительность» труда путем увеличения его интенсивности, он наталкивался на этот лейтмотив докапиталистического отношения к труду, за которым скрывалось необычайно упорное сопротивление; на это сопротивление капитализм продолжает наталкиваться и по сей день, и тем сильнее, чем более отсталыми (с капиталистической точки зрения) являются рабочие, с которыми ему приходится иметь дело. Возвратимся к нашему примеру. Поскольку расчет на «жажду наживы» не оправдался и повышение расценок не дало ожидаемых результатов, естественно, казалось бы, прибегнуть к противоположному средству, а именно принудить рабочих производить *больше*, чем раньше, путем *снижения* заработной платы. Этот ход мыслей находил свое подтверждение (а подчас находит его и теперь) в укоренившемся наивном представлении о наличии прямой связи между низкой оплатой труда и высокой прибылью; любое повышение заработной платы ведет якобы к соответствующему уменьшению прибыли. В самом деле, капитализм с момента своего возникновения постоянно возвращался на этот путь, и в течение ряда веков считалось непреложной истиной, что низкая заработная плата «производительна», то есть повышает «производительность» труда, что, как сказал уже Питер де ля Кур (в этом пункте он мыслит совершенно в духе раннего кальвинизма), народ трудится

лишь потому, что он беден, и до той поры, пока он беден.

Однако это, казалось бы, столь испытанное средство сохраняет свою эффективность лишь до известного предела³⁷. Конечно, не подлежит сомнению, что для развития капитализма необходим некоторый избыток населения, обеспечивающий наличие на рынке дешевой рабочей силы. Однако если многочисленная «резервная армия» при известных обстоятельствах и благоприятствует чисто количественной экспансии капитализма, то она тормозит его качественное развитие, в частности переход к таким формам производства, которые требуют интенсивного труда. Низкая заработная плата отнюдь не тождественна дешевому труду. Даже в чисто количественном отношении производительность труда падает во всех тех случаях, когда заработная плата не обеспечивает потребности физического существования, что в конечном итоге приводит к «отсортровке наименее пригодных». Современный силезец убирает в среднем при полном напряжении своих сил лишь немногим больше двух третей того хлеба, который в равный промежуток времени убирает лучше оплачиваемый и лучше питающийся померанец или мекленбуржец; выработка поляка — чем дальше на восток, тем сильнее — отличается от выработки немцев. И в чисто деловом отношении низкая заработная плата не может служить благоприятным фактором капиталистического развития во всех тех случаях, когда существует необходимость в квалифицированном труде, когда речь идет о дорогостоящих, требующих бережного и умелого обращения машинах, вообще о достаточной степени внимания и инициативы. Низкая заработная плата не оправдывает себя и дает обратные результаты во всех этих случаях потому, что здесь совершенно необходимы не только развитое чувство ответственности, но и такой строй мышления, который, хотя бы *во время* работы, исключал неизменный вопрос, как бы при максимуме удобства и минимуме напряжения сохранить свой обычный заработок, — такой строй мышления, при котором труд становится абсолютной самоцелью, «призванием». Такое отношение к труду не является, однако, свойством человеческой природы. Не может оно возникнуть и как непосредственный результат высокой или низкой оплаты труда; подобная направленность может сложиться лишь в результате длительного процесса воспитания. *В настоящее время* прочно

укоренившемся капитализму сравнительно легко рекрутировать необходимую ему рабочую силу во всех индустриальных странах мира, а внутри этих стран — во всех отраслях промышленности. В прошлом, однако, это в каждом отдельном случае было чрезвычайно серьезной проблемой³⁸. Да и поныне цель не всегда может быть достигнута без поддержки того могущественного союзника, который, как мы увидим дальше, содействовал капитализму и во времена его становления. Попытаемся и в данном случае пояснить нашу мысль конкретным примером. Черты отсталого традиционализма проявляются в наши дни особенно часто в деятельности *работниц*, прежде всего незамужних. Почти повсеместно предприниматели, нанимающие работниц, в частности работниц-немок, жалуются на полное отсутствие у них способности и желания отказаться от воспринятых некогда привычных методов, заменить их более целесообразными и практичными, приспособиться к новым формам организации труда, научиться чему-либо, сконцентрировать на чем-нибудь свои мысли или вообще мыслить. Попытки разъяснить им, как сделать работу более легкой и прежде всего более выгодной, встречают полное непонимание, а повышение расценок оказывается бесполезным, поскольку оно наталкивается на силу привычки. Совсем иначе обстоит дело (что немаловажно для нашей постановки проблемы) там, где работницы получили специфически религиозное воспитание, в частности, где они вышли из пиетистских кругов. Часто приходится слышать (это подтверждают и статистические данные³⁹), что именно работницы этой категории наиболее восприимчивы к обучению новым техническим методам. Способность к концентрированному мышлению, а также приверженность идее «долга по отношению к труду» чаще всего сочетаются у них со строгой хозяйственностью, ввиду чего они *принимают в расчет* размер своего заработка с трезвым самообладанием и умеренностью, — все это необычайно повышает производительность их труда. Здесь мы находим наиболее благоприятную почву для того отношения к труду как к самоцели, как к «призванию», которое необходимо капитализму, наиболее благоприятные для преодоления рутины традиционализма условия, сложившиеся *вследствие* религиозного воспитания. Уже одно это наблюдение из повседневной практики современного капитализма⁴⁰ свидетельствует о том, что *вопрос*

о формах, которые принимала на заре капиталистического развития эта связь между умением людей приспособиться к капиталистическому производству и их религиозной направленностью, безусловно, оправдан. Ибо существование этой связи подтверждается целым рядом фактов. Так, враждебность по отношению к рабочим-методистам в XVIII в. и гонения, которым они подвергались со стороны других рабочих (о чем свидетельствуют постоянные упоминания в источниках об уничтожении инструментов, принадлежавших рабочим-методистам), объясняются отнюдь не только (и не главным образом) их религиозной эксцентричностью (такого рода эксцентричность и еще значительно большая не была в Англии редкостью); эти гонения объясняются их специфическим «трудолюбием», как мы сказали бы теперь.

Вернемся, однако, к современности и попытаемся уяснить значение «традиционализма», на этот раз на примере предпринимателей. В своем исследовании проблемы генезиса капитализма⁴¹ Зомбарт указывает на два «лейтмотива» экономической истории — «удовлетворение потребностей» и «прибыль», — которые характеризуют тип хозяйственной системы в зависимости от того, что определяет ее форму и направление ее деятельности, личные ли *потребности* или не зависящие от них стремление к *наживе* и *возможность* извлечения прибыли путем реализации продуктов. То, что Зомбарт определяет как «систему потребительского хозяйства» («Bedarfsdeckungssystem»), на первый взгляд совпадает с тем, что мы называем экономическим традиционализмом. Это верно *в том случае*, если под понятием «потребность» понимать *традиционные потребности*. В противном случае многие хозяйства, которые по типу своей организации являются «капиталистическими», причем в соответствии с тем определением «капитала», которое Зомбарт сам дает в другом месте своей работы⁴², выпадают из круга «приобретательских» хозяйств и попадают в разряд «хозяйств потребительских». «Традиционалистскими» по своему характеру могут быть и такие хозяйства, из которых частные предприниматели извлекают прибыль посредством оборота капитала (в виде денег или оцененной в деньгах собственности), то есть посредством приобретения средств производства и продажи продуктов, следовательно, хозяйства, бесспорно представляющие собой «капиталистические предприятия». Подобные хозяйства

не только не являются исключением для экономической истории нового времени, они постоянно вновь возникают после неизменно возобновляющихся перерывов, обусловленных все более мощным вторжением в хозяйственную сферу «капиталистического духа». Капиталистическая форма хозяйства и «дух», в котором оно ведется, находятся в отношении «адекватности»*, но эта адекватность не тождественна обусловленной «законом» зависимости. И если мы, несмотря на это, условно применяем здесь понятие «дух (современного) капитализма»⁴³ для определения того строя мышления, для которого характерно систематическое и рациональное стремление к законной прибыли в *рамках своей профессии* (в качестве примера были приведены высказывания Бенджамина Франклина), то мы обосновываем это тем историческим наблюдением, что подобный строй мышления нашел в капиталистическом предприятии свою наиболее адекватную форму, а капиталистическое предприятие в свою очередь нашло в нем наиболее адекватную духовную движущую силу.

Однако эта форма и этот дух могут существовать раздельно. Бенджамин Франклин был преисполнен «капиталистического духа» в то время, когда его типография по своему типу ничем не отличалась от любого ремесленного предприятия. Как мы увидим из дальнейшего, носителями этого строя мышления, которое мы определили как «дух капитализма»⁴⁴, были на заре нового времени не только и не столько капиталистические предприниматели из кругов торгового патрициата, сколько поднимающиеся средние слои ремесленников. И в XIX в. классическими представителями подобного строя мышления были не благородные джентльмены Ливерпуля и Гамбурга с их унаследованным торговым капиталом, а выскочки Манчестера и Рейнской Вестфалии, родом из весьма скромных семей. Аналогично обстояло дело уже в XVI в.: основателями возникающих тогда промышленных отраслей были преимущественно выходцы из средних слоев⁴⁵.

Совершенно очевидно, что такие предприятия, как

* Категория адекватности — одна из основных методологических категорий Вебера. Вебер полагает, что установление адекватных причинных связей, а не общих законов является тем методом, который позволяет понять исторические явления в их своеобразии. — *Прим. перев.*

банки, оптовая экспортная торговля, даже сколько-нибудь значительная розничная торговля и, наконец, скупка в больших масштабах товаров домашней промышленности возможны лишь в форме предприятий капиталистических. И тем не менее эти предприятия могут быть преисполнены строго-традиционалистского духа: дела крупных эмиссионных банков вообще *нельзя* вести иначе; заморская торговля на протяжении целых столетий опиралась на монополии и регламенты строго традиционалистского характера: в розничной торговле (мы имеем в виду не тех неимущих мелких лодырей, которые в наши дни взывают к государственной помощи) процесс революционализации еще и теперь идет полным ходом; этот переворот, который грозит уничтожением старого традиционализма, уже разрушил систему мануфактурного производства, с которым современное надомничество обнаруживает лишь формальное сходство. Для иллюстрации того, как происходит этот процесс и каково его значение, мы вновь (хотя все это хорошо известно) остановимся на конкретном примере.

До середины прошлого века жизнь скупщика изделий домашней промышленности (во всяком случае, в некоторых отраслях текстильной промышленности континентальной Европы)⁴⁶ протекала, по нашим понятиям, довольно спокойно. Ее можно представить себе следующим образом: крестьяне приезжали в город, где жил скупщик, со своими изделиями, которые подчас (если это были ткани) преимущественно или целиком выделывались ими из своего сырья; здесь после тщательной (в ряде случаев официальной) проверки качества изделий они получали установленную оплату. Клиентами скупщика для сбыта товара на дальнейшее расстояние были посредники, также приезжие, которые обычно приобретали изделия не по образцам, а руководствовались знанием привычных сортов; они брали товар либо со склада, либо же заблаговременно заказывали его; в этом случае скупщик в свою очередь заказывал требуемое у крестьян. Поездки с целью посещения клиентов либо вообще не предпринимались, либо предпринимались редко, с большими промежутками; обычно достаточно было корреспонденции или постепенно внедрявшейся рассылки товаров. Не слишком утомительный рабочий день — около 5—6 рабочих часов, — часто значительно меньше, больше лишь во времена каких-либо торговых кампаний, там, где они вообще

имели место; сносный заработок, позволявший вести приличный образ жизни, а в хорошие времена и откладывать небольшие суммы; в целом сравнительно лояльные, основанные на совпадении деловых принципов отношения между конкурентами; частое посещение «клуба»; в зависимости от обстоятельств кружка пива по вечерам, семейные праздники и в целом размеренная спокойная жизнь.

Если исходить из коммерческих деловых свойств предпринимателей, из наличия капиталовложений и оборота капитала, из объективной стороны экономического процесса или характера бухгалтерской отчетности, то следует признать, что перед нами во всех отношениях «капиталистическая» *форма* организации. И тем не менее это «традиционалистское» хозяйство, если принять во внимание *дух*, которым оно проникнуто. В основе подобного хозяйства лежало стремление сохранить традиционный образ жизни, традиционную прибыль, традиционный рабочий день, традиционное ведение дел, традиционные отношения с рабочими и традиционный, по существу, круг клиентов, а также традиционные методы в привлечении покупателей и в сбыте — все это, как мы полагаем, определяло «этос» предпринимателей данного круга.

В какой-то момент, однако, эта безмятежность внезапно нарушалась, причем часто это отнюдь не сопровождалось принципиальным изменением *формы* организации — переходом к замкнутому производству или к введению механических станков и т. д. Происходило обычно скорее следующее: какой-нибудь молодой человек из среды скупщиков переселялся из города в деревню, где он тщательно подбирал ткачей, значительно усиливал степень их зависимости и контроль над их деятельностью и тем самым превращал их из крестьян в рабочих: одновременно он старался сосредоточить в своих руках весь сбыт посредством установления тесной связи с низовыми контрагентами, то есть с магазинами розничной торговли, сам вербовал покупателей, ежегодно регулярно посещал их и направлял свои усилия на то, чтобы качество продукции отвечало их потребностям и желаниям, «было бы им по вкусу»; одновременно он проводил в жизнь принцип «низкие цены, высокий оборот». Затем происходило то, что всегда и повсеместно следует за подобным процессом «рационализации»: кто не поднимался, тот опу-

скался. Идиллия рушилась под напором ожесточенной конкуренции, крупные состояния, возникшие в новых условиях, не отдавались в рост, а вкладывались в производство. Прежней уютной, спокойной жизни приходил конец, наступала пора суровой трезвости: те, кто подчинялся законам времени и преуспевал, *хотели* не потреблять, а приобретать; другие стремились сохранить прежний строй жизни, но *вынуждены* были ограничить⁴⁷ свои потребности. При этом — что самое главное — *не* приток новых *денег* совершал, как правило, этот переворот (в ряде известных нам случаев весь процесс революционизирования совершался при помощи нескольких тысяч, взятых взаймы у родственников), но вторжение нового *духа*, а именно «духа современного капитализма». Вопрос о движущих силах экспансии современного капитализма не сводится к вопросу об источнике используемых капиталистом денежных ресурсов. Это в первую очередь вопрос о развитии капиталистического духа. Там, где он возникает и оказывает свое воздействие, он *добывает* необходимые ему денежные ресурсы, но не наоборот⁴⁸. Однако утверждение его шло отнюдь не мирным путем. Бездна недоверия, подчас ненависти, прежде всего морального возмущения всегда встречала сторонника новых веяний; часто — нам известен ряд таких случаев — создавались даже настоящие легенды о темных пятнах его прошлого. Вряд ли кто-либо станет отрицать, что лишь необычайная сила характера могла уберечь подобного предпринимателя «нового стиля» от потери самообладания, от морального и экономического краха, что наряду со способностью трезво оценивать ситуацию и с активностью он должен был обладать прежде всего совершенно определенными, ярко выраженными «этическими» качествами, которые только и могли обеспечить необходимое при введении новых методов доверие клиентов и рабочих; только эти качества могли придать ему должную энергию для преодоления бесчисленных препятствий и прежде всего подготовить почву для того безграничного роста интенсивности и производительности труда, который необходим в капиталистическом предпринимательстве и несовместим с безмятежным существованием и наслаждением жизнью; эти (этические) качества по самой своей специфике относятся к иному *типу*, чуждому традиционализму прежних времен и адекватным ему свойствам.

Столь же несомненно и то, что этот внешне почти неприметный, но по существу решающий для проникновения нового духа в экономическую жизнь сдвиг совершался, как правило, не отважными и беспринципными спекулянтами или авантюристами, которых мы встречаем на протяжении всей экономической истории, не обладателями «больших денег», а людьми, прошедшими суровую жизненную школу, осмотрительными и решительными одновременно, людьми сдержанными, *умеренными* и *упорными* по своей природе, полностью преданными своему делу, со строго буржуазными воззрениями и «принципами».

На первый взгляд можно предположить, что эти личные моральные качества не имеют ничего общего с какими-либо этическими максимами и тем более с религиозными воззрениями, что адекватной подобному деловому образу жизни должна быть скорее некая негативная направленность, способность *освободиться* от власти традиций, то есть нечто близкое либерально-«просветительским» устремлениям. И это в целом верно для *нашего* времени, когда связь между жизненным укладом, и религиозными убеждениями обычно либо полностью отсутствует, либо носит негативный характер; так, во всяком случае, обстоит дело в Германии. Люди, преисполненные «капиталистического духа», теперь если не враждебны, то совершенно безразличны по отношению к церкви. Благочестивая скука рая не прельщает столь деятельные натуры, а религия представляется им лишь средством отвлечь людей от трудовой деятельности в этом мире. Если спросить этих людей о «смысле» их безудержной погони за наживой, плодами которой они никогда не пользуются и которая именно при посясторонней жизненной ориентации должна казаться совершенно бессмысленной, они в некоторых случаях, вероятно, ответили бы (если бы они вообще пожелали ответить на этот вопрос), что ими движет «забота о детях и внуках»; вернее же, они просто сказали бы (ибо первая мотивировка не является чем-то специфическим для предпринимателей данного типа, а в равной степени свойственна и «традиционалистски» настроенным деятелям), что само дело с его неустанными требованиями стало для них «необходимым условием существования». Надо сказать, что это действительно единственная правильная мотивировка, выявляющая к тому же всю *иррациональность* подобного образа жизни с точки зрения личного счастья, образа

жизни, при котором человек существует для дела, а не дело для человека. Конечно, известную роль играет и стремление к власти, к почету, которые даются богатством, а там, где устремления всего народа направлены на достижение чисто количественного идеала, как, например, в США, там, разумеется, эта романтика цифр имеет неотразимое очарование для «поэтов» коммерческих кругов. Однако ведущие предприниматели капиталистического мира, достигающие прочного успеха, обычно не руководствуются в своей деятельности подобными соображениями. Что же касается стремления пристать к тихой гавани в виде имения и жалованного дворянства, видеть своих детей студентами университета или офицерами, чье блестящее положение заставляет забыть об их плебейском происхождении, стремления, характерного для выскочек из среды немецких капиталистов, то это лишь продукт эпигонства и упадка. «Идеальный тип» капиталистического предпринимателя⁴⁹, к которому приближаются и отдельные выдающиеся предприниматели Германии, не имеет ничего общего с такого рода чванством ни в его более грубом, ни в его более тонком выражении. Ему чужды показная роскошь и расточительство, а также упоение властью и внешнее выражение того почета, которым он пользуется в обществе. Его образу жизни свойственна — на историческом значении этого важного для нас явления мы еще остановимся — известная аскетическая направленность, отчетливо проступающая в цитированной выше «проповеди» Франклина. В характере капиталистического предпринимателя часто обнаруживаются известная сдержанность и скромность, значительно более искренние, чем та умеренность, которую столь благоразумно рекомендует Бенджамин Франклин. Самому предпринимателю такого типа богатство «ничего не дает», разве что иррациональное ощущение хорошо «исполненного долга в рамках своего призвания».

Именно *это* и представляется, однако, человеку докапиталистической эпохи столь непонятным и таинственным, столь грязным и достойным презрения. Что кто-либо может сделать единственной целью своей жизненной деятельности накопление материальных благ, может стремиться к тому, чтобы сойти в могилу обремененным деньгами и имуществом, люди иной эпохи способны были воспринимать лишь как результат извращенных наклонностей, «*auri sacra fames*».

В наше время, при современных политических, частноправовых и коммуникационных институтах, при нынешней хозяйственной структуре и формах производства, «дух капитализма» можно было бы рассматривать как результат приспособления. Хозяйственному строю капитализма необходима эта преданность делу, это служение своему «призванию», сущность которого заключается в добывании денег: это своего рода установка по отношению к внешним благам, столь адекватная данной структуре, столь неотделимая от условий борьбы за экономическое существование, что в *настоящее время* действительно не может быть и речи о какой-либо обязательной связи между вышеназванным «хрематистическим»* образом жизни и каким-либо цельным мировоззрением. Капиталистическое хозяйство не нуждается более в санкции того или иного религиозного учения и видит в любом влиянии церкви на хозяйственную жизнь (в той мере, в какой оно вообще ощутимо) такую же помеху, как регламентирование экономики со стороны государства. «Мировоззрение» теперь, как правило, определяется интересами торговой или социальной политики. Тот, кто не приспособился к условиям, от которых зависит успех в капиталистическом обществе, терпит крушение или не продвигается по социальной лестнице. Однако все это — явления той эпохи, когда капитализм, одержав победу, отбрасывает ненужную ему больше опору. Подобно тому как он в свое время сумел разрушить старые средневековые формы регламентации хозяйства только в союзе со складывающейся государственной властью, он, быть может (пока мы еще только предполагаем это), использовал и религиозные убеждения. Так ли это *было* в действительности и если было, то в какой форме, нам надлежит установить. Ибо едва ли требует доказательства то утверждение, что концепция наживы как самоцели, как «призвания» противоречит нравственным воззрениям целых эпох. Перенесенное в каноническое право положение «Deo placere vix potest»**, относящееся к деятельности торговца (в те времена оно, подобно евангельскому тексту о лихоимстве⁵⁰, считалось подлинным), и опреде-

* Chreia — понятие Аристотеля, противопоставляемое им "oikonomia", то есть ведению хозяйства, рассчитанного на удовлетворение потребностей; здесь и далее: «хрематистическое» хозяйство — хозяйство капиталистического типа, ориентированное на рынок. — *Прим. перев.*

** Едва ли будет угодно Богу (*лат.*).

ление жадности наживы у Фомы Аквинского как *turpitudō** (сюда включалось и связанное с предпринимательством, то есть этически дозволенное, получение прибыли) были уже известной *уступкой* (по сравнению с радикально антихрематистическими взглядами довольно широких слоев населения) со стороны католической доктрины интересам политически столь связанного с церковью финансового капитала итальянских городов⁵¹.

Однако даже там, где католическая доктрина еще больше видоизменялась, как, например, у Антонина Флорентинского, никогда полностью не исчезало ощущение того, что деятельность, для которой нажива является самоцелью, есть, в сущности, нечто *rudendum***, нечто такое, с чем можно лишь мириться как с некоей данностью жизненного устройства. Некоторые моралисты того времени, в первую очередь сторонники номинализма, принимали начатки капиталистического ведения дел как данность и пытались — не без известного противодействия — доказать, что они приемлемы и необходимы (особенно в торговле), что проявляющаяся в капиталистической деятельности «*industria****» есть законный, этически безупречный источник прибыли; однако самый «дух» капиталистического приобретательства господствующее учение отвергало как *turpitudō* и, уж во всяком случае, не оправдывало его с этических позиций. «Этические» нормы, подобные тем, которыми руководствовался Бенджамин Франклин, были для этого времени просто немыслимы. Исключение не составляли и взгляды представителей самих капиталистических кругов: пока они сохраняли связь с церковной традицией, они видели в своей деятельности в лучшем случае нечто этически индифферентное, терпимое, но вместе с тем — хотя бы из-за постоянной опасности преступить церковный запрет лихоимства — нечто, ставящее под сомнение спасение души. Источники свидетельствуют о том, что после смерти богатых людей весьма значительные суммы поступали в церковную казну в виде «покаянных денег», а в иных случаях и возвращались прежним должникам в качестве несправедливо взятых с них «*usuga*****». Дело обстоит иначе — если оставить в стороне еретические или рас-

* Позор (лат.).

** Постыдное (лат.).

*** Трудолюбие (лат.).

**** Процентов (лат.).

сма­три­вае­мые как сом­ни­тель­ные по сво­им уче­ниям на­прав­ле­ния — лишь в па­три­ци­ан­ских кру­гах, ко­то­рые внут­рен­не бы­ли уже сво­бод­ны от вла­сти тра­ди­ции. Од­на­ко да­же скеп­ти­че­ски на­стро­ен­ные или да­ле­кие от цер­ков­но­сти лю­ди пред­по­чи­та­ли на вся­кий слу­чай при­ми­риться с цер­ковью, по­жерт­во­вав в ее каз­ну опре­делен­ную сум­му де­нег⁵², вви­ду пол­ной не­из­вест­но­сти то­го, что ждет че­ло­ве­ка по­сле смер­ти, тем бо­лее что (сог­лас­но весь­ма рас­про­странен­но­му бо­лее мяг­ко­му воз­зре­нию) для спасе­ния ду­ши до­ста­точ­но бы­ло вы­пол­нить пред­пи­сы­вае­мые цер­ковью внеш­ние об­ряды. Имен­но в этом от­чет­ли­во про­яв­ля­ет­ся от­но­ше­ние *са­мих* носите­лей но­вых ве­е­ний к сво­ей де­я­тель­но­сти, в ко­то­рой они ус­ма­три­ва­ют не­кие чер­ты, *вы­во­дя­щие ее за рам­ки* нрав­ствен­ных ус­то­ев или да­же *про­ти­во­ре­ча­щие* им. Ка­ким же об­ра­зом эта де­я­тель­ность, ко­то­рую в луч­шем слу­чае при­зна­ва­ли эти­че­ски до­пус­ти­мой, мо­гла прев­ра­тить­ся в «при­зва­ние» в по­ни­ма­нии Бен­д­жа­ми­на Франк­ли­на? И как ис­то­ри­че­ски объ­яс­нить тот факт, что де­я­тель­ность, ко­то­рая во Фло­рен­ции XIV и XV вв., в цен­тре то­гдаш­не­го ка­пи­та­ли­сти­че­ско­го раз­ви­тия, на этом рын­ке де­нег и ка­пи­та­лов всех ве­ли­ких дер­жав то­го вре­ме­ни, ка­за­лась сом­ни­тель­ной с мораль­ной то­чки зре­ния — в луч­шем слу­чае ее толь­ко тер­пели, — в про­вин­ци­аль­ной мел­ко­бур­жу­аз­ной Пен­силь­ва­нии XVIII в., стра­не, где из­за про­сто­го не­до­ста­тка де­нег по­сто­ян­но воз­ни­кала уг­ро­за э­ко­но­ми­че­ско­го кра­ха и воз­вра­ще­ния к на­ту­раль­но­му об­ме­ну, где не бы­ло и сле­да круп­ных про­мыш­лен­ных пред­при­ятий, а бан­ки на­хо­ди­лись на са­мой ран­ней ста­дии сво­е­го раз­ви­тия, считалась смыс­лом и со­дер­жа­нием вы­со­ко­нрав­ствен­но­го жиз­нен­но­го по­ве­де­ния, к ко­то­ро­му над­ле­жит вся­че­ски стре­миться? Ус­ма­три­вать *здесь* «от­ра­же­ние» в иде­оло­гиче­ской над­строй­ке «ма­тери­аль­ных» ус­ло­вий бы­ло бы про­сто не­ле­по. Ка­кой же круг идей спо­соб­ст­во­вал то­му, что де­я­тель­ность, на­прав­лен­ная внеш­не толь­ко на по­лу­че­ние *при­бы­ли*, ста­ла под­во­ди­ться под ка­те­го­рию «при­зва­ния», по от­но­ше­нию к ко­то­ро­му ин­ди­вид ощу­щает извест­ное *об­я­затель­ство*? Ибо имен­но эта идея служила эти­че­ской ос­но­вой и оп­орой жиз­нен­но­го по­ве­де­ния пред­при­нима­те­лей «но­во­го сти­ля».

В ряде слу­чаев ука­зы­ва­лось на то, что ос­нов­ным прин­ци­пом со­вре­мен­но­го хо­зяй­ства сле­дует счит­ать «э­ко­но­ми­че­ский ра­цио­на­лизм» — так, в част­но­сти, по­ла­гает Зом­барт, ко­то­рый раз­ви­ва­ет эту мы­сль в сво­их под­час

очень плодотворных и убедительных исследованиях. Это, несомненно, справедливо, если под экономическим рационализмом понимать такое повышение производительности труда, которое достигается посредством *научно обоснованного* расчленения производственного процесса, способствующего устранению «органического» предела, установленного природой. Подобным процессом рационализации в области техники и экономики, несомненно, обусловлена и значительная часть «жизненных идеалов» современного буржуазного общества: труд, направленный на создание рационального способа распределения материальных благ, без сомнения, являл собой для представителей «капиталистического духа» одну из главных целей. Достаточно ознакомиться хотя бы с тем, что Франклин сообщает о своих усилиях по улучшению коммунального хозяйства Филадельфии, чтобы полностью ощутить эту очевидную истину. Радость и гордость капиталистического предпринимателя от сознания того, что при его участии многим людям «дана работа», что он содействовал экономическому «процветанию» родного города в том ориентированном на количественный рост населения и торговли смысле, который капитализм вкладывает в понятие процветания, — все это, безусловно, является составной частью той специфической и, несомненно, «идеалистической» радости жизни, которая характеризует представителей современного предпринимательства. Столь же несомненной фундаментальной особенностью капиталистического частного хозяйства является то, что оно рационализировано на основе строгого *расчета*, планомерно и трезво направлено на реализацию поставленной перед ним цели; этим оно отличается от хозяйства живущих сегодняшним днем крестьян, от привилегий и рутины старых цеховых мастеров и от «авантюристического капитализма», ориентированного на политическую удачу и иррациональную спекуляцию.

Создается впечатление, что развитие «капиталистического духа» может быть легче всего понято в рамках общего развития рационализма и должно быть выведено из его принципиального подхода к последним вопросам бытия. В этом случае историческое значение протестантизма сводилось бы к тому, что он сыграл известную роль в качестве «предтечи» чисто рационалистического мировоззрения. Однако при первой же серьезной попытке такого рода становится очевидным, что подобная упро-

шенная постановка проблемы невозможна хотя бы по одному тому, что общая история рационализма *отнюдь* не является совокупностью *параллельно* прогрессирующих рационализаций отдельных сторон жизни. Рационализация частного права, например, если понимать под этим упрощение юридических понятий и расчленение юридического материала, достигла своей высшей формы в римском праве поздней античности и была наименее развитой в ряде достигших наибольшей экономической рационализации стран, в частности в Англии, где рецепция римского права в свое время потерпела неудачу ввиду решительного противодействия со стороны мощной юридической корпорации, тогда как в католических странах Южной Европы римское право пустило глубокие корни. Чисто посюсторонняя рациональная философия XVIII в. нашла свое пристанище отнюдь не только (и даже не преимущественно) в наиболее развитых капиталистических странах. Вольтерьянство и поныне еще является общим достоянием высших и — что практически более важно — средних слоев населения именно романских католических стран. Если же под «практическим рационализмом» понимать тот тип жизненного поведения, который базируется на сознательной оценке мироздания и отношении к нему с точки зрения посюсторонних интересов *отдельной личности*, то этот стиль жизни как в прошлом, так и в настоящем типичен для народов *liberum arbitrium**, входит в плоть и кровь итальянцев и французов. Между тем мы уже могли убедиться в том, что отнюдь не на этой почве сформировалось то отношение человека к своему «призванию» как цели жизни, которое является необходимой предпосылкой для развития капитализма. Ибо жизнь можно «рационализировать» с весьма различных точек зрения и в самых различных направлениях (этот простой часто забываемый тезис нужно было бы ставить во главу угла каждого исследования проблемы «рационализма»). «Рационализм — историческое понятие, заключающее в себе целый мир противоположностей. Нам надлежит здесь выяснить, какой дух породил ту конкретную форму «рационального» мышления и «рациональной» жизни, из которой выросли идея «призвания» и та — столь иррациональная с точки зрения чисто эвдемонистических интересов *отдельной*

* Свободной воли (лат.).

личности — способность полностью отдаваться деятельности в рамках своей профессии, которая всегда была одной из характернейших черт нашей капиталистической культуры и является таковой и поныне. *Нас* интересует здесь в первую очередь происхождение тех *иррациональных* элементов, которые лежат в основе как данного, так и любого другого понятия «призвания».

3. КОНЦЕПЦИЯ ПРИЗВАНИЯ У ЛЮТЕРА ЗАДАЧА ИССЛЕДОВАНИЯ

Совершенно очевидно, что в немецком слове «Beruf»* и, быть может, в еще большей степени в английском «calling» наряду с другими мотивами звучит религиозный мотив — представление о поставленной Богом *задаче*, и звучит он тем сильнее, чем больше в каждом конкретном случае подчеркивается это слово. Если мы проследим историческую эволюцию этого слова во всех культурных языках мира, то окажется, что у народов, тяготеющих в преобладающей своей части к католицизму, как и у народов классической древности⁵³, отсутствует понятие, аналогичное тому, что в немецком языке именуется «Beruf», в смысле определенного жизненного положения, четко ограниченной сферы деятельности, тогда как оно существует у *всех* протестантских (по преимуществу) народов. Далее оказывается, что дело здесь отнюдь не в какой-либо этической особенности определенных языков, не в выражении некоего «германского народного духа», что слово это в его нынешнем смысле впервые появилось в *переводах Библии* и что оно соответствует не духу подлинника, а духу перевода⁵⁴. В лютеровском переводе Библии это слово в своем теперешнем значении, по-видимому, впервые встречается в переводе одного текста из Книги Иисуса сына Сирахова (11, 20 — 21)⁵⁵. Очень скоро оно обрело современное значение в светских языках всех протестантских народов, тогда как ранее ни в одном языке не было даже намека на подобное его употребление в светской литературе. Не встречается оно, насколько нам известно, и в проповедях; исключение составляет лишь один из немецких мистиков (Таулер — см. ниже), влияние которого на Лютера хорошо известно.

* В немецком языке слово "Beruf" означает профессию и призвание. — *Прим. перев.*

Новым является не только значение данного слова, нова (что в общем, вероятно, известно) и сама *идея*, созданная Реформацией. Это не означает, конечно, что элементов оценки мирской повседневной деятельности, которые содержатся в понятии «*Bevuf*», не было уже в средние века или даже в древности (в эпоху *позднего эллинизма*), — об этом будет сказано ниже. Безусловно новым было, однако, следующее: в этом понятии заключена оценка, согласно которой выполнение долга в рамках мирской профессии рассматривается как наивысшая задача нравственной жизни человека. Неизбежным следствием этого были представление о религиозном значении мирского будничного труда и создание понятия «*Bevuf*» в вышеуказанном смысле. Следовательно, в понятии «*Bevuf*» находит свое выражение тот центральный догмат всех протестантских исповеданий, который отвергает католическое разделение нравственных заветов христианства на «*praescripta*»* и «*consilia*»**, — догмат, который единственным средством стать угодным Богу считает не пренебрежение мирской и нравственностью с высот монашеской аскезы, а исключительно выполнение мирских обязанностей так, как они определяются для каждого человека его местом в жизни; тем самым эти обязанности становятся для человека его «*призванием*».

Эта идея Лютера⁵⁶ сложилась на протяжении первого десятилетия его реформаторской деятельности. В начале Лютер (вполне в духе господствующей средневековой традиции — так, как она выражена, например, у Фомы Аквинского⁵⁷) относит мирскую деятельность к сфере рукотворного: будучи угодной Богу и являясь необходимой естественной основой религиозной жизни, она сама по себе нравственно индифферентна, подобно еде или питью⁵⁸. Однако чем последовательнее Лютер проводит идею «*sola fide*»*** и чем резче в связи с этим он подчеркивает противоположность своего учения «*евангельским советам*» католического монашества, которые «*продиктованы дьяволом*», тем большее значение придает у него профессиональное призвание (*Bevuf*). С точки зрения Лютера, монашеский образ жизни не только бессмыслен для оправдания перед Богом, но и являет

* Заповеди (*лат.*).

** Советы (*лат.*).

*** Спасение только верой (*лат.*) — основное положение лютеровского учения. — *Прим. перев.*

собой лишь порождение эгоизма и холодного равнодушия, пренебрегающего мирскими обязанностями человека. Мирская же деятельность, напротив, характеризуется им как проявление христианской любви к ближнему, причем обоснования Лютера весьма далеки от мирских понятий и находятся едва ли не в гротескном противоречии с известным утверждением Адама Смита⁵⁹; так, он аргументирует свою мысль, в частности, тем, что разделение труда принуждает каждого работать для *других*. Вскоре, однако, это по сути своей схоластическое обоснование опять исчезает, остается же и все более подчеркивается указание на то, что выполнение мирских обязанностей служит при любых обстоятельствах единственным средством быть угодным Богу, что это — и только это — диктуется божественной волей и что поэтому все дозволенные профессии равны перед Богом⁶⁰.

Не подлежит никакому сомнению, что такого рода нравственная квалификация мирской профессиональной деятельности — одна из самых важных идей, созданных Реформацией и, в частности, Лютером, — чревата необычайно серьезными последствиями; более того, подобное утверждение настолько очевидно, что граничит с трюизмом⁶¹. Как безгранично далека эта концепция от глубокой ненависти, с которой созерцательно настроенный *Паскаль* отвергал всякую положительную оценку мирской деятельности, будучи глубоко убежден в том, что в основе ее может лежать лишь суетность или лукавство!⁶² И еще более чужда она тому утилитарному *приспособлению* к миру, которое характеризует пробабализм иезуитов. Однако *как* следует конкретно представлять себе практическое значение этой протестантской идеи, нами обычно лишь смутно ощущается, но отчетливо не осознается.

Едва ли есть необходимость констатировать, что не может быть и речи ни о каком внутреннем родстве лютеровских взглядов с «капиталистическим духом» в том смысле, который мы вкладываем в это понятие, да и вообще в каком бы то ни было смысле. Даже те церковные круги, которые в наши дни наиболее ревностно прославляют «дело» Реформации, в целом отнюдь не являются сторонниками капитализма в каком бы то ни было смысле. И уж конечно, сам Лютер решительно отмежевался бы от любой концепции, близкой к той, которая выражена в трудах Франклина. Вместе с тем не следует

ссылаться в этой связи на сетования Лютера по поводу деятельности крупных торговцев, подобных Фуггерам⁶³ и др. Ибо борьба, которая в XVI и XVII вв. велась против юридических и фактических *привилегий* крупных торговых компаний, более всего напоминает современные выступления против трестов и так же, как эти выступления, сама по себе отнюдь не является выражением традиционалистского образа мыслей. Против упомянутых торговых компаний, против ломбардцев, «трапезитов», против монополистов, крупных спекулянтов и банкиров, пользовавшихся покровительством англиканской церкви, а также королей и парламентов в Англии и Франции вели ведь борьбу и пуритане, и гугеноты⁶⁴. После Денбарской битвы (сентябрь 1650 г.) Кромвель писал Долгорукому парламенту: «Прошу вас прекратить злоупотребления внутри всех профессий; если же существует какая-либо профессия, которая, разоряя многих, обогащает немногих, то это отнюдь не служит благу общества». Наряду с этим, однако, есть ряд данных в пользу того, что воззрения Кромвеля были преисполнены специфически «капиталистического духа»⁶⁵. У Лютера в его многочисленных высказываниях против ростовщичества и против любого взимания процентов, напротив, совершенно недвусмысленно проявляется «отсталость» его представления (с капиталистической точки зрения) о сущности капиталистического приобретательства — даже по сравнению с позднесcholasticкими взглядами⁶⁶. К этому, в частности, относится аргумент о непроизводительности денег, несостоятельность которого показал уже Антонин Флорентинский. Нет, впрочем, никакой необходимости оттаивать на частных вопросах, так как совершенно очевидно, что последствия идеи «профессионального призвания» в *религиозном* ее понимании могли принимать самые различные формы в ходе тех преобразований, которые она вносила в мирскую деятельность. Результатом Реформации как таковой было прежде всего то что в противовес католической точке зрения моральное значение мирского профессионального труда и религиозное *воздаяние* за него чрезвычайно возросли. Дальнейшее развитие идеи «призвания», в которой нашло свое выражение это новое отношение к мирской деятельности, зависело от конкретной интерпретации благочестия в отдельных реформированных церквях. Авторитет Библии, из которой Лютер, как ему представлялось, почерпнул

идею призвания, в действительности может скорее служить опорой традиционалистской концепции. В частности, Ветхий завет — в книгах пророков вообще нет речи о значении мирской нравственности, в других текстах об этом упоминается лишь вскользь — строго проводит вполне традиционалистскую религиозную идею: каждый пусть остается при «пище» своей, предоставляя безбожникам погоню за прибылью. Таков смысл всех тех мест, где речь прямо идет о мирской деятельности. Лишь Талмуд, да и то не полностью, становится на иную точку зрения. Что касается отношения *Иисуса* к этому вопросу, то оно с классической ясностью отражено в типичной для Востока той эпохи молитве: «Хлеб наш насущный даждь нам *днесь*»; оттенок же радикального неприятия мира, выраженного в словах «*μαρτυρᾶς τῆς ἀβίχιας*», полностью исключает всякую *прямую* связь современной идеи профессионального призвания с учением Иисуса⁶⁷. Выраженные в Новом завете идеи апостолов, в частности апостола Павла, были — ввиду переполюсвавших первое поколение христиан эсхатологических чаяний — в этом отношении либо индифферентными, либо традиционалистскими: поскольку мир ждет пришествия Христа, пусть каждый пребывает в том состоянии, продолжает заниматься тем же делом в мире, в котором его застал «глас» Божий. Тем самым он не станет бедняком и не превратится в обузу для братьев своих — ведь все это продлится недолго. Лютер читал Библию сквозь призму своей тогдашней настроенности, которая в период между 1518 и 1530 гг. не только была традиционалистской, но все более и более становилась таковой⁶⁸.

В первые годы своей реформаторской деятельности Лютер, полагая, что профессия относится к области рукотворного, был в своем отношении к различным типам мирской деятельности преисполнен эсхатологическим индифферентизмом в духе апостола Павла — так, как он выражен в Первом послании к коринфянам, 7⁶⁹: вечное блаженство доступно каждому независимо от его общественного положения; бессмысленно придавать значение *характеру* профессии, когда жизненный путь столь краток. Что касается стремления к материальной выгоде, превышающей личные потребности человека, то его следует рассматривать как признак отсутствия благодати, а поскольку это стремление может быть реализовано лишь за счет других людей, оно достойно прямого порицания⁷⁰.

По мере того как Лютер все более погружался в мирские дела, он все выше оценивал значение профессиональной деятельности. Вместе с тем конкретная профессия каждого человека становится для него непосредственным выражением божественной воли, заветом Господним выполнять свой долг именно в *этом* конкретном положении, которое человек занимает по воле провидения. Когда же после борьбы с «фанатиками» и крестьянских волнений объективный исторический порядок, в котором каждый человек занимает отведенное ему Богом место, становится для Лютера прямой эманацией божественной воли⁷¹, все более решительное акцентирование провиденциального начала и в конкретных жизненных ситуациях приводит Лютера к идее «покорности» чисто традиционалистской окраски: каждый человек должен *оставаться* в том призвании и состоянии, которые даны ему Богом, и осуществлять свои земные помыслы в рамках этого данного ему положения в обществе. Если вначале экономический традиционализм Лютера был результатом индифферентизма в духе апостола Павла, то впоследствии он обуславливался его растущей верой в провидение⁷², верой, которая отождествляла безусловное повиновение божественной воле⁷³ с безусловным приятием своего положения в мирской жизни. Лютер вообще не создал какой-либо принципиально новой или принципиально иной основы, на которой зиждилось бы сочетание профессиональной деятельности с *религиозными* принципами⁷⁴. А убеждение в том, что чистота *вероучения* — единственный непогрешимый критерий истинности церкви, убеждение, в котором он после бурных событий 20-х годов XVI в. все более утверждался, само по себе препятствовало появлению каких-либо новых этических воззрений.

Таким образом, понятие профессионального призвания сохранило у Лютера свой традиционалистский характер⁷⁵. Профессиональное призвание есть то, что человек должен *принять* как веление Господне, с чем он должен «мириться»; этот оттенок преобладает у Лютера, хотя в его учении есть и другая идея, согласно которой профессиональная деятельность является задачей, поставленной перед человеком Богом, притом *главной* задачей⁷⁶. По мере развития ортодоксального лютеранства эта черта проступает все резче. Таким образом, этический вклад лютеранства носил прежде всего негативный

характер: отрицание превосходства аскетического долга над мирскими обязанностями, сочетавшееся с проповедью послушания властям и примирением со своим местом в мире⁷⁷. Почва для лютеровской концепции профессионального призвания была (как мы увидим из последующего анализа средневековой религиозной этики) уже в значительной степени подготовлена немецкими мистиками, в частности Таулером с его отношением к духовным и мирским профессиям как к равноценным и сравнительно *невысокой* оценкой традиционных форм аскетического усердия⁷⁸, поскольку для мистиков единственно существенным являются созерцание и экстатический порыв, сопровождающий слияние души с Богом. Более того, лютеранство в некотором отношении даже делает шаг назад по сравнению с мистиками, поскольку у Лютера — а еще больше в лютеранской церкви — психологические основы профессиональной рациональной этики становятся более шаткими, чем у мистиков (чьи воззрения в этой области во многом близки отчасти пиетистской, отчасти квакерской религиозной психологии⁷⁹). Объясняется это в первую очередь тем, что стремление к аскетической самодисциплине вызывало у Лютера подозрения в синергизме*; поэтому аскетическая самодисциплина все более отступала в лютеранстве на второй план.

Таким образом, судя по тому, что нам удалось выяснить, идея «призвания» в лютеровском ее понимании сама по себе вряд ли имеет столь большое значение для нашей постановки проблемы — в данный момент нам важно установить именно это⁸⁰. Тем самым мы ни в коей мере не хотим сказать, что лютеровское преобразование религиозной жизни не имело практического значения для предмета нашего исследования. Дело здесь в том, что это практическое значение не может быть *непосредственно* выведено из отношения Лютера и лютеранской церкви к мирскому призванию и вообще оно менее очевидно, нежели в других направлениях протестантизма. Поэтому-то нам и представляется целесообразным обратиться в первую очередь к тем формам протестантского вероучения, в которых связь между жизненной *практикой* и религиозной основой обнаруживается легче, чем

* Синергизм (*Werkheiligkeit*) — догматическая теория, согласно которой человек должен сам добрыми делами соучаствовать в своем спасении и способствовать нисхождению на него божественной благодати. — *Прим. перев.*

в лютеранстве. Выше мы уже отмечали поразительную по своему значению роль *кальвинизма* и протестантских *сект* в истории развития капитализма. Подобно тому как Лютер ощущал в учении Цвингли присутствие «иногo духа», ощущали это и его духовные потомки в кальвинизме. Что же касается католицизма, то он с давних пор и поныне видит в кальвинизме своего главного противника. Это объясняется прежде всего причинами чисто политического характера: если Реформация и немислима без внутреннего религиозного развития Лютера, личность которого надолго определила ее духовные черты, то без кальвинизма дело Лютера не получило бы широкого распространения и прочного утверждения. Однако общее католикам и лютеранам отвращение к кальвинизму находит свое обоснование и в его этическом своеобразии. При самом поверхностном ознакомлении с кальвинизмом становится очевидным, что здесь установлена совершенно иная связь между религиозной жизнью и земной деятельностью, нежели в католицизме или лютеранстве. Это проступает даже в литературе, использующей лишь специфические религиозные мотивы. Вспомним хотя бы конец «Божественной комедии», «Рай», где погруженный в безмятежное созерцание божественных тайн поэт теряет дар речи, и сравним это настроение с концом поэмы, обычно именуемой «Божественной комедией пуританизма». Мильтон завершает последнюю песнь своего «Потерянного рая», которой предшествует *изгнание* из рая Адама и Евы, следующими словами:

Оборотясь, они в последний раз
На свой недавний, радостный приют,
На Рай взглянули: весь восточный склон,
Объятый полыханием меча,
Струясь, клубился, а в проеме Врат
Виднелись лики грозные, страша
Оружьем огненным. Они невольно
Всплакнули — не надолго. *Целый мир*
Лежал пред ними, где жилье избрать
Им предстояло. Промыслом Творца
Ведомые, шагая тяжело,
Как странники, они рука в руке,
Эдем пересекая, побрели
Пустынною дорогою своей.

А незадолго до этого архангел Михаил сказал Адаму:

Но ты дела,
В пределах знания твоего, прибавь.
К ним веру, воздержанье, терпенье,

И добродетель присовокупи,
И ту любовь, что будет зваться впредь
Любовью к ближнему; она — душа
Всего. Тогда не будешь ты скорбеть,
Утратив Рай, но обретешь иной,
Внутри себя, стократ блаженный Рай.

Каждому, кто читает эти строки, очевидно, что этот мощный пафос серьезной пуританской обращенности к миру, это отношение к мирской деятельности как к долгу было бы немыслимым в устах средневекового писателя. Однако и лютеранству — так, как оно выражено в хоралах Лютера и Пауля Герхарда, — подобное настроение отнюдь не созвучно. Наша задача заключается в том, чтобы по мере возможности выразить это смутное ощущение в терминах точных логических формулировок и поставить вопрос о внутренних причинах этих различий. Всякие попытки сослаться на «национальный характер», которые всегда означают лишь признание своего непонимания сути явления, в данном случае особенно несостоятельны. Приписывать англичанам XVII в. единый «национальный характер» исторически просто неверно. «Кавалеры» и «круглоголовые» ощущали себя в те времена не только представителями разных партий, но и людьми совершенно различной породы, и внимательный наблюдатель не может не согласиться с этим⁸¹. С другой стороны, установить характерологические особенности английских merchant adventurers* и их отличие от ганзейских купцов столь же невозможно, как и вообще констатировать какое-либо глубокое различие между особенностями немецкого и английского характера в позднее средневековье, не считая тех черт, которые сложились под непосредственным влиянием исторических судеб обоих народов⁸². И лишь неодолимое воздействие религиозных движений — не только оно, но оно в первую очередь — создавало те различия, которые мы ощущаем и поныне⁸³.

Если мы, исследуя взаимосвязь между старопротестантской этикой и развитием капиталистического духа, отправляемся от учения Кальвина, кальвинизма и других «пуританских» сект, то это отнюдь не означает, что мы предполагаем обнаружить, будто кто-либо из основателей или представителей этих религиозных течений в каком бы то ни было смысле считал целью своей жизненной

* Купцов-авантюристов (англ.).

деятельности пробуждение того «духа», который мы имеем здесь «капиталистическим». Мы, конечно, не предполагаем, что стремление к мирским благам, воспринятое как самоцель, могло кому-нибудь из них представляться этической ценностью. Раз навсегда необходимо запомнить следующее: программа этической реформы никогда не стояла в центре внимания кого-либо из реформаторов — в нашем исследовании мы причисляем к ним и таких деятелей, как Менно, Дж. Фокс, Уэсли. Они не были ни основателями обществ «этической культуры», ни носителями гуманных стремлений и культурных идеалов или сторонниками социальных реформ. Спасение души, и только оно, было основной целью их жизни и деятельности. В нем и следует искать корни этических целей и практических воздействий их учений; те и другие были лишь *следствием* чисто религиозных мотивов. Поэтому нам придется считаться с тем, что культурные влияния Реформации в значительной своей части — а для нашего специального аспекта в подавляющей — были непредвиденными и даже *нежелательными* для самих реформаторов последствиями их деятельности, часто очень далекими от того, что проносилось перед их умственным взором, или даже прямо противоположными их подлинным намерениям.

Наше исследование могло бы послужить скромным вкладом для пояснения того, в какой форме «идеи» вообще оказывают воздействие на ход исторического развития. Однако для того, чтобы с самого начала не возникали недоразумения и было бы ясно, в каком смысле мы вообще допускаем подобное воздействие чисто идейных мотивов, мы позволим себе в заключение нашего вступительного раздела сделать еще несколько кратких указаний.

Прежде всего следует со всей решительностью подчеркнуть, что целью исследований такого рода вообще не может быть какая-либо *оценка* идейного содержания Реформации, будь то социально-политическая или религиозная. Нам приходится все время иметь дело с теми сторонами Реформации, которые подлинно религиозному сознанию должны представляться периферийными и подчас даже чисто внешними. Ведь мы стремимся лишь к тому, чтобы более отчетливо показать все то значение, которое религиозные мотивы имели в ходе развития нашей современной, специфически «посюсторонней» культуры, сло-

жившейся в результате взаимодействия бесчисленных конкретных исторических мотивов. Наш вопрос, следовательно, сводится только к следующему: что именно из характерного содержания нашей культуры может быть *отнесено* к влиянию Реформации в качестве исторической причины? При этом мы должны, конечно, отмежеваться от той точки зрения, сторонники которой выводят реформацию из экономических сдвигов как их «историческую необходимость». Для того чтобы созданные реформаторами новые церкви могли хотя бы только утвердиться, потребовалось воздействие бесчисленных исторических констелляций, в частности чисто политических по своему характеру, которые не только не могут быть ограничены рамками того или иного «экономического закона», но и вообще не могут быть объяснены с какой бы то ни было экономической точки зрения. Вместе с тем мы ни в какой степени не склонны защищать столь нелепый доктринерский тезис⁸⁴, будто «капиталистический дух» (в том смысле, в каком мы временно употребляем это понятие) *мог* возникнуть *только* в результате влияния определенных сторон Реформации, будто капитализм как *хозяйственная система* является продуктом Реформации. Уже одно то, что ряд важных *форм* капиталистического предпринимательства, как известно, значительно *старше* Реформации, показывает понюю несостоятельность подобной точки зрения. Мы стремимся установить лишь следующее: играло ли *также* и религиозное влияние — и в какой степени — определенную роль в качественном формировании и количественной экспансии «капиталистического духа» и какие конкретные *стороны* сложившейся на капиталистической основе *культуры* восходят к этому религиозному влиянию. Ввиду невероятно сложного переплетения взаимосвязей между материальным базисом, формами социальной и политической организации и духовным содержанием эпохи Реформации приходится принять следующий метод: *прежде всего* надлежит установить, существует ли (и в каких пунктах) определенное «избирательное сродство» между известными формами религиозного верования и профессиональной этикой. Тем самым (поскольку это возможно) выявится также тип и общая *направленность* того влияния, которое религиозное движение оказывало в силу подобного избирательного сродства на развитие материальной культуры. Лишь *после того*, как это будет с достаточной достовер-

ностью установлено, можно попытаться выяснить, в какой мере содержание современной культуры в его историческом развитии следует сводить к религиозным мотивам и в какой мере к мотивам другого рода.

ПРИМЕЧАНИЯ

Настоящая работа была впервые опубликована в «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», 1905, Bd. 20—21

Из обширной критической литературы приведу в данной связи лишь наиболее пространные отзывы: R a c h f a h l F. Calvinismus und Kapitalismus. — «Intern. Wochenschrift für Wissenschaft, Kunst und Technik», 1909, № 39—43; моя ответная статья: Antikritisches zum «Geist» des Kapitalismus. — «Archiv», 1910, Bd. 30, S. 176—202. Новые возражения Рахфаля: Nochmals Calvinismus und Kapitalismus. — «Archiv», 1910, № 22—25, и моя заключительная статья: Antikritisches Schlußwort. — «Archiv», 1910, Bd. 31, S. 554—599. Поскольку Brentano не ссылается на эти работы в своей критической статье, о которой вскоре пойдет речь, он их, по-видимому, тогда еще не знал. Я не включил в настоящее издание ничего из моей довольно бесплодной полемики с Рахфалем — весьма мною ценимым ученым, который в данном случае вышел за пределы своей компетенции; я ограничился (очень немногочисленными) цитатами из своей антикритики и вставками и замечаниями, которые, как мне представляется, должны в дальнейшем устранить все возможные недоразумения. Далее: S o m b a r t W. Der Bourgeois. München—Leipzig, 1913 (русск. перев.: З о м б а р т В. Буржуа. М., 1924); к этому я еще вернусь в последующих примечаниях. И наконец: B r e n t a n o L. Die Anfänge des modernen Kapitalismus. München, 1916, S. 117—137. Этой критики я также коснусь в примечаниях там, где в ходе изложения это будет наиболее уместно. Каждому, кому (против ожидания) это представится интересным, предлагается убедиться путем сравнения текстов обоих изданий, что я не вычеркнул, не изменил и не смягчил ни одной фразы моей статьи, которая содержала хоть какие-нибудь существенно важные утверждения, и не прибавил ничего, что привело бы к отклонению от существа моих основных положений. Для этого не было никаких оснований, и дальнейшее изложение заставит наконец убедиться в этом тех, кто все еще продолжает высказывать сомнения по этому поводу. Оба вышеуказанных ученых расходятся друг с другом еще более кардинально, чем со мной. Критику Brentano, направленную против книги Зомбарта (см.: S o m b a r t W. Die Juden und das Wirtschaftsleben. München, 1911. — Русск. перев.: З о м б а р т В. Евреи и их участие в образовании современного хозяйства. Спб., 1910), я считаю во многом обоснованной, но в ряде отношений совершенно несправедливой, не говоря уже о том, что и Brentano не подметил самого существенного в проблеме еврейства, которую мы пока оставляем в стороне (об этом ниже).

Теологи высказали по поводу настоящей работы ряд ценных замечаний и в целом — несмотря на расхождения в некоторых пунктах — дали ей доброжелательную и вполне деловую оценку; это тем более важно, что с данной стороны вполне естественно было бы ожидать проявления известной антипатии к трактовке, которая для нашего исследования является неизбежной. Ведь то, что теологу, исповедующему

и интерпретирующему определенную религию, представляется в ней наиболее ценным, здесь, естественно, не получит должного освещения. Нам приходится иметь дело с теми сторонами религиозной жизни, которые в рамках религиозной оценки представляются чисто внешними и грубыми, но которые, безусловно, тоже существовали и именно потому, что они были грубыми и внешними, оказывали наиболее сильное влияние вовне. Для того чтобы не цитировать по отдельным вопросам труд Трельча (см.: Troeltsch E. Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen. Tübingen, 1912), мы сразу отсылаем к нему читателя. Этот фундаментальный труд, автор которого с большой широтой кругозора и под оригинальным углом зрения рассматривает общую историю этнических учений западного христианства, является для нас (помимо общего богатства содержания) особенно ценным тем, что в нем находятся дополнения и подтверждения по ряду важных для нашей постановки проблемы положений. При этом Трельча больше интересует *учение*, меня — практическое *воздействие* религии.

¹ Отступления от этого объясняются — не всегда, но часто — тем, что вероисповедный состав рабочих данной отрасли промышленности определяется *в первую очередь* преобладанием того или иного вероисповедания в районе, где концентрируются предприятия данной отрасли, или в районе, где вербуются рабочая сила. Это обстоятельство на первый взгляд как будто видоизменяет картину, которую дают статистические данные ряда мест, например Рейнской области. Кроме того, следует помнить о том, что выводы из статистического материала можно дать лишь при наличии четкой специализации и после тщательного подсчета представителей отдельных профессий. В противном случае достаточно крупные предприниматели и «мастера-одиночки легко могут попасть в одну и ту же категорию «руководителей предприятий». Что касается *современного* «развитого капитализма» — во всяком случае, поскольку речь идет о широких слоях неквалифицированных рабочих, — то он не подвержен более тому влиянию, которое в прошлом могло оказывать вероисповедание. Но об этом позже.

² Ср., например: Schell H. Der Katholizismus als Prinzip des Fortschrittes. Würzburg, 1897; Hertling G. von Das Prinzip des Katholizismus und die Wissenschaft. Freiburg, 1899, S. 58.

³ Один из моих учеников проработал самый широкий статистический материал, которым мы располагаем по этому вопросу, — баденскую вероисповедальную статистику. См.: Offenbacher M. Konfession und soziale Schichtung. Eine Studie über die wirtschaftliche Lage der Katholiken und Protestanten in Baden. Tübingen—Leipzig, 1901 (Volkswirtschaftliche Abhandlungen der badischen Hochschulen, Bd. 4. Hf. 5). Все факты и цифровые данные, которые привлекаются в дальнейшем в качестве иллюстративного материала, взяты из этой работы.

⁴ Так, например, в Бадене в 1895 г. на тысячу евангелистов приходилось 954 060 марок *капитала*, подлежащего обложению, на тысячу католиков — 589 тыс. марок. Евреи (на тысячу человек — свыше 4 млн. марок), правда, значительно опередили тех и других (цифровые данные взяты у Оффенбахера (Offenbacher M. Op. cit., S. 21).

⁵ По этому вопросу см. выводы в работе Оффенбахера.

⁶ Подробные данные по этому вопросу также содержатся у М. Оффенбахера в двух первых главах названной работы.

В Бадене в 1895 г. насчитывалось: 37,0% протестантов, 61,3 — католиков, 1,5% евреев. Вероисповедный состав учащихся в средних учебных заведениях повышенного типа, на которые не распространяется обязательное обучение, выглядит (Offenbacher M. Op. cit., S. 18f.) для 1885—1891 гг. следующим образом:

	Протес- танты. %	Като- лики, %	Евреи. %
Гимназии	43	46	9,5
Реальные гимназии	69	31	9
Высшие реальные школы (9 классов)	52	41	7
Реальные училища (6 классов)	49	40	11
Гражданские учи- лища повышен- ного типа	51	37	12
Средний показатель	48	42	10

Те же явления наблюдаются в Пруссии, Баварии, Вюртемберге, Рейнских землях, Венгрии (цифровые данные см.: Offenbacher M. Op. cit., S. 18—19).

- ⁸ См. цифры, приведенные в предыдущем примечании: они свидетельствуют о том, что процент католиков в средней школе, который вообще на $\frac{1}{3}$ ниже их процентного отношения ко всему населению, поднимается несколько выше *лишь* в гимназиях (главным образом благодаря тому, что гимназии дают необходимую подготовку для богословских занятий). В качестве характерного явления, иллюстрирующего дальнейшее изложение, следует подчеркнуть, что в Венгрии типичное процентное отношение протестантов к общему числу учащихся средних учебных заведений выражено еще более резко (см.: Offenbacher M. Op. cit., S. 19, Anm.).
- ⁹ См. аргументацию М. Оффенбахера (ibid., S. 54) и таблицы в конце его работы.
- ¹⁰ Особенно хорошо это подмечено в сочинениях У. Петти, на которые мы неоднократно будем ссылаться и в дальнейшем.
- ¹¹ Ибо то обстоятельство, что *Ирландия*, которую У. Петти иногда приводит в качестве примера, якобы составляет исключение в этом отношении, объясняется только тем, что протестанты были там ленд-лордами-абсентеистами. Если бы Петти использовал этот пример для более широких обобщений, то он допустил бы ошибку, что очевидно из положения переселившихся в Ирландию шотландцев («Scotch-Irish»). Типичное соотношение между капитализмом и протестантизмом существовало в Ирландии так же, как и в других местах. (О положении в Ирландии «Scotch-Irish» см.: Нанпа С.А. The Scotch-Irish. Vol. 1—2. New York, 1902.)
- ¹² Это, конечно, не исключает самого серьезного значения последнего фактора и ни в коей степени не противоречит тому обстоятельству, что характер ряда протестантских сект, представлявших небольшие однородные группы населения, имел решающее влияние на формиро-

вание всего жизненного уклада этих сект, что в свою очередь оказало обратное воздействие на степень их участия в хозяйственной жизни; последнее наблюдение справедливо, например, по отношению к строгим кальвинистам вне предслов Женевы и Новой Англии, собственно повсюду, даже там, где они господствовали политически. То, что эмигранты всевозможных вероисповеданий — индусы, арабы, китайцы, сирийцы, финикийцы, греки, ломбардцы, кагорцы — переселялись в чужие страны в качестве носителей *коммерческих навыков* высоко развитых стран, — явление всеобщее и не имеет никакого отношения к нашей проблеме. (Брентано в своей работе, которую нам часто придется цитировать, — «Die Anfänge des modernen Kapitalismus», München, 1916, — ссылается на историю своей семьи. Однако банкиры иностранного происхождения в роли носителей коммерческого опыта и коммерческих связей были во *все* эпохи и во *всех* странах. Они не представляют собой явления, характерного именно для современного капитализма, и протестанты относились к ним с недоверием. Иначе обстояло дело с протестантскими семьями — Муралт, Песталоцци и др., — которые эмигрировали из Локарно в Цюрих: представители этих семей очень скоро стали носителями специфически *современного* (промышленного) капиталистического развития.)

¹³ Offenbacher M. Op. cit., S. 68.

¹⁴ Исключительно меткие замечания по вопросу о своеобразии вероисповеданий в Германии и во Франции и о взаимопересечении их с другими элементами культуры в борьбе национальностей Эльзаса сделаны в превосходной работе В. Виттиха (см.: Wittich W. Deutsche und französische Kultur im Elsaß. — «Illustrierte Elsaßer Rundschau», 1900).

¹⁵ Конечно, в том случае, если в данной местности вообще существовала возможность капиталистического развития.

¹⁶ Об этом см., например: Dupin de St. André. L'ancienne église réformée de Tours. Les membres de l'église. — «Bull. de la Société de l'histoire du protestantisme». Т. 4, 1856, p. 10. И здесь можно было бы, конечно, считать движущим мотивом стремление к *освобождению* от монастырского или вообще церковного контроля — к этому склоняются католические исследователи. Однако подобное утверждение противоречит не только суждению современников, в том числе противников гугенотов (среди них был и Рабле); сомнения первых национальных синодов гугенотов (например, материалы I синода в книге: A u t o p. Synodes nationaux de l'église réformée de France, p. 10) относительно того, может ли *банкир* быть церковным старостой, а также постоянное возвращение синодов — несмотря на вполне определенную позицию Кальвина по этому вопросу — к этому, дозволено ли взимать проценты (разъяснения такого рода давались прихожанам по их просьбе), свидетельствуют, правда, о широком участии в решении этой проблемы заинтересованных кругов, но *вместе с тем* и о том, что стремление заниматься «usuraria gravitas» (ростовщичеством) без церковного контроля посредством исповеди, не могло быть в данном случае решающим фактором. (То же относится и к Голландии — об этом ниже. Каноническое *запрещение ростовщичества* вообще не играет никакой роли — мы заявляем это со всей решительностью — в рамках *данной* постановки проблемы.)

¹⁷ См.: Gothein. Wirtschaftsgeschichte des Schwarzwaldes. Bd. I. Straßburg, 1892, S. 674

¹⁸ Сюда относятся краткие замечания *Зомбарта* (см.: Sombart W. Der moderne Kapitalismus. Bd. I, I. Aufl., 1902, S. 380). К сожалению,

впоследствии в своей книге «Буржуа», по моему мнению, наиболее слабой в данном аспекте из всех его больших работ, он защищал совершенно неправильный «тезис», к которому мы еще вернемся. Этот тезис он выдвинул под влиянием книги Франца Келлера (см.: Keller F. Unternehmung und Mehrwert. Paderborn, 1912), которая, несмотря на ряд ценных (но в этом отношении не новых) замечаний, в целом ниже уровня других работ современных апологетов католицизма.

- ¹⁹ Можно считать установленным, что самый факт переезда на работу в другую страну является одним из наиболее мощных средств повышения производительности труда (см прим 12). Так, польская девушка, которую на родине самые заманчивые перспективы большого заработка не могли вывести из состояния традиционалистской инертности, полностью преобразуется на чужбине; работая там батрачкой, она становится благодарным объектом безудержной эксплуатации. Это же явление мы наблюдаем у италянцев, занятых отхожим промыслом. Что основная причина заключается здесь отнюдь не в воспитательном воздействии более высокой по своему уровню «культурной среды» (хотя некоторое значение, конечно, это имеет), обнаруживается благодаря тому, что подобная закономерность сохраняется и в тех случаях, когда (как, например, в сельском хозяйстве) характер работы не изменяется, тогда как пребывание в общих бараках наряду с другими неудобствами на первых порах настолько снижает уровень жизни, что на родине он считался бы непереносимым. «Воспитующим» здесь является самый факт работы в новых условиях, и именно он разрушает традиционализм. Вряд ли надо указывать на то, в какой степени этот фактор повлиял на развитие американской экономики. В древности подобное значение имело для иудеев вавилонское пленение (это бросается в глаза при чтении надписей), аналогичное явление мы наблюдаем, например, у парсов. Однако неоспоримое отличие экономической специфики пуританских колоний Новой Англии от католического Мэриленда, епископального Юга и межконфессионального Род-Айленда свидетельствует о том, что у протестантов влияние их религиозного своеобразия безусловно играет роль самостоятельного фактора (подобно тому, как это имело место у джайнов в Индии).
- ²⁰ Как известно, она в большинстве случаев носит характер более или менее умеренного кальвинизма или цвинглианства.
- ²¹ В почти чисто лютеранском Гамбурге единственное состояние, уходящее своими корнями в XVII в., принадлежит известной реформатской семье (на это нам любезно указал профессор А. Валь).
- ²² Установленная нами здесь связь отнюдь не является чем-то «новым» — о ней и раньше уже неоднократно говорили (см.: Laveleye E. de. Protestantism and Catholicism in their bearing upon the liberty and prosperity of nations. London, 1875; Arnold M. St. Paul and Protestantism. London, 1906); поразительно обратное, а именно совершенно необоснованные сомнения в правильности этого тезиса. Поэтому-то нам и приходится объяснять его суть.
- ²³ Это, конечно, не исключает того, что впоследствии официальный пиетизм, так же как и другие религиозные течения, в ряде случаев, исходя из патриархальных представлений, противодействовал «прогрессу» капиталистического хозяйства, в частности переходу от домашней промышленности к фабричной системе. Дело заключается в том, что между идеалом, к которому стремится религиозное течение, и фактически оказываемым им влиянием на образ жизни его

сторонников следует, как мы еще неодиократно увидим, проводить строгое различие. (О специфических трудовых качествах протестантских рабочих можно получить представление из моей статьи (см.: Weber M. Zur Psychophysik der gewerblichen Arbeit. — «Archiv für Sozialwissenschaft», 1909, Bd. 28, S. 263 f.), где приведенные в качестве примеров исчисления проведены по данным одной вестфальской фабрики.)

- ²⁴ Заключительный раздел из «Necessary hints to those that would be rich» (написан в 1736 г.), остальное из «Advice to a young tradesman» (1748). См.: Franklin B. Works, Ed. Sparks, Vol. 2, p. 87.
- ²⁵ См.: Kürnberger F. Der Amerikamüde, Frankfurt, 1855. Книга Кюрнбергера представляет собой, как известно, поэтическую парافразу американских впечатлений Ленау. В качестве художественного произведения эта книга не имеет ценности; однако она остается важнейшим документом, свидетельствующим о (стертой уже в наши дни) противоположности между мироощущением немцев и американцев, документом той внутренней жизни, которая со времен средневековой немецкой мистики была, несмотря ни на что, общим достоянием немецких католиков и протестантов и резко отличалась от капиталистической направленности пуритан. Несколько вольный перевод франклиновских трактатов, сделанный Кюрнбергером, исправлен нами по оригиналу.
- ²⁶ Зомбарт поставил эту цитату энграфом к разделу «Генезис капитализма» (см.: Sombart W. Op. cit., Bd. I, S. 193; ср. также S. 396).
- ²⁷ Это, конечно, не означает ни того, что Якоб Фуггер был нравственно индифферентен или нерелигиозен, ни того, что эти положения полностью исчерпывают этические воззрения Бенджамина Франклина. Вряд ли столь известный филантроп нуждается в защите Brentano (см.: Brentano L. Die Anfänge des modernen Kapitalismus, S. 151 f.) от того непонимания, которое он мне приписывает. Ведь проблема как раз и заключается в том, как человек, подобный Франклину, мог выступить в качестве моралиста именно с такими поучениями (характерную формулировку которых Brentano не счел нужным сохранить).
- ²⁸ На этом основано отличие нашей постановки проблемы от постановки проблемы у Зомбарта. В дальнейшем станет очевидным большое практическое значение этого отличия. Укажем здесь только на то, что Зомбарт отнюдь не оставил без внимания этические черты, свойственные характеру капиталистического предпринимателя. Однако в общем контексте его работы они выступают как производные от капитализма, тогда как мы в соответствии с поставленной нами задачей принимаем обратную гипотезу. Наше окончательное мнение по этому вопросу сформулировано в конце исследования. Свою концепцию Зомбарт (см.: Sombart W. Op. cit., Bd. I, S. 357, 380 ff.) строит, отпавляясь в данном случае от ярких образов Зиммеля, данных в последней главе его «Философии денег». О полемике со мной Зомбарта в его книге «Буржуа» я скажу ниже. Здесь нецелесообразно входить в подробное рассмотрение отдельных критических замечаний.
- ²⁹ «Я убедился наконец в том, что в человеческом общении *правдивость, честность и искренность* имеют громадное значение для счастья нашей жизни; с этого момента я решил воспитывать их в себе на протяжении всей своей жизни и решение это записал в свой дневник. Откровение как таковое не имело для меня решающего значения.

я полагал: хотя определенные поступки не являются дурными только потому, что они запрещены учением, или хорошими потому, что они им предписаны, однако, принимая во внимание все обстоятельства, вполне вероятно, что одни поступки запрещаются именно потому, что они по своей природе вредны. Другие предписаны именно потому, что они благотворны».

³⁰ «Я держался по мере возможности в тени и выдавал это (речь идет об организации библиотеки по инициативе Франклина) за дело «некоторых моих друзей», попросивших меня обратиться к людям, которых они считают любителями чтения. Метод мой оказался успешным; впоследствии я всегда применял его в аналогичных случаях и могу, основываясь на своем опыте, искренне рекомендовать его другим. Та небольшая жертва, которую мы приносим, поступаясь своим самолюбием, в дальнейшем вознаграждается с лихвой. Если в течение *некоторого времени* остается неизвестным, кому принадлежит подлинная заслуга, и какой-либо тщеславный человек решится приписать ее себе, то даже самые отъявленные завистники воздадут должное тому, кто действительно достоин похвалы, лишив самозванца присвоенных им лавров и возложив их на голову того, кто их заслужил».

³¹ Это соображение послужило Brentano (см.: Brentano L. Op. cit., S. 125, 127, Anm. 1) поводом для критических замечаний, направленных против высказанных нами ниже идей о «рационализации и дисциплинировании» поведения посредством мирской аскезы; эта «рационализация» ведет, следовательно, к «иррациональному» поведению, утверждает Brentano. По существу, против этого нечего возразить. Ведь любая «иррациональность» является таковой не по своей сути, а лишь с определенной «рациональной» точки зрения. Так, для нерелигиозного человека «иррационален» религиозный образ жизни, для гедониста — аскетический, даже если по *своей* предельной ценности тот или иной образ жизни является «рационализацией». Если настоящая статья будет способствовать выявлению всей многосторонности якобы однозначного понятия «рациональности», то она в значительной степени выполнит свое назначение.

³² Притчи Солом., 22, 29. Лютер переводит: «in seinem Geschäft». Старые английские переводчики пишут: «business». См. ниже прим. 53.

³³ В связи с более пространной, хотя и несколько неточной апологией, принадлежащей перу Brentano (см.: Brentano L. Op. cit., S. 150 f.), по мнению которого я не воздал должного этическим достоинствам Франклина, я отсылаю читателя к данному замечанию: оно, как я полагаю, исключает необходимость подобной апологии.

³⁴ Пользуюсь случаем для того, чтобы предвосхитить ряд «антикритических» замечаний. Совершенно необоснованным является утверждение Зомбарта (см.: Sombart W. Der Bourgeois. München — Leipzig, 1913), будто «этика» Франклина представляет собой «дословие» повторение идей великого универсального гения Возрождения Леона Баттисты Альберти, который наряду с теоретическими трудами в области математики, пластики, живописи, архитектуры (прежде всего) и трактатами о любви (сам он был женоненавистником) написал также четырехтомную работу о ведении домашнего хозяйства (della famiglia), доступную мне в настоящий момент, к сожалению, не в издании Дж. Манчини, а в старом издании А. Бонуччи. Ведь цитата из Франклина приведена нами дословно — где же в сочинениях Альберти можно найти соответствующие словам Франклина места, в частности что-либо, напоминающее первую

максимуму «Время — деньги» и примыкающие к ней указания? Единственное, лишь отдаленно напоминающее идеи Франклина место находится, насколько мне известно, в конце первой книги «Della famiglia» (в изд. Бонуччи, v. 2, p. 353), где речь идет в самой общей форме о деньгах как о *pervus gerum* хозяйства, которые требуют поэтому самого осмотрительного и бережного отношения. Эта мысль встречается уже у Катона в книге «De re rustica». Совершенно неправомерна характеристика, данная Зомбартом Альберти, придававшего громадное значение тому, что он принадлежал к одному из самых знатных родов Флоренции (*nobilissimi cavalieri* — «Della famiglia» p. 213, 228, 247); по мнению Зомбарта, он, будучи человеком «нечистой крови», преисполнен неприязни к знати, ибо в качестве незаконнорожденного (это на самом деле ни в какой степени не влияло на его положение), он якобы не получил доступ в высшие слои общества. Для Альберти безусловно характерен совет заниматься *крупными* делами, которые он считает единственно достойными *pobile e oneste famiglia* (знатной и почтенной семьи) и *libero e pobile animo* (свободного и высокого духа) (*ibid.*, p. 209), к тому же такие дела требуют меньшей затраты труда (см.: «Del governo della famiglia», IV, p. 55. соответственно в редакции для Пандольфини, p. 116: *поэтому лучше всего заниматься скупкой шерсти и шелка!*); характерна и его рекомендация планомерно и обдуманно вести домашнее хозяйство, то есть соразмерять расходы с доходами. Следовательно, если Джаноццо говорит о «*santa masserizia*», то речь идет о принципе ведения «*домашнего хозяйства*», а не о *предприимчивости* (что Зомбарту надлежало бы понимать), подобно тому как в дискуссии о сущности денег (*ibid.*) речь идет в первую очередь о способе помещения имущества (денег или *possessioni* — владений), а не об использовании *капитала*. В качестве защиты от неспостоятельности фортуны рекомендуется с юности привыкать к регулярной деятельности (*in cose magnifiche e ample* — p. 192). К тому же это («Della famiglia», p. 73–74) — единственное средство сохранить здоровье и избежать праздности, которая легко может поколебать положение человека в обществе; необходимо также на всякий случай иметь приличествующую своему сословию профессию (однако *opera mercenaria* рассматриваются как не соответствующие таковому — «Della famiglia» I, p. 209). Его идеал «*tranquillità dell'animo*» (душевного спокойствия) и его выраженная склонность к эпикурейскому *l'arte vivace* (*призыву жить для себя, vivere a sé stesso* — *ibid.*, p. 262), особенно же его антипатия ко всяким должностям (*ibid.*, p. 258), которые он считает источником беспокойства, вражды и грязных интриг, его мечта о жизни в загородной вилле, мысли о предках, питавшие его самолюбие, отношение к *чести* семьи (имущество которой должно быть по флорентинскому обычаю нераздельным) как к высшему идеалу и главной цели — все это было бы в глазах пуританина греховным, «обожествлением рукотворного», а в глазах Бенджамина Франклина — исполненным чуждого ему аристократического пафоса. Следует также обратить внимание на высокую оценку литературной деятельности (ибо «*industria*» как трудолюбие мыслится прежде всего на попрание литературы и наук в качестве единственно достойного благородного человека занятия); характерно, что только неграмотный Джаноццо видит в *masserizia* — в смысле «рационального ведения хозяйства» — столь же действенное средство для независимости существования и гарантию от нищеты. При этом само это понятие, заимствованное из монашеской этики (см. ниже), приписывается ста-

рому священнику (р. 249). Для должного понимания всей глубины различия достаточно сопоставить вышесказанное с этикой и жизненным поведением как самого Бенджамина Франклина, так и в еще большей степени его пуританских предков, сопоставить труды писателей Возрождения, рассчитанные на гуманистически образованных патрнцев, с сочинениями Франклина, написанными для широких слоев средней буржуазии, прежде всего для *comiti*, а также с пуританскими трактатами и проповедями. Экономический рационализм Альберти с его постоянными ссылками на античных авторов, ближе всего к экономическим идеям Ксенофонта (которого Альберти не знал). Катона, Варрона и Колумеллы (которых он цитирует), с той разницей, что у названных авторов, особенно у Катона и Варрона, *приобретательство* как таковое стоит на первом плане. Довольно случайные высказывания Альберти об использовании *falori*, о разделении труда и дисциплине, о ненадежности крестьян и т. п. звучат как воспринятые у Катона принципы жизненной мудрости, перенесенные из рабовладельческого поместья в сферу свободного труда, домашней промышленности и мелкого землевладения. Если Зомбарт (чья ссылка на стоическую этику решительно неудачна) находит «доведенный до предела» экономический рационализм уже у Катона, то это нельзя считать совершенно не соответствующим истине (при правильном понимании этого утверждения). В самом деле, римский «*diligens pater familias*» (рачительный отец семейства) вполне может быть отнесен к одной категории с идеалом «*massajo*» (хозяина) Альберти. Для Катона наиболее характерно, что он оценивает поместье с точки зрения *инвестиций* капитала. Понятие «*industria*» же носит иной оттенок благодаря христианскому влиянию. В этом, собственно, и заключено различие. В концепции «*industria*» (трудолюбия), возникшей в сфере монашеской аскезы и разработанной писателями-монахами, заключены ростки того этоса, который полностью сформировался лишь в протестантской остающейся *внутри* мира аскезе (см. ниже). — *отсюда* (как мы еще неоднократно будем указывать в дальнейшем) и родство обоих понятий, которое, впрочем, *менее* отчетливо отражено в официальном церковном учении Фомы Аквинского, чем во флорентинской и сненской этике нищенствующих орденов. Подобный этос отсутствует как у Катона, так и у Альберти. У того и другого речь идет о принципах *жизненной мудрости*, а не об этике. Утилитаризм лежит и в основе рассуждений Франклина. Однако в его поучении, обращенном к молодым коммерсантам, безусловно, присутствует этический пафос, и, что самое главное, именно он является характерной чертой этого поучения. Небрежность в обращении с деньгами равносильна для него как бы «умерщвлению» эмбрионов капитала и поэтому также является нарушением *этической нормы*.

Внутреннее родство обоих (Альберти и Франклина) в действительности существует лишь постольку, поскольку связь между «религиозной концепцией» и призывом к «хозяйственности» *еще* отсутствует у Альберти и *уже* отсутствует у Франклина. Зомбарт называет Альберти «благочестивым»; в действительности же он, как и многие гуманисты, имея сан священника и приход в Риме, *вообще не дает* религиозной мотивировки рекомендуемого им образа жизни (исключение составляют два совершенно незначительных упоминания). Как у одного, так и у другого автора ведущими являются, формально во всяком случае, соображения утилитаризма, а в рекомендации Альберти заниматься скупкой шерсти и шелка у мелких

производителей отчасти находит отражение и меркантилистский социал-утилитаризм (поскольку речь идет о «предоставлении работы многим людям» — *ibid.*, p. 292). Идеи Альберти могут служить ярким примером того, как бы имманентного экономического «рационализма», который, будучи в самом деле «отражением» экономических условий, встречается в трудах писателей, интересующихся чисто «фактическим положением дел», повсеместно и во все времена, как в эпоху китайского классицизма и в античном мире, так и в эпоху Возрождения и Просвещения. Не вызывает сомнения, что у античных авторов — у Катона, Варрона, Колумеллы — так же, как у Альберти и ему подобных, особенно в их учении об «*industria*», безусловно, присутствуют достаточно разработанные элементы хозяйственного *ratio*. Но разве можно допустить мысль, что подобная литературная теория способна была совершить столь коренной переворот всего жизненного уклада, переворот такого размаха, который оказался под силу религиозному верованию, предлагавшему в качестве награды за определенное поведение (в данном случае поведение методически-рациональное) спасение души? Как в отличие от вышеприведенного рационализма выглядит религиозно ориентированная «рационализация» жизненного уклада (и хозяйственного поведения), легко можно обнаружить не только на примере пуритан всех направлений, но и на примере столь различных явлений, как джайнизм, иудаизм, ряд средневековых аскетических сект, Унклф, богемские братья (этот пережиток гуситского движения), скопцы и штундисты в России и многочисленные монашеские ордена. Забегая несколько вперед, мы укажем на решающую черту этого различия: этика, уходящая своими корнями в религию, предоставляет за предписываемое ею поведение совершенно определенные и — до того момента, пока вера в данное религиозное учение жива, — чрезвычайно действенные психологические награды (не носящие экономического характера), какими чисто практические учения, подобные учению Альберти, просто не располагают. Лишь постольку, поскольку эти награды оказывают должное воздействие, и прежде всего в том, часто далеко отклоняющемся (что является решающим) от учения теологов (оно ведь тоже не более чем «учение») направлениях, в котором они воздействуют, религиозная этика обретает определяющее влияние на жизненное поведение и тем самым на хозяйство. Укажем сразу со всей определенностью, что именно в этом и заключается весь смысл настоящей статьи, который сверх ожидания оказался совершенно непонятным. В дальнейшем мы остановимся на этических идеях теологов позднего средневековья (в первую очередь Антонина Флорентинского и Бернардина Сиенского), с известным «сочувствием относившихся к капитализму», которых Зомбарт также характеризует совершенно неправильно. Очевидно, что Альберти не имеет к ним никакого отношения. Лишь понятие «*industria*» он заимствовал из сферы монашеских представлений через ряд промежуточных инстанций. Альберти, Пандольфини и другие им подобные мыслители, внешне подчинявшиеся требованиям церковной дисциплины, но внутренне уже вполне освободившиеся от нее, при всей своей связанности с христианской этикой, по существу, являются представителями антиноязыческого строя идей, значение которого для развития современной экономической теории (и современной экономической политики) я, по мнению Brentano, «игнорировал». Я действительно не занимался здесь этой причинной связью, не занимался потому, что ей не место в исследовании о «протестантской этике и духе капитализма». Я да-

лек от того, чтобы отрицать значение этих идей (что станет очевидным при других обстоятельствах); однако я имел и имею все основания утверждать следующее: сфера и характер их воздействия были совершенно *иными*, чем те, которые присущи протестантской этике (серьезное значение в практическом отношении имели в качестве ее предшественников секты, а также и этика Уиклифа и гуситов). Античные экономические теории воздействовали *не на жизненное поведение* (поднимающейся) буржуазии, а на политику государственных деятелей и правителей; эти два частично, но отнюдь не полностью совпадающих каузальных ряда следует наконец научиться четко разграничивать. Что касается Бенджамина Франклина, то его хозяйственные трактаты (служившие в свое время материалом для школьного чтения в Америке) могут быть с *этой* точки зрения причислены к категории тех произведений, которые действительно имели большое влияние на жизненную *практику* (в отличие от пространных трудов Альберти, мало кому известных за пределами узкого круга ученых). Я цитировал здесь Франклина как мыслителя, стоявшего уже по ту сторону потерявшей свое значение пуританской регламентации жизни, что характеризует все английское «просветительство» в целом, отношение которого к пуританству неоднократно служило объектом исследования.

³⁵ К сожалению, и Brentano (op. cit.) смешивает все виды стремления к наживе (как военного, так и мирного характера); специфической чертой «капиталистического» (в отличие от феодального, например) приобретательства он считает заинтересованность в *деньгах* (а не в земле); при этом он не только полностью отвергает всякое дальнейшее разграничение (между тем только оно и может привести к разработке достаточно четко сформулированных понятий), но и (S. 131) высказывает нечто мне совершенно непонятное по поводу созданного здесь в соответствии с целями настоящего исследования понятия «дух» (современного!) капитализма: по мнению Brentano, предпосылкой данного понятия служит то, что еще требует доказательства.

³⁶ Ср. чрезвычайно меткие во всех отношениях замечания Zombart: Sombart W. Die deutsche Volkswirtschaft im neunzehnten Jahrhundert, 1903, S. 123. Незачем, вероятно, подробно останавливаться на том, насколько я в разработке всех своих формулировок обязан самому факту существования классических трудов Zombarta с их четко поставленными проблемами (несмотря на то, что все основные положения данного исследования высказаны в значительно более ранних моих работах), даже в тех случаях *и особенно* тогда, когда наши пути расходятся. Даже тот, кто, читая Zombarta, остро ощущает свое несогласие с ним и полностью отвергает некоторые его положения, обязан всегда помнить о его роли в науке.

³⁷ Мы столь же не склонны заниматься здесь проблемой этих границ, сколь и определять наше отношение к известной теории, устанавливающей связь между высокой заработной платой и производительностью труда. Эта теория, выдвинутая Томасом Брасси (Brasseу Th. Works and wages. London, 1872), получила теоретическое обоснование у Л. Brentano (Brentano L. Über das Verhältnis von Arbeitslohn und Arbeitszeit zur Arbeitsleistung, 2. Aufl. Leipzig, 1893), а историческое и конструктивное оформление — у Герхарта фон Шульце-Геверница (Schulze-Gävernitz G. von. Der Grossbetrieb. Leipzig, 1892). Дискуссия возобновилась в связи с появлением интересных работ Хасбаха (Hasbach W. Zur Charakteristik der

englischen Industrie. — In: Schmollers Jahrbuch. Bd. 27, 1903, S. 349, 385, 417 ff.) и не закончена вплоть до настоящего времени. Для нас здесь достаточно указать на тот неоспоримый и никем не оспариваемый факт, что низкая заработная плата и высокая прибыль, низкие ставки и благоприятные возможности промышленного развития не находятся в прямой связи и что вообще простые механические денежные операции не ведут непосредственно к «воспитанию» в духе капиталистической культуры и не создают тем самым условий, способствующих ведению капиталистического хозяйства. Все приведенные выше примеры носят чисто иллюстративный характер.

³⁸ Поэтому внедрение в экономику страны *капиталистического предпринимательства* было часто невозможно без сильного притока иммигрантов из районов старой культуры. Противоположность между личными «навыками» и секретами ремесла, с одной стороны, и научно объективированной современной техникой — с другой, на которую совершенно справедливо указывает Зомбарт, почти неощутима в период возникновения капитализма. Более того, этнические (как бы) качества капиталистического рабочего (и в известной степени предпринимателя) в силу своей «необычности» были часто значительно менее распространены, чем застывшие в рамках многовековой традиции навыки ремесленников. Даже современная промышленность отнюдь не свободна при выборе места для своих предприятий от того обстоятельства, привиты ли данному населению соответствующие навыки посредством длительной традиции и воспитания привычки к интенсивному труду. В соответствии с научными воззрениями наших дней это явление часто пытаются объяснить наследственными расовыми признаками, а не традицией и воспитанием, что, по нашему мнению, весьма сомнительно.

³⁹ См. мою названную выше работу (прим. 23).

⁴⁰ Эти замечания могут быть неправильно поняты. Явления, о которых здесь идет речь, ничего общего не имеют ни со склонностью деловых людей определенного типа использовать в своих интересах слова «религия должна быть сохранена народу», ни с довольно часто встречающейся готовностью прежнего духовенства, особенно лютеранского, из общих симпатий к авторитарной власти служить в качестве некоей «черной полиции» во всех тех случаях, когда забастовки надо было объявить грехом, а профсоюзы клеймить за дух «стяжательства» и т. п. В данном исследовании повсюду имеются в виду не единичные, а очень часто встречающиеся и, как мы увидим дальше, типичные факты.

⁴¹ См.: Sombart W. Der moderne Kapitalismus, Bd. I, S. 62.

⁴² Ibid., S. 195.

⁴³ Мы имеем здесь, конечно, в виду капитализм как специфически западное *современное* рациональное *предпринимательство*, а не существующий во всем мире в течение трех тысячелетий — в Китае, Индии, Вавилоне, Древней Греции, Риме, Флоренции и в наше время — капитализм ростовщиков, военных поставщиков, откупщиков должностей и налогов, крупных торговых предпринимателей и финансовых магнатов. См. предварительные замечания.

⁴⁴ Мы ни в коей мере не располагаем а priori предпосылкой — и именно это мы стремимся здесь подчеркнуть, — которая позволила бы нам предположить, что техника капиталистического предприятия, с одной стороны, и дух «профессионального призвания», являющийся основным фактором капиталистического стремления к экспансии, — с другой, *возникли* в одних и тех же социальных слоях. Так же

обстоит дело и с социальными корнями религиозного сознания. Исторически кальвинизм явился одним из факторов воспитания «капиталистического духа». Однако именно крупные финансисты, например Нидерландов, были, как правило, не сторонниками строгого кальвинизма, а арминиянами. Причины этого будут выявлены ниже. «Типичными» носителями капиталистической этики и кальвинистской церковности были здесь, как и повсюду, представители *средней и мелкой буржуазии*, поднявшиеся до уровня предпринимателя. Это вполне согласуется с тем, что было изложено ранее: владельцы крупного капитала и торговцы существовали во все времена; однако рациональная капиталистическая организация буржуазного *промышленного* предприятия возникла лишь на рубеже средних веков и нового времени.

⁴⁵ См. хорошую диссертацию Ю. Малиниака: Maliniak J. Die Entstehung der Exportindustrie und des Unternehmerstandes in Zürich im 16. und 17. Jahrhundert. Zürich, 1913. — «Zürcher volkswirtschaftliche Studien», Hf. 2.

⁴⁶ Нижеследующая картина является идеальнo-типической конструкцией, созданной из элементов отдельных отраслей промышленности в разных местах. Для чисто иллюстративной цели, которая здесь преследуется, никакого значения, конечно, не имеет то обстоятельство, что ни в одном из использованных случаев события не протекали в точности так, как это здесь изображено.

⁴⁷ Поэтому не случаен и тот факт, что для первого периода возникающего рационализма (в качестве примера можно привести время первых успехов германской промышленности) характерно резкое снижение качества повседневного потребления.

⁴⁸ Это не означает, что мы считаем колебания в наличии благородных металлов фактором экономически безразличным.

⁴⁹ Это означает, что здесь речь идет лишь о том типе предпринимателя, который *мы* здесь сделали объектом нашего исследования, а не о каком-либо эмпирически найденном среднем типе (о понятии «идеальный тип» см. мою статью в «Archiv für Sozialwissenschaft», 1904, Bd. 19, S. 64 ff.).

⁵⁰ Здесь, пожалуй, уместно вкратце коснуться замечаний, высказанных в уже упомянутой (прим. 18) работе Ф. Келлера и связанных с ними высказываний Зомбарта (в книге «Буржуа» в той мере, в какой они имеют отношение к рассматриваемым проблемам. По меньшей мере странно, что автор критических замечаний, направленных против исследования, где канонический запрет процентов *вообще не упоминается* (если оставить в стороне *одно* высказанное вскользь указание, не имеющие *никакого* отношения к аргументации в целом), что этот автор основывается в своей критике на предпосылке, согласно которой именно этот запрет взимания процентов (параллель к нему может быть обнаружена едва ли не в любой религиозной этике) якобы использован в критикуемой им работе как основной признак католической этики, отличающий ее от этики протестантской. Мы полагаем, что критиковать можно лишь те работы, которые действительно прочитаны и основные положения которых (если эти работы были прочитаны) сохранились в памяти. Борьба против *usuraria gravitas* (ростовщичество) проходит через всю историю гугенотской и нидерландской церкви XVI в. «Ломбардцы», то есть банкиры, часто не допускались к причастию (см. выше, прим. 12). Менее суровая точка зрения Кальвина (которая, впрочем, не помешала тому, что в первый проект ординасов входили еще постанов-

ления против ростовщиков) одержала верх лишь благодаря Салмазию. Следовательно, различие заключается не в этом; скорее наоборот, в этом пункте обнаруживается известное сближение. Но еще хуже обстоит дело с собственной аргументацией автора, которая, будучи чрезвычайно поверхностной, весьма невыгодно отличает его работу как от не оцененной им по достоинству книги Функа (см.: Funk Über die ökonomischen Anschauungen der mittelalterlichen Theologen. — «Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft», 1869, Bd. 25) и исследований других католических ученых, так и от несколько устаревшего по своим отдельным положениям, но в целом сохранившего свое значение в качестве основного труда в данной области исследования В. Эндеманна (см.: Endemann W. Studien in der romanisch-kanonistischen Wirtschafts- und Rechtslehre 1874—1885). Правда, Келлер избежал тех крайностей, которые мы обнаруживаем у Зомбарта (op. cit., S. 321), утверждающего, что во взглядах этих «благочестивых мужей» (имеются в виду главным образом Бернардин Сиенский и Антонин Флорентинский) прoustупает явное стремление «любими средствами способствовать росту предпринимательского духа»; это стремление обнаруживается якобы в том, что они интерпретируют запрет ростовщичества (подобно тому, как это делалось повсеместно применительно к запрету процентов) таким образом, чтобы он не нанес ущерба «производительному» (по нашей терминологии) капиталовложению. (Скажем лишь мимоходом для доказательства того, что мы имеем в данном случае дело с «Thesenbuch» в худшем смысле этого слова, следующее: Зомбарт, с одной стороны, относит римлян к «героическим народам», а с другой (S. 267) — обнаруживает уже у Катона «доведенный до крайности» экономический рационализм.) Между тем в концепции Зомбарта эти черты исключают друг друга. Само значение запрещения процентов (на котором мы здесь подробно останавливаться не будем) он также искажил. Запрет этот раньше часто переоценивался, затем стал недооцениваться; теперь же, в эпоху существования и католических мультимиллионеров, его в апологетических целях подчас ставят на голову. Как известно, запрет процентов был отменен — несмотря на авторитет Библн! — в прошлом веке постановлением конгрегации Святого престола, однако лишь tempore ratione habita (сообразуясь с требованиями времени) и косвенно, то есть посредством запрещения беспокоить духовных чад расспросами об usuria gravitas при условии, что их послушание в случае восстановления прежнего запрета не вызовет сомнения. Ведь каждому, кто более или менее серьезно изучал крайне запутанную историю церковной доктрины о лихоимстве, ясно следующее: ввиду бесчисленных контроверз (например, о допустимости покупок ренты, учета векселей и множества других сделок) и прежде всего ввиду того, что вышеназванное решение конгрегации Святого престола было принято в связи с муниципальным займом, нет никаких оснований утверждать, будто запрещение ссудного процента распространялось только на денежную ссуду, предоставляемую в случае нужды, будто целью этого запрета было «сохранить капитал» и даже способствовать развитию «капиталистических предприятий» (S. 25). Истина заключается в том, что церковь лишь довольно поздно вспомнила о запрете процентов и что тогда, когда это произошло, обычными формами помещения капитала были не ссуды под твердый процент, а foenus nauticum, commenda, societas maris, dare ad proficuum de mari (то есть ссуды на проценты, градуированные по определенному тарифу

в зависимости от степени риска в доле прибыли или убытка). Иными эти ссуды быть не могли, поскольку они по своей сущности были ссудами под процент на определенное предприятие. Запрет этот распространялся не на все названные ссуды (исключение составляли толкования отдельных наиболее ревностных сторонников католического права); однако с того момента, как утвердилась и получила широкое распространение практика помещения капитала под твердый процент и учета векселей (а также в дальнейшем), канонический запрет процентов превратился в серьезное препятствие, которое породило ряд решительных мероприятий со стороны купеческих гильдий (черные списки!). Запрет этот обычно проводился *чисто* формально, юридически, без малейших признаков какой-либо приписываемой ему Келлером тенденции «защиты капитала». И наконец, *насколько* вообще можно установить, каким было отношение к капитализму для данной эпохи, речь может идти, с одной стороны, об освоенной и традиционализме, большей частью довольно смутно осознаваемой неприязни к захватывающей все более широкие сферы *безличной* и, следовательно, мало доступной этическому воздействию мощи капитала (об этом свидетельствует уже высказывание Лютера о Фуггерах и о денежных средствах), с другой — о необходимости приспособиться к новым условиям. Однако эта проблема выходит за рамки настоящего исследования, ибо, как уже было сказано, запрет денежной ссуды под проценты и его дальнейшие судьбы имеет для нас не более чем симптоматическое значение, и то лишь в ограниченном смысле.

Хозяйственная этика следующих Дунсу Скоту богословов и особенно некоторых богословов нищенствующих орденов Кватроченто, прежде всего Бернардина Сиенского и Аитонина Флорентинского (то есть писателей-монахов специфической рационально-аскетической направленности), заслуживает специального изучения и не может быть мимоходом охарактеризована в настоящем исследовании. В противном случае мне пришлось бы в рамках данной антикритики предвосхитить то, что я намереваюсь сказать о хозяйственной этике католицизма под углом зрения ее *положительного* отношения к капитализму. Названные писатели — в этом смысле они являются предшественниками ряда иезуитов — стремятся оправдать прибыль *купца* в торговом предприятии как вознаграждение за его «industria» (трудолюбие) и представить ее этически *дозволенной* (большого, безусловно, не может утверждать и Келлер).

Само понятие «industria» и его оценка *уходят своими корнями* в монашескую аскезу, подобно тому как понятие «masserizia» заимствовано из обихода духовенства, на что указывает сам Альберти устами Джанозцо. О монашеской этике как предшественнице мирских аскетических направлений протестантизма будет сказано подробнее в дальнейшем (в древности элементы подобных концепций обнаруживаются у киников, в надгробных надписях позднееллинистической эпохи и в Египте, где они возникают в совершенно иных условиях). Однако во всех этих случаях (как и в учении Альберти) *полностью отсутствует* именно то, что для нас является решающим, — характерная, как мы увидим ниже, для аскетического протестантизма концепция своей *избранности*, обретения уверенности в спасении посредством деятельности в рамках своей профессии (certitudo salutis), другими словами, отсутствуют те психологические награды, которые эта форма религиозности воздавала за «industria» и которые неизбежно должны были отсутствовать в католицизме с его совсем

ными средствами спасения. Цель этих писателей была утвердить определенное этическое учение, а не создать практические стимулы, обусловленные верой в личное спасение; к тому же здесь речь идет об адаптации (это можно легко обнаружить), а не о выводах из основных религиозных положений, что характерно для мирского аскетизма. (Надо сказать, что об Антонине и Бернардине уже давно существуют работы, значительно превосходящие по своим достоинствам книгу Келлера.) Однако даже тезис об адаптации встречает много противников вплоть до настоящего времени. Значение монашеских этических концепций в качестве симптома не следует полностью отрицать. Однако подлинные «начатки» религиозной этики, в рамках которой сложилось современное понятие призвания, следует искать в сектах и ересь, прежде всего у Уиклифа, хотя значение его в некоторых случаях и переоценивалось. Так, Бродниц (см.: Brodnitz. Englische Wirtschaftsgeschichte. Bd. 1, 1918) полагает, будто влияние Уиклифа было столь велико, что пуританизму после него уже нечего было делать. Все это мы не можем (и не должны) рассматривать здесь более подробно. Ибо в рамках данной работы невозможно попутно выяснить, действительно ли (и если да, то в какой степени) средневековая христианская этика способствовала созданию предпосылок капитализма.

⁵¹ Слова «μηδὲν ἀπελπίζουτες» (Евангелие от Луки, 6, 35) и перевод их в Вульгате «nihil inde sperantes» («не ожидая ничего») представляют собой, по предположению А. Меркса, «искажение слов μηδὲνα ἀπελπίζουτες» = «neminem desperantes» («никого не ввергая в отчаяние»), то есть содержат предписание предоставлять ссуду всем, в том числе и иеиумским братьям, не упоминая при этом о проценте. Фразе «Deo placere vix potest» теперь приписывается арианское происхождение (что для нас существенного значения не имеет).

⁵² Как при этом ободили запрет лихоимства, мы узнаем, например, из книги I, гл. 65, устава arte di Calimala (цеха Калималы) (в настоящий момент в моем распоряжении находится итальянское издание в публикации: Emiliani-Giudici. Stor. dei com. ital., vol. 3, p. 246); «Консулы должны сговориться с теми монахами, с которыми найдут нужным, как лучше всего в интересах всех получить отпущение за дары, вознаграждение и благодарность или проценты за текущий год, как это делалось в прежних случаях». Речь идет, следовательно, о своего рода отпущении грехов всем членам цеха, забота о котором вменяется в обязанность должностным лицам цеха. Весьма показательны для аморальности капиталистической прибыли как дальнейшие наставления этого источника, так и непосредственно предшествующее указание (гл. 63): записывать в бухгалтерских книгах все проценты и барыши в графу «подарков». Нынешним биржевым черным списком, направленным против тех, кто выдвигает требование устранить разницу в курсе ценных бумаг, соответствовала часто дискредитация лиц, обращавшихся в церковный суд с excerptio usurarum gravitatis (с протестом по поводу ростовщичества).

⁵³ Из древних языков только древнееврейский обладает словами подобного оттенка. Прежде всего это מְשִׁיבֵי. Оно обозначает функции священнослужителя (Исх., 35, 21; Неем., 11, 22; I Паралип., 9, 13; 23, 4; 26, 30), занятия должностного лица на царской службе (особенно I Сам., 8, 16; I Паралип., 4, 23; 29, 6), служебные обязанности царского чиновника (Эсф., 3, 9; 9, 3), надсмотрщика (II Цар., 12, 12), раба (Быт., 39, 11), выполнение полевых работ (I Паралип.,

27, 26), *функции ремесленников* (Исх., 31, 5; 35, 21; 1 Цар., 7, 14), торговцев (Пс., 107 [Нумерация псалмов в русском переводе Библии, начиная с псалма 10, отстает на единицу от нумерации немецкого перевода. Здесь и далее по всему тексту сохраняется нумерация автора книги. — *Перев.*], 23), в тексте (Сир., 11, 20), о котором речь будет идти ниже, — любую «профессиональную деятельность». Корень этого слова **רָבַח**, что значит посылать, отправлять; следовательно, первоначальное его значение — «задание». Из вышеприведенных цитат очевидно, что оно заимствовано из литургически-бюрократического круга понятий древнеегипетского государства и организованного по его образцу государства царя Соломона. Как пояснил мне А. Меркс, корень этого слова был забыт уже в древности: оно стало обозначать любую «работу» и превратилось в такое стертое слово, как немецкое «Beruf». Общим для обоих было и то, что сначала они применялись для определения обязанностей священнослужителя **רָבַח**, что значит «предназначенное», «указанное», «pensum» — мы находим также у Иисуса сына Сирахова (11, 20), а в Септуагинте оно переводится δ αβήχη — так же, как **רָבַח**, и заимствовано из круга бюрократических понятий, связанных с применением натуральных повинностей (Исх., 5, 13; ср. также: Исх., 5, 14; слову «pensum» в Септуагинте и здесь соответствует δαβήχη, в переводе Септуагинты — Сир., 43, 10 — стоит χρέμα). В Сир., 11, 20 оно, очевидно, обозначает исполнение *Божьих* заветов, следовательно, родственно немецкому «Beruf». Для понимания данного отрывка из Иисуса сына Сирахова мы отсылаем к известной книге Р. Сменда (см.: S mend R. Die Weisheit des Jesus Sirach. Berlin, 1906), где исследуются названные стихи, а также к его «Index zur Weisheit des Jesus Sirach» (Berlin, 1907), где дано толкование слов δ αβήχη, ἔργον, λόγος. (Как известно, утерянный древнееврейский текст Книги Иисуса сына Сирахова был обнаружен Шехтером, который частично дополнил его цитатами из Талмуда. Лютер не знал этого текста, и на его терминологию оба древнееврейских понятия влияния не оказали. См. ниже о Притчах Соломона., 22, 29.) В греческом языке вообще нет определения, которое соответствовало бы по своей этической окраске немецкому слову «Beruf». В том месте из Иисуса сына Сирахова (11, 20 и 21), которое Лютер вполне в духе современного словоупотребления (см. ниже) переводит «bkieben in dejpet Beruf», в Септуагинте стоит в одном случае ἔργον, в другом, по-видимому, совершенно искажением текста (в древнееврейском оригинале речь идет о восприятии божественной помощи!) — λόγος. Обычно же в древности та προήχουτα означало обязанности вообще. В терминологии стоиков χάρατος в некоторых случаях несет аналогичную немецкому слову идейную окраску (на это обратил мое внимание А. Дитерих), что, однако, не находит лингвистического обоснования. Все остальные определения (типа τβήχς и пр.) лишены этической окраски. В латинском языке немецкому «Beruf», то есть длительной профессиональной деятельности, которая (обычно) служит источником дохода человека и тем самым является прочной экономической основой его существования, соответствуют наряду с бесцветным «opus» несколько приближающиеся к немецкому «Beruf» по своему этическому содержанию следующие слова: officium (преобразованное opificium, первоначально этически индифферентное, позже, особенно у Сеиеки — De benef., IV, 18, — получившее значение, близкое немецкому Beruf), munus (выведенное из повинностей старых городских общин) или, наконец, professio.

Последнее слово также, вероятно, связано с публично-правовыми повинностями, а именно с прежними налоговыми декларациями граждан; позже оно стало применяться для обозначения «свободных профессий» в современном понимании (так, например, *professio bene dicendi* — ораторская профессия), и в этом узком смысле оно в целом обрело значение, во всех отношениях приближающееся к немецкому слову «Beruf» (даже в более глубоком его смысле; так, например, у Цицерона: «*non intelligit quid profiteatur*», то есть «он не понимает, в чем его призвание»), с той разницей, что здесь оно лишено всякой религиозной окраски и не выходит за рамки мирского существования. В еще большей степени это, конечно, относится к слову «ars», означавшему в эпоху империи «ремесло». В *Вульгате* соответствующие места в Книге Иисуса сына Сирахова переведены в одном случае как «opus», в другом (ст. 21) — как «locus», что следует, вероятно, понимать как «социальное положение». Аскет Иероним внес добавление «*mandatum tuum*» (в соответствии с тем, что тебе предписано); на это совершенно правильно указал Брентано, который, однако (как обычно), не обратил внимания на то, что именно это и является показателем для *аскетического* происхождения рассматриваемого понятия (до Реформации эта аскеза носила всемирской, позже — мирской характер). Следует, впрочем, сказать, что точно не установлено, с какого текста сделал перевод Иероним. Не исключено влияние старого литургического значения слова *πρόξενος*. Что касается романских языков, то лишь применяемое в начале к духовному сану испанское слово «*vocación*», в смысле *внутреннего* призвания к чему-нибудь, отчасти родственно по своему этическому значению немецкому «Beruf», однако оно никогда не употребляется для обозначения «призвания» в его внешнем аспекте. В романских переводах Библии испанское *vocación*, итальянское *vocazione* и *chiamamento* применяются в значении, близком лютеранскому и кальвинистскому словоупотреблению (см. об этом ниже), *лишь* для перевода новозаветного κλήσις, то есть в тех случаях, когда речь идет о предназначении к вечному спасению посредством Евангелия, когда в *Вульгате* стоит «*vocatio*». (Брентано в указанном сочинении странным образом утверждает, будто данное обстоятельство, приведенное мною *в защиту* моей точки зрения, в действительности свидетельствует о том, что понятие «призвание» в его послереформационном значении существовало и ранее. Однако речь ведь идет совсем не о том: κλήσις *надлежало* переводить словом «*vocatio*», однако где и когда оно применялось в нашем понимании в средние века? Самый факт такого перевода и то, что, *несмотря* на существование подобного толкования, оно *отсутствует* в мирском словоупотреблении, и являются ведь доказательством нашего понимания.) «*Chiamamento*» в указанном смысле встречается, например, в итальянском переводе Библии XV в., напечатанном в «*Collezione di opere inedite e rare*» (Bologna, 1887), тогда как в современных итальянских переводах Библии применяется слово «*vocazione*». В романских языках слова, соответствующие немецкому «Beruf» в его *внешнем* мирском значении, т. е. в значении регулярной приобретательской деятельности, полностью лишены, как явствует из лексики (это любезно подтвердил мой уважаемый друг, профессор Байст из Фрейбурга), какой бы то ни было религиозной окраски независимо от того, произошли ли они от *ministerium* или *officium* (в этом случае они первоначально имели известную этическую окраску) или от *ars*, *professio* и *implicare* (*impiego*) и с самого начала были лишены

ее. В вышеназванных текстах Иисуса сына Сирахова, при переводе которых Лютер пользуется словом «Beruf», во французском переводе стоит в ст. 20— office, в ст. 21—labeur (кальвинистский перевод), в испанском (ст. 20) — obra, ст. 21 — lugar (аналогично переводу Вульгаты), а в ивоях (протестантских) переводах — posto. Протестантам романских стран не удалось ввиду их малочисленности (они, впрочем, и не делали таких попыток) оказать такое влияние на развитие языка, какое сумел осуществить Лютер, преобразовавший язык немецких канцелярий, еще мало затронутый академической рационализацией.

- ⁵⁴ В *Аугсбургском исповедании* это понятие не получило полного развития и содержится лишь имплицитно. Ст. 16 (см. изд. Кольде, с. 43) гласит: «Ибо Евангелие... не испровергает светский образ правления, полицию и институт брака; оно лишь призывает к тому, чтобы все это соблюдалось как установленный Богом порядок, внутри которого каждый доказывал бы, что он руководствуется заветами христианской любви и творит добрые дела в рамках своей профессии (nach seinem Beruf)» (в латинском тексте: et in talibus ordinationibus exercere caritatem — там же, с. 42). Из этого можно сделать вывод, что властям следует подчиняться и что «Beruf» здесь в первую очередь, во всяком случае, мыслится как объективный порядок в духе I Кор., 7, 20. А в ст. 27 (изд. Кольде, с. 83) о «призвании» (Beruf) (по-латыни: in vocatione sua) говорится лишь в связи с установленными Богом сословиями: священников, правителей, князей, господ и т. п., причем и это содержится в немецком тексте лишь в Книге согласия; в немецком же тексте первого издания эта фраза вообще отсутствует.

В значении, которое, во всяком случае, включает в себя и наше современное понимание, это слово встречается лишь в ст. 26 (изд. Кольде, с. 81): «...что умерщвление плотн должно служить не средством спасения, а способом содержать плоть так, чтобы она не препятствовала человеку выполнять обязанности, предписанные призыванием его» (по-латыни: juxta vocationem suam).

- ⁵⁵ Как показывают словари и как любезно подтвердили это мои уважаемые коллеги Брауне и Хоопс, немецкое слово «Beruf», голландское «beroep», английское «calling», датское «kald», шведское «kallelse» до перевода Библии Лютером в своем нынешнем мирском значении не было известно ни одному из тех языков, в которых теперь оно существует. Созвучные слову «Beruf» средневерхнемецкое, средненижнемецкое и средненидерландское слова означают «зов» (Ruf) в его теперешнем значении и, в частности, также (в эпоху позднего средневековья) «призвание» (Berufung, vocation) кандидата к занятию духовного сана лицом, облеченным соответствующей властью, — это особый случай, который обычно в качестве такового и отмечается в скандинавских словарях. В этом особом смысле данное слово иногда встречается и в лютеровском переводе. Однако даже если допустить, что этот специфический оттенок в употреблении названного слова оказал известное влияние на его последующее истолкование, современное понятие «Beruf», несомненно, и лингвистически создано переводами Библии, причем именно протестантскими переводами; лишь у Таулера (ум. 1361) мы обнаруживаем некоторые элементы подобного истолкования, о чем будет сказано ниже. Все языки, на формирование которых протестантские переводы Библии оказали решающее влияние, содержат это слово; все языки, где это влияние отсутствовало (например, романские), этого слова, во всяком случае в его современном значении, не знают.

Лютер переводит словом «Beruf» два совершенно разных понятия. В одном случае это κλήσις апостола Павла в смысле призвания Богом к вечной жизни. Сюда относятся: I Кор., 1, 26; Еф., 1, 18; 4, 1; 4, 4; II Фесс., 1, 11; Евр., 3, 1, а также Второе послание апостола Петра, 1, 10. Во всех этих случаях речь идет о *чисто* религиозном понятии — о призвании Богом посредством возвешенного апостолом Евангелия, — и понятие κλήσις ничего общего не имеет с мирским «призванием» в современном смысле этого слова. В долютеровских переводах Библии в этом случае значится «ruffunge» (например, во всех никунабулах Гейдельбергской библиотеки); там же вместо «von Gott geruffet» часто стоит «von Gott gefordert». Во втором случае, однако, Лютер переводит, как уже упоминалось выше, приведенные в предыдущем замечании слова Иисуса сына Сирахова (в переложении Септуагинты они значатся следующим образом: ἐν τῇ ἐργῇ σου λαλαῖσθητι и καὶ ἐμνευε τῇ λόβῃ σου) — «пребывай в *профессии* своей» и «оставяя в *профессии* своей» вместо «пребывай при *работе* своей». Более поздние авторизованные католические переводы Библии (например, Флейшюца — Фульда, 1781) просто следовали здесь переводу Лютера (как и в соответствующих местах Нового завета). В лютеровском переводе данного текста Иисуса сына Сирахова *впервые*, насколько мне известно, слово «Beruf» употреблено в его современном *чисто* мирском значении. (Предыдущее наставление — ст. 20: στήναι ἐν διαθήκῃ σου — он переводит «следуй (bleibe) Слову Божьему», хотя из Сир., 14, 1, и 43, 10, можно прийти к заключению, что διαθήκῃ, соответствующее у Иисуса сына Сирахова (по цитатам из Талмуда) еврейскому רָבָה, и в самом деле должно было означать нечто близкое немецкому «Beruf», а именно «судьбу» или «возложенную работу».) В своем более позднем и современном значении слово «Beruf», как уже указывалось выше, в немецком языке, насколько мне известно, *не* встречается ни в ранних переводах Библии, ни в проповедях. В долютеровских немецких переводах Библии в том месте Книги Иисуса сына Сирахова, о котором идет речь, стоит «дело» (Werk). В проповедях Бертольда Регенбургского, где мы теперь сказали бы «призвание», стоит «работа» (Arbeit). Следовательно, терминология этого времени ничем не отличается от античной. Впервые, насколько мне известно, правда, не «Beruf», а «Ruf» (в качестве перевода κλήσις) применяется к *чисто* мирской деятельности в прекрасной проповеди Таулера, в основу которой положено Четвертое послание к ефесянам (Базельское изд. Fol, ст. 117), где речь идет о крестьянах, «унавоживающих» землю. «Они, — говорит Таулер, — поступают лучше, следуя своему призванию (Ruff), чем те духовные лица, которые им пренебрегают». Однако в этом значении данное слово не было воспринято светским языком. И несмотря на то, что Лютер вначале колебался в своем словоупотреблении между «Ruf» и «Beruf» (см.: Werke, Erl. Ausg., Bd. 51, S. 51), нет достаточных оснований говорить о прямом влиянии Таулера, хотя некоторые отголоски именно этой проповеди Таулера у Лютера, несомненно, имеются (например, в его «Свободе христианина»), ибо вначале Лютер *не* применял это слово в том *чисто* мирском значении, в котором мы встречаем его у Таулера (вопреки мнению Денифле: Luther, S. 163).

Очевидно, что совет Иисуса сына Сирахова в Септуагинте, если отвлечься от наставления самого общего характера, призывающего довериться Богу, не содержит специфически религиозной оценки мирской «профессиональной» деятельности (слово λόβος — труд-

ности, — содержащееся во втором, испорченном тексте, могло бы служить скорее доводом в пользу противоположного толкования, если бы текст не был испорчен). То, что говорит Иисус сын Сирахов, вполне соответствует поучению псалма (Пс., 37, 3): оставайся в стране и ищи *честного пропитания* [Немецкий текст Библии: «Bleibe im Lande und nähere dich redlich»; в русском переводе — Пс., 36,3 — «живи на земле и храни истину». — *Перев.*], что явствует также из наставления (ст. 21) не ослепляться делами богоотступников, ибо Богу легко сделать бедного богатым. Лишь первоначальное поучение — оставаться в рамках «предназначенного» (ст. 20) — приближается к евангельскому κλητός, однако именно в данном случае Лютер не переводит греческое διαθήκη словом «Beruf». Эти два как будто совершенно разнородных применения Лютером слова «Beruf» объединяются в Первом послании к коринфянам и в его переводе.

У Лютера (в распростираемых современных изданиях) весь отрывок, в котором содержится интересующий нас текст, гласит (I Кор., 7, 17): «Только каждый поступай так, как Бог ему определл (berufen hat)...»; (18): «Призван (berufen) ли кто обрезанным, не скрывайся, призван ли кто необрезанным, не обрезывайся...»; (19): «Обрезание ничто и необрезание ничто, но все — в соблюдении заповедей Божиих...»; (20): «Каждый оставайся в том звании (Beruf), в котором призван» (ἐν τῇ κλησίᾳ ἢ ἐκλήθη — по мнению А. Меркса, очевидный гебраизм, в Вульгате: in qua vocatione vocatus est); (21): «Рабом ли ты призван, не смущайся, но если можешь сделаться свободным, то лучшим воспользуйся»; (22): «Ибо раб, призванный в Господе, есть свободный Господа; равно и призванный свободным есть раб Христов»; (23): «Вы куплены дорогою ценою; не делайтесь рабами человеков»; (24): «В каком звании кто призван, братия, в том каждый и оставайся пред Богом». В ст. 29 содержится напоминание о том, что время «коротко», а за ним следуют известные мотивированные эсхатологическими чаяниями (ст. 31) наставления: «имеющие жен должны быть как неимеющие... и покупающие как неприобретающие» и т. п. Еще в 1523 г. Лютер вслед за предшествующими ему немецкими переводчиками перевел слово κλητός в ст. 20 этой главы как «Ruf» (Erl. Ausg., Bd. 51, S. 51) в значении «положение» (Stand).

В самом деле в этом — и только в этом — тексте κλητός более или менее соответствует по своему значению латинскому «status» и немецкому «Stand» (Ehestand, Stand eines Knechtes и т. п.). (Однако отнюдь не в смысле современного «Beruf», как ошибочно полагает Брентано (op. cit., S. 137). Вряд ли Брентано вообще внимательно прочел как самый текст, так и мое толкование этого текста.) В греческой литературе это слово в значении, несколько напоминающем современное (ибо корень его тот же, что в слове ἐκκλησία, то есть «созванное — berufene — собрание»), встречается только один раз у Дионисия Галикарнасского (поскольку можно судить по имеющимся у нас материалам). Здесь оно соответствует латинскому «classis», слову, заимствованному из греческого и означающему «призванные» граждане, избранное из граждан подразделение. Феофилакт (XI—XII вв.) толкует I Кор., 7, 20, следующим образом: ἐν οἷς βίψ και ἐν οἷς τάρματι και πολίτευματί ὡν ἐπίστευσεν (на это указал мне уважаемый коллега Дайсман). И здесь κλητός не соответствует слову «Beruf» в его современном значении. Однако после того, как Лютер в эсхатологически мотивированном наставлении — каждый оставайся в звании своем — перевел слово κλητός как «Beruf»,

впоследствии, занимаясь переводом апокрифических евангелий, он в традиционалистском и антихремагически мотивированном поучении Иисуса сына Сирахова — каждый пусть остается при деле своем — и слово *lóvos* также перевел как «Beruf», основываясь, вероятно, на сходстве обоих поучений по их фактическому содержанию. (Именно это является характерным и имеет решающее значение. В I Кор., 7, 17, вообще, как уже было сказано, *κλήσις* не имеет значения «Beruf», то есть ограниченной сферы деятельности.) В 1530 г. (или, может быть, одновременно с лютеровским переводом) в Аугсбургском исповедании был установлен протестантский догмат, порицающий презрительную оценку католиками мирской нравственности; в формулировании этого догмата был использован оборот «каждый в рамках своей деятельности» (см. прим. 54). В данном переводе Лютера нашло свое отражение наряду с этим фактом и то обстоятельство, что именно к началу 30-х годов XVI в. Лютер стал все более утверждаться в святости порядка, внутри которого каждому отведено определенное место; в основе этого отношения Лютера к мирскому устройству лежало его все более отчетливо поступающая вера в то, что божественное вмешательство проявляется и в мельчайших жизненных обстоятельствах, а также его возрастающая склонность к восприятию мирских порядков как угодных Богу в своей незыблемости. «Vocatio» означало в средневековой латыни божественное предопределение (Berufung) к святой жизни, особенно в монастыре или в качестве священнослужителя. Эту окраску получила у Лютера под влиянием вышеназванного догмата и мирская «профессиональная» деятельность («Berufs-»-Arbeit). Ибо теперь он переводит *lóvos* и *εἶρου* в тексте Иисуса сына Сирахова как «Beruf» (до этого аналогичный термин существовал лишь в латинском переводе, сделанном в монашеских кругах), тогда как еще несколько лет назад он переводил древнееврейское слово *מְרַבֵּן* (Притчи Солом., 22, 29), соответствующее *εἶρου* греческого текста Иисуса сына Сирахова и — подобно немецкому «Beruf», скандинавскому «kald», «kallelse» — прежде всего означющее призвание (Beruf) духовного лица, — здесь, как и в других текстах (Исх., 39, 11), словом «дело» (Geschäft) (Септуагинта *εἶρου*; Вульгата — *opus*; в английских переводах — *business*, соответственно и во всех скандинавских и всех прочих известных мне переводах). Созданное Лютером слово «Beruf» в его современном смысле вначале не выходило за пределы лютеранства. Кальвинисты считали апокрифы неканоническими. Они восприняли лютеровское понятие профессионального призвания лишь в ходе развития, выдвинувшего на первый план идею «испытания своей избранности», и тогда придали этому понятию особое значение. В первых (романских) переводах кальвинисты не располагали соответствующим этому понятию словом и не обладали достаточным творческим импульсом для создания подобного неологизма в рамках уже сложившихся к тому времени языков.

В XVI в. понятие «профессионального призвания» в его современном значении уже прочно укоренилось и во внецерковной литературе. Долютеровские переводчики Библии пользовались для передачи *κλήσις* словом «Berufung» (так, например, в Гейдельбергских инкунабулах 1462—1466, 1485 гг.). В Ингольштадтском переводе Экка 1537 г. значится: «in dem Ruf, worin er berufen ist». Более поздние католические переводы обычно просто следуют лютеровскому. В Англии в переводе Уиклифа (1382) впервые появляется «clering» (староанглийское слово, впоследствии вытесненное заимствован-

ным словом «calling»), то есть слово, соответствующее более поздней терминологии эпохи Реформации, что характерно для этики лоллардов. В Тиндалевском переводе 1534 г. эта идея толкуется в сословном плане: «in the same state wherein he was called», так же как и в Женевской Библии 1557 г. В официальном переводе Крамера (1539) «state» заменяется словом «calling», тогда как (католическая) Реймская Библия, а также придворные англиканские Библии елизаветинского времени характерным образом возвращаются, опираясь на Вульгату, к слову «vocation». Уже Меррей (см. выше) совершенно правильно указал на то, что краимеровский перевод Библии является для Англии источником пуританского понятия «calling» в смысле trade — профессии, призвания. В середине XVI в. «calling» применяют именно в этом значении; в 1588 г. — говорили о «unlawful callings» (незаконных профессиях), в 1603 г. — о «greater callings» (высших профессиях) и т. п. (см.: Murrey. Op. cit.). (Бреитано — op. cit., S. 139 — высказывает в высшей степени странную идею, будто в середине XVI в. «vocation» никогда не переводили словом «профессия», вообще не знали этого понятия, ибо выбирать профессию могли лишь свободные, а свободные люди в те времена вообще отсутствовали среди гражданских профессий. Поскольку в основе всей структуры средневекового ремесла в отличие от античного лежал свободный труд, а купцы прежде всего, как правило, были свободными, я вообще не понимаю этого утверждения Бреитано.)

⁵⁶ См. весьма поучительное рассмотрение этого вопроса у К. Эгера (Eger K. Die Anschauung Luthers vom Beruf. Gießen, 1900). Пожалуй, единственным общим для всех богословских работ пробелом этого исследования является недостаточно четкий анализ понятия «lex naturae» (естественного порядка) (см. по этому вопросу рецензию Э. Трельча на книгу Зеберга (Seeberg R. Dogmengeschichte) в «Gött. gel. Anz.» (1902) и прежде всего соответствующие разделы в его «Soziallehren der christlichen Kirchen», 1912).

⁵⁷ Ибо когда Фома Аквинский рассматривает деление людей на сословия и профессии как дело божественного провидения, то он имеет в виду объективный социальный космос. Тот факт, что отдельный человек избирает определенную конкретную «профессию» (по нашей терминологии; Фома Аквинский говорит «ministerium» или «officium»), находит себе объяснение в «causae naturales» («естественных причинах»). Quaest. quodlibetal. VII art. 17 c: «Haec autem diversificatio hominum in diversis officiis contingit primo ex divina providentia, quae ita hominum status distribuit... secundo etiam ex causis naturalibus, ex quibus contingit, quod in diversis hominibus sunt diversae inclinationes ad diversa officia...» («Деление людей по различным профессиям обусловлено, во-первых, божественным провидением, которое распределило людей по сословиям... Во-вторых, естественными причинами, которые определили то, что различные люди склонны к различным профессиям...») Совершенно в том же духе дано определение профессионального призвания, например, у Паскаля, который полагает, что выбор профессии объясняется случайностью. (О Паскале см.: Köster A. Die Ethik Pascals, 1907.) Иное толкование этой проблемы обнаруживается лишь в самой замкнутой из всех «органических» религиозных этических систем — в индийской этнке. Противоположность томистского понятия профессии протестантскому (а также лютеранскому) понятию более позднего периода, во многом ему близкому, в частности в понимании роли провидения) настолько очевидна, что в настоящий момент мы считаем возможным ограни-

читься вышеприведенной цитатой, тем более что к католической точке зрения мы еще вернемся в последующем изложении. (О Фоме Аквинском см.: Maugenbrecher. Thomas von Aquinos Stellung zum Wirtschaftsleben seiner Zeit. Leipzig, 1898.) Во всех случаях, когда взгляды Лютера по отдельным вопросам как будто совпадают со взглядами Фомы Аквинского, речь может идти скорее о влиянии на Лютера схоластического учения в целом, нежели именно Фомы Аквинского. Ибо Лютер, как показал Деинфле, по-видимому, вообще недостаточно хорошо знал труды Фомы Аквинского (см.: Denifle. Luther und Luthertum, 1904, а также: Köhler. Ein Wort zu Denifles Luther. 1904. S. 25 f.).

- ⁵⁸ В «Свободе христианина» Лютер развивает следующий ход мыслей: 1. Мирские обязанности человека в рамках *lex naturae* (здесь: естественного порядка мира вещей) объясняются его «двойственной природой», тем обстоятельством, что человек (Erl. Ausg., 27, S. 188) фактически привязан к плоти своей и к социальному сообществу. 2. В данной ситуации человек (S. 196) — это примыкающее к предыдущему второе обоснование той же идеи, — если он верующий христианин, примет решение воздать Богу за ниспосланию им из чистой любви благодать любовью к ближнему своему. 3. Наряду с этим весьма непрочным соединением «веры» и «любви» существует также — в качестве *третьего* пункта лютеровской концепции (S. 190) — старое аскетическое обоснование труда как средства, с помощью которого «внутренний» человек обретает господство над плотью. Далее следует *четвертое* обоснование (здесь опять появляется идея *lex naturae*, но уже в другом ее аспекте, в значении «естественной нравственности»). 4. Стремление к труду было свойственно еще Адаму (до грехопадения) в качестве вложенного в него Богом инстинкта, которому он следовал в своем «единственном желании быть угодным Богу». 5. И наконец, следует *пятое* (S. 161, 199) обоснование, в котором Лютер, опираясь на Евангелие от Матфея (7, 18 и сл.), высказывает мысль, что упорный труд в рамках своей профессии является следствием (и следствием неизбежным) новой жизни, утверждаемой через веру; однако из этого не делается радикальный кальвинистский вывод об «испытании своей избранности». Страстный порыв, которым проникнуто это произведение, объясняет использование его автором элементов столь разнородных понятий.
- ⁵⁹ «Не на благосклонность мясника, булочника или земледельца рассчитываем мы, желая получить обед, а на их собственную заинтересованность; мы апеллируем не к их любви к ближнему, а к их эгоизму, говорим не о наших потребностях, а всегда лишь об их выгоде» (см.: Смит А. Исследование о природе и причинах богатства народов. 1, 2. М., 1962, с. 28).
- ⁶⁰ «Ведь все свершается по воле Твоей (Божьей). И корову доят, и любое ничтожнейшее дело выполняют, и все дела, как великие, так и ничтожные, равны перед лицом Твоим». До Лютера эта мысль встречается у Таулера, который полагает, что духовные и мирские профессии (Ruf) в принципе равнозначны. В этом пункте как Лютер, так и немецкие мистики в равной степени противостоят томизму. В отдельных формулировках это выражается в том, что Фома Аквинский, стремясь сохранить нравственное значение созерцания и исходя также из взглядов нищенствующего монашества, был вынужден истолковать слова апостола Павла — «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» — следующим образом: неизбежный *lege naturae* труд возложен не на каждого данного человека, а на весь род людской. Градация

в оценке труда от «opera servilia» (низких обязанностей) крестьян и далее по восходящей иерархии, которая может быть объяснена специфическим характером нищенствующего монашества, связанного по материальным причинам с городом в качестве своего местожительства, — такая градация была в одинаковой степени чужда как немецким мистикам, так и крестьянскому сыну Лютеру; и Лютер, и мистики считали все профессии равноценными и подчеркивали богоугодность социального расслоения общества. Наиболее характерные в этом отношении места в трудах Фомы Аквинского см.: Maugé-bercher. Op. cit., S. 65 f.

⁶¹ Тем большее удивление вызывает точка зрения ряда исследователей, которые полагают, что подобное новшество могло пройти бесследно, не оказав влияния на человеческую деятельность. Сознаюсь, что мне это непонятно.

⁶² «Тшеславие столь укоренилось в человеческой природе, что даже конюх, поваренок и носильщик превозносят свои заслуги и хотят, чтобы ими восхищались...» (изд. Faugères I, 208; ср.: Köstler. Op. cit., S. 17, 136 ff.). О принципиальной установке Пор-Ройяля и яansenизма применительно к «профессии» (мы еще вернемся к этому) см. превосходную работу: Honigsheim P. Die Staats- und Soziallehren der französischen Jansenisten im 17. Jahrhundert. Heidelberg, 1914, S. 138 ff. Данная работа является разделом пространного труда, озаглавленного «Предыстория французского Просвещения» («Vorgeschichte der französischen Aufklärung»).

⁶³ О Фуггерах он говорит следующее: «Если человек накопил за свою жизнь такое несметное количество добра, то сделал он это не праведным, не богоугодным путем». Это — типичная для крестьянина неприязнь к капиталу. Столь же сомнительным представляется ему откуп ренты (см.: Erl. Ausg., Bd. 20, S. 109), «ибо это дело новое, только что измышленное», то есть в экономическом отношении ему непонятное, подобно тому как кредитные торговые сделки непонятны современному священнослужителю.

⁶⁴ Это противоречие превосходно показано в работе Леви (см.: Levy H. Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft. Jena, 1912). См. также петицию левеллеров, входивших в состав армии Кромвеля, против монополий и компаний 1653 г. в кн.: Gardiner. History of the Commonwealth, 1894—1901, II, p. 179. Лодовский режим, напротив, стремился утвердить руководимую королем и церковью «христианско-социальную» организацию хозяйства, с помощью которой король рассчитывал извлечь выгоду политического и фискально-монопольного характера. Против этого-то и вели борьбу пуритане.

⁶⁵ То, что мы имеем в виду, легко пояснить на примере манифеста, с которым Кромвель обратился к ирландцам в январе 1650 г., начав против них войну на уничтожение. Манифест этот был ответом на манифесты ирландского (католического) духовенства, принятые в Клонмакнойзе 4 и 13 декабря 1649 г. Основные положения кромвельского манифеста гласят: «Англичане владели (в Ирландии) хорошиими родовыми поместьями, многие из них *приобретены за деньги*... У них были в долгосрочной аренде земли ирландцев, дома и поля, созданные за их счет и на их средства. Вы разорвали союз... в тот момент, когда в Ирландии царил мир и когда, следуя примеру англичан, благодаря торговле и обмену ирландский народ достиг большего блага, чем могла бы ему дать власть над всей Ирландией... С вами ли Бог сейчас, будет ли он с вами? Уверен, что нет».

Этот манифест, напоминающий передовые статьи английских газет времен англо-бурской войны, характерен не тем, что в качестве юридического обоснования войны здесь приводятся капиталистические «интересы» англичан — подобные аргументы могли бы быть использованы и при переговорах между Венецией и Генуей о разграничении сфер влияния на Востоке (Брентано — *op. cit.*, S. 142 — странным образом выдвигает этот довод, несмотря на то что я сам уже высказал его). Специфика этого документа состоит в том, что Кромвель (с глубокой убежденностью — это ясно каждому, знакомому с его характером), призывая в свидетели *Бога, морально обосновывает* порабощение ирландцев — в своем обращении к ним — тем обстоятельством, что английский *капитал* привил ирландцам любовь к труду. (Этот манифест напечатан у Карлейля: Carlyle Th. *Oliver Cromwell's letters and speeches*. L., 1845, а также в выдержках у Гарднера: *History of the English Commonwealth and Protectorate*. L., 1894—1901, v. 1, p. 163, где дан его анализ; в немецком переводе: Höpfig F. *Oliver Cromwell*. Berlin, 1887—1889.)
⁶⁶ Здесь не место останавливаться на этом подробно. См. литературу вопроса в прим. 68.

⁶⁷ См. примечания в прекрасной работе Юлихера: Jülicher A. *Die Gleichnisreden Jesu*. Freiburg, 1886—1899. Bd. 2, S. 108, 636.

⁶⁸ В этой связи см. также прежде всего упомянутую ранее работу К. Эгера. Укажем сразу на сохранившую и в наши дни свое значение превосходную работу Шнекенбургера (см.: Schneckenburger M. *Vergleichende Darstellung des lutherischen und reformierten Lehrbegriffs*. Stuttgart, 1855). В первом издании работы Лутгардта (см.: Luthardt Ch. E. *Die Ethik Luthers in ihren Grundzügen*. Leipzig, 1866), которой я располагал, не дано должного отображения *эволюции*. См. также: Seeberg R. *Op. cit.*, Bd. 2. Erlangen, 1899, S. 262. Статья «Beruf» в «Realenzyklopädie für protestantische Theologie und Kirche» не представляет интереса, так как вместо научного анализа понятия и его генезиса содержит лишь поверхностные замечания по всевозможным вопросам, например по женскому вопросу и т. п. Из политико-экономических работ о Лютере назовем следующие: Schmoller G. *Zur Geschichte der national-ökonomischen Ansichten in Deutschland während der Reformationsperiode*. — «Zeitschr. für die gesamte Staatswissenschaft», 1860, Bd. 16, S. 461—716; Wiskemann H. *Darstellung der in Deutschland zur Zeit der Reformation herrschenden nationalökonomischen Ansichten*. Leipzig, 1861; Ward F. G. *Darstellung und Würdigung von Luthers Ansichten vom Staat und seinen wirtschaftlichen Aufgaben*. Jena, 1898. Чрезвычайно ценная в ряде аспектов литература о Лютере, появившаяся в связи с юбилейной датой Реформации, по этому специальному вопросу не дала, насколько мне известно, ничего принципиально нового. О Лютере и его социальной этике см., конечно, прежде всего соответствующие разделы «Социальных учений» Трельча.

⁶⁹ См. толкование седьмой главы Первого послания к коринфянам, относящееся к 1523 г. (Erl. Ausg., Bd. 51, S. 1 f.). Здесь Лютер еще отправляется от своей идеи свободы «каждой профессии» перед Богом и толкует данный текст следующим образом: 1. Все *человеческие установления* (монашеский обет, запрет смешанных браков и т. д.) должны быть отвергнуты. 2. Выполнение взятых на себя мирских обязательств по отношению к ближнему своему (самых по себе *индифферентных* перед лицом Бога) рассматривается

апостолом Павлом как прямое следствие *любви к ближнему*. По существу же, в этом характерном для Лютера толковании (см., например, S. 55, 56) речь идет о дуализме *lex naturae* перед лицом божественной справедливости.

⁷⁰ Ср. следующий текст из лютеровского «Von Kaufhandlung und Wucher» («О торговле и ростовщичестве», 1524), который Зомбарт с полным основанием взял в качестве эпиграфа к своему исследованию о «ремесленном духе» (традиционализме): «Приложн радиение к тому, чтобы не искать в такой торговле ничего большего, чем только пропитание, и чтобы, сообразуясь с затратами, хлопотами, трудом и риском, ты сам мог устанавливать, повышать и понижать цены именно настолько, насколько это необходимо, чтобы ты получил воздаяние за свой труд и хлопоты». Этот принцип сформулирован вполне в томистском духе.

⁷¹ Уже в письме к Х. Штернбергу 1530 г., в котором Лютер посвящает ему свою экзегезу 117-го псалма, говорится, что при всем низком моральном уровне (мелкого) дворянства «сословие» это учреждено Богом (Erl. Ausg., Bd. 40, S. 282). Из этого письма очевидно, какое решающее значение для мировоззрения Лютера имели крестьянские волнения, во главе которых стоял Томас Мюнцер (S. 282). Ср. также: Ege K. Op. cit., S. 150.

⁷² В толковании 111-го псалма, ст. 5 и 6 (Erl. Ausg., Bd. 40, S. 215, 216), в 1530 г. Лютер также отправляется от полемики против тех, кто защищает превосходство монастырей и т. п. по сравнению с мирским устройством. Однако теперь *lex naturae* отождествляется не с позитивным правом (сфабрикованным правителями и юристами), а с «божественной справедливостью»: *lex naturae* установлено Богом, на нем зиждется в первую очередь *сословное* разделение народа (см. S. 215); при этом Лютер резко подчеркивает равноценность всех сословий перед Богом.

⁷³ Как тому учат прежде всего «Von Konzilien und Kirchen» («О соборах и церквях», 1539) и «Kurzes Bekenntnis vom Heiligen Sakrament» («Краткое исповедание о святых дарах», 1545).

⁷⁴ Насколько господствующая в кальвинизме (чрезвычайно важная для нашей концепции) идея, согласно которой избранность получает свое *подтверждение* в профессиональной деятельности и поведении, у Лютера отходит на второй план, свидетельствует следующий отрывок из «Von Konzilien und Kirchen» (Erl. Ausg., Bd. 25, S. 376): «Помимо этих семи главных свойств истинной церкви имеются еще *внешние признаки*, по которым узнается подлинная святая христианская церковь... Если мы не распутники, не пьяницы, не горделивы, не надменны и не склонны к роскоши, а целомудренны, скромны и трезвы». Перечисленные признаки, по мнению Лютера, менее достоверны, чем «те первые» (чистота учения, молитва и т. д.), «так как они известны и некоторым язычникам, каковые подчас кажутся нам более святыми, чем христианами». Личные взгляды Кальвина, как будет ясно из дальнейшего, мало отличались в этом вопросе от точки зрения Лютера; иначе трактовался этот вопрос пуританами. Очевидно, что, по учению Лютера, христианин служит Богу лишь «*in vocatione*» (в своем призвании), а не «*per vocationem*» (посредством своего призвания) (см.: Ege K. Op. cit., S. 117 ff.). У немецких мистиков встречается ряд положений, близких именно идее *утверждения в своей избранности* (правда, скорее в пиелистском, чем в кальвинистском ее понимании). См., например: Seeberg R. Op. cit., S. 195, а также вышеприведенную выдержку из Таулера; впрочем, выска-

звания мстиков» по этому вопросу имеют чисто психологическую окраску.

- ⁷⁵ Окончательная формулировка его точки зрения выражена, по-видимому, в ряде толкований Книги Бытия (Op. lat. exeget. Vol. 4, p. 109: «Neque haec fuit levis *tentatio*, intentum esse suae vocationi et e aliis non esse curiosum... Paucissimi sunt, qui sua sorte vivant contenti...»; p. 111: «Nostrum autem est, ut vocanti *Deo pareamus*»; p. 112: «Regula igitur haec servanda est ut unusquisque *maneant in sua vocatione et suo dono contentus vivat*, de aliis autem non sit curiosus»). (Т. 4, с. 109: «Нелегким испытанием было следовать своему призванию и не обращать внимание на иное... Очень мало таких, кто доволен своей участью...»; с. 111: «Однако наше дело — повиноваться слову *Божиему*...»; с. 112: «Итак, надо соблюдать правило: пусть каждый *остается в своем призвании и живет, довольствуясь тем, что ему дано*, не интересуясь остальным».) По существу это вполне соответствует формулировке традиционализма у Фомы Аквинского (см.: Thomas v. Aquin. Summa th., V, 2 gen. 118 art 1c): «Unde necesse est, quod bonum hominis circa ea consistat in quadam mensura, dum scilicet homo... quaerit habere exteri res divitias prout sunt *necessariae ad vitam ejus secundum suam conditionem*. Et ideo in excessu hujus mensurae consistit *peccatum*, dum scilicet aliquis supra debitum modum vult eas vel acquirere vel retinere, quod pertinet ad *avaritiam*». («Из этого следует, что благо для человека заключается в умеренности, пока человек... стремится к материальным благам, поскольку они *необходимы для образа жизни, соответствующего его положению*. И поэтому переходить за предел есть *грех*, ибо человек стремится приобрести или удержать больше, чем ему необходимо, что приводит к скупости».) Таким образом, Фома Аквинский обосновывает греховность стремления к наживе, к приобретению сверх того, что необходимо для удовлетворения личных потребностей, исходя из *lex naturae*, поскольку *целью* (*ratio*) этого стремления становится приобретение материальных благ; Лютер же обосновывает такую греховность божественной волей.

О взаимоотношении веры и призвания в учении Лютера см. также vol 7, p. 225: «...quando es fidelis, tum placent Deo etiam physica, carnalia, animalia, officia, sive edas, sive bibas, sive vigiles, sive dormias, quae mere corporalia et animalia sunt. *Tanta res est fides*... Verum est quidem, placere Deo etiam in *impiis sedulitate et industriam in officio* (подобная *активность* в профессиональной деятельности — добродетель *lege naturae*). Sed obstat incredulitas et vana gloria, ne possint opera sua referre ad gloriam Dei (созвучно кальвинистскому толкованию)... *Merentur igitur etiam impiorum bona opera in hac quidem vita praemia sua* (противоречит августиновскому «*vitia specie virtutum palliata*») sed non numerantur, non colliguntur in altero». («Если ты веруешь, то Богу угодно и физическое, и духовное, то, что делается по долгу службы; ешь ты или пьешь, бодрствуешь или спишь, все, что связано с плотью или духом. *Такова вера*... Богу угодно, правда, если и *нечестивые старательно и ревностно исполняют свои обязанности*; однако неверие и тщеславие препятствуют им творить дела во славу Божию. *Добрые дела нечестивых также вознаграждаются*, но в земной жизни, и не приносят им спасения в мире ином».)

- ⁷⁶ В одном наставлении для проповеди (Kirchenpostille. Erl. Ausg., Bd. 10, S. 233, 235—236) говорится: «*Каждый призван к какому-либо призванию*». *Этому призванию* (на с. 236 даже стоит «приказу» —

Befehl) он должен следовать и в нем служить Богу. Бога радует не результат деятельности человека, а проявленное им *послушание*.

⁷⁷ Такого рода отношение к своей деятельности лежит в основе часто высказываемых современными предпринимателями наблюдений, согласно которым в наши дни кустары Вестфалии, например, последователи строгой лютеранской веры и церковности, мыслят крайне традиционалистски (картина, обратная сказанному нами выше о воздержании пиетизма на производительность труда работников). Отказываясь от введения новых методов — даже тогда, когда они связаны с переходом к фабричной системе, — несмотря на предполагаемое увеличение их заработка, они обосновывают свое поведение мыслями о мире ином, где все это не имеет никакого значения. Из этого следует, что *церковность* и религиозность сами по себе не оказывают существенного влияния на жизненное поведение в целом. Совсем иные, значительно более конкретные по своему религиозному содержанию воззрения играли важную роль в период становления капитализма и продолжают играть известную роль и в наши дни.

⁷⁸ См.: Таулер (Basler Ausg. Fol.), с. 161 и сл.

⁷⁹ См. проникнутую своеобразным настроением проповедь Таулера (ор. cit., Fol. 17, 18, v. 20).

⁸⁰ Поскольку это является здесь единственной целью наших замечаний о Лютере, мы ограничиваемся столь беглым предварительным наброском, отнюдь не претендуя на всестороннюю характеристику Лютера.

⁸¹ Впрочем, тем, кто склонен принять историческую концепцию левеллеров, была бы тем самым предоставлена благоприятная возможность свести и это явление к расовым различиям; левеллеры полагали, что в качестве англосаксов они защищают свое «birthright» (право первородства) против потомков Вильгельма Завоевателя и норманнов. Поразительно, как это до сих пор еще никто не додумался до того, чтобы отождествить плебеев — «groundheads» (круглоголовых) — с круглоголовыми в антропометрическом смысле!

⁸² Сюда относится прежде всего национальная гордость англичан — следствие Великой хартии вольностей и победоносных войн. Столь типичное для современных англичан высказывание при встрече с красивой иностранкой «she looks like an English girl» («она похожа на англичанку») — встречается уже в источниках XV в.

⁸³ Эти различия сохранились, конечно, и в Англии: «сквайрство», в частности, осталось вплоть до нашего времени представителем «peppy old England» («веселой старой Англии»); всю послереформенную эпоху можно, собственно говоря, свести к борьбе двух типов англичан. В этом пункте я согласен с замечаниями *М. Бонна* (в «Frankfurter Zeitung») по поводу превосходной работы *Г. Шульце-Геверница* (см.: Schulze-Gävernitz G. Britischer Imperialismus und englischer Freihandel zu Beginn des 20. Jahrhunderts. Leipzig, 1906). См. также работу *Г. Леви*: Levy H. Studien über das englische Volk. «Archiv für Sozialismus», 1918—1919. Bd. 46, S. 422—488, 636—690.

⁸⁴ Невзирая на данные и последующие (оставшиеся без изменений) достаточно ясные, с моей точки зрения, замечания, мне странным образом постоянно приписывают именно этот тезис.

II. ПРОФЕССИОНАЛЬНАЯ ЭТИКА АСКЕТИЧЕСКОГО ПРОТЕСТАНТИЗМА

1. РЕЛИГИОЗНАЯ ОСНОВА МИРСКОГО АСКЕТИЗМА

Историческими носителями аскетического протестантизма (в принятом нами смысле этого понятия) являются в первую очередь следующие четыре направления: 1) кальвинизм *в том его облике*, который он имел в ряде западноевропейских стран, где завоевал господство в XVII в.; 2) пиетизм; 3) методизм; 4) вышедшие из анабаптистского движения секты¹. Ни одно из этих направлений не было полностью изолировано от остальных; не было строгого ограничения этих течений и от неаскетических церквей Реформации. Методизм, который возник в середине XVIII в. внутри государственной церкви Англии, представлялся его основателям не столько новой церковью, сколько возрождением аскетического духа в старой церкви, он отделился от англиканской церкви лишь в процессе своего развития, особенно после перемещения методизма в Америку. Пиетизм в Англии и особенно в Голландии возник на почве кальвинизма и в течение определенного времени не порывал с ортодоксальной верой, от которой он отходил лишь в ряде частных вопросов; только к концу XVII в., в период деятельности Шпенера, пиетизм слился с лютеранством без достаточно фундаментального догматического обоснования. Пиетизм остался движением *внутри* церкви; лишь связанная с Цинцендорфом группа, воспринявшая отзвуки гуситских и кальвинистских идей общины моравских братьев («гернгутеров»), была вопреки своему желанию логикой вещей превращена в своего рода секту, подобно тому как это случилось с методистами. В начальной стадии своего развития кальвинизм и секты анабаптистов

резко противостояли друг другу, однако в баптизме конца XVII в. позиции их сблизились, и даже в индепендентских сектах Англии и Голландии начала XVII в. различия их заключались лишь в степени. Как мы видим на примере пиетизма, постепенно совершался и переход к лютеранству; то же можно сказать о взаимоотношениях между кальвинизмом и англиканской церковью, близкой католицизму по своим внешним чертам и по духу ее наиболее последовательных приверженцев. Аскетическое движение, которое получило наименование «пуританизм»² в самом широком смысле этого многозначного понятия, в лице своих многочисленных сторонников и особенно своих наиболее последовательных адептов подвергало, правда, критике основы англиканства, однако и здесь различия обострились лишь постепенно в ходе борьбы. Если отвлечься от не интересующих нас на данном этапе вопросов устройства и организации — особенно при такой постановке проблемы, — положение дел остается тем же. Даже самые серьезные догматические разногласия, такие, как различные толкования учения о предопределении и об оправдании верой, переходили друг в друга в самых различных комбинациях; правда, в XVII в. они, как правило, препятствовали сохранению церковного единства, но не повсеместно и не без исключений. Важные для нас черты *нравственного* поведения в равной степени обнаруживаются у сторонников самых различных деноминаций, вышедших из четырех названных нами источников или из их комбинаций. В дальнейшем мы увидим, что близкие по своему этическому содержанию положения могут возникать на основе различных догматических учений. Даже имевшие широкое распространение казуистические компендиумы различных вероисповеданий — литературные произведения, предлагающие средства для спасения души, — стали с течением времени влиять друг на друга, в результате чего между ними обнаруживается большое сходство при заведомой разнице в практике жизненного уклада. В результате вышесказанного может сложиться представление, что наилучшим методом исследования было бы просто игнорировать в изучаемых явлениях как догматическую основу, так и этическую теорию и держаться только нравственной практики в той мере, в какой она может быть обнаружена. Однако это все-таки неверно. Различие в догматических корнях аскетической нравственности,

правда, отмерло в ходе ожесточенной борьбы. Но исконная вера в эти догматы не только наложила глубокий отпечаток на всю последующую «недогматическую» этику, но она обусловила и то, что *лишь* знание первоначального идейного содержания этой нравственности позволяет понять, как органично она была связана с идеей *потустороннего блаженства*, полностью определявшей внутренний мир наиболее глубоких людей того времени; без этой идеи с ее всепоглощающим господством в то время было совершенно немыслимо *какое бы то ни было* нравственное преобразование, способное оказать серьезное влияние на жизненную *практику*. Ведь совершенно очевидно, что нас интересует не то, чему *учили* в качестве официальной теории этические компендиумы тех времен³, — хотя это имело несомненное практическое значение вследствие воздействия на верующего таких факторов, как церковная дисциплина, забота о спасении души и проповедь, — нас интересует совсем иное, а именно: выявление тех созданных религиозной верой и практикой религиозной жизни психологических *стимулов*, которые давали определенное направление всему жизненному строю и заставляли индивида строго держаться его. Эти стимулы были в значительной степени обусловлены спецификой религиозных представлений. Люди того времени размышляли о сущности абстрактных на первый взгляд догматов с такой интенсивностью, которая в свою очередь может быть понята лишь в том случае, если мы обнаружим ее связь с практическими религиозными интересами. В ходе нашего изложения мы вынуждены будем остановиться на ряде догматических сторон протестантских вероучений⁴, невзирая на то что эти страницы нашего исследования будут для не склонного к богословию читателя столь же затруднительными, сколь поверхностными и легковесными они покажутся образованному теологу. При этом мы вынуждены преобразовать религиозные идеи, логически доведенные до предела их внутренней последовательности, в компилированные из различных элементов «идеально-типические» абстракции, весьма редко встречающиеся в исторической реальности. Ибо именно *потому*, что в исторической действительности невозможно провести четкие границы, мы можем обнаружить специфические их свойства лишь в том случае, если исследуем их наиболее *ярко выраженные* формы.

Верой⁵, во имя которой в XVI и XVII вв. в наиболее развитых капиталистических странах — в Нидерландах, Англии, Франции — велась ожесточенная политическая и идеологическая борьба и которой мы именно поэтому в первую очередь уделяем наше внимание, был *кальвинизм*⁶. Наиболее важным для этого учения догматом считалось обычно (и считается, в общем, по сей день) учение об *избранности к спасению*. Правда, часто спорили о том, является ли это учение «самым основным догматом» реформатства или лишь «придатком» к нему. Суждения о существенности любого исторического явления — либо не что иное, как оценочные или религиозные суждения (в том случае, если под «существенным» понимаются представляющие «интерес» или обладающие устойчивой «ценностью» черты этого явления), либо под сущностью явления имеют в виду его воздействие на исторические события, то есть его *каузальную* значимость: в этом случае речь идет о суждениях, устанавливающих историческое сведение явлений. Если исходить, как мы и намереваемся, из последнего, то есть ставить вопрос о значимости названного догмата под углом зрения его культурно-исторического *влияния*, то придется признать, что значимость эта была чрезвычайно велика⁷. Ольденбарневельт не устоял, столкнувшись с этим догматом в своей борьбе; раскол в английской церкви стал неодолимым с того момента, когда при Якове I королевская власть и парламент разошлись и в догматической сфере, причем именно в понимании этого догмата; и вообще принято было считать, что *в учении о предопределении* сосредоточена главная опасность для государства и именно оно было мишенью для ударов со стороны государственной власти в ее борьбе с кальвинизмом⁸. Возведение этого учения в ранг канонической значимости было главной задачей синодов XVII в., прежде всего Дордрехтского и Вестминстерского, а также большого количества менее важных; для бесчисленных воителей «*ecclesia militans*»* это учение служило твердой опорой; оно было поводом для церковных расколов в XVIII в., а также в XIX в. и боевым кличем в борьбе за великие преобразования. Пройти мимо него мы не можем, и, поскольку нет оснований считать, что в настоящее время учение о предопределении знакомо

* Воинствующей церкви (*лат.*).

каждому образованному человеку, мы познакомимся с этим учением из аутентичного текста «Вестминстерского исповедания» 1647 г., положения которого по данному вопросу просто повторяются как в индипендентских, так и в баптистских исповеданиях веры⁹.

Глава 9 (О свободе воли). № 3: «Грехопадение полностью лишило человека способности направлять свою волю на какие-либо духовные блага или на что-либо, ведущее к блаженству; таким образом, природный человек полностью отрешен от добра и мертв во грехе и поэтому не может по своей воле обратиться или даже приготовить себя к обращению».

Глава 3 (Об извечном решении Бога). № 3: «Бог решением своим и для проявления величия своего предопределил (predestinated) одних людей к вечной жизни, других присудил (foreordained) к вечной смерти». № 5: «Тех людей, которые предопределены к жизни, Бог еще до основания мира избрал для спасения во Христе и вечного блаженства по вечному неизменному намерению своему, тайным решением и свободной волей своей; и сделал Он это из чистой и свободной милости и любви, а не потому, что видел причину или предпосылку этого в вере, добрых делах и в любви, в усердии в чем-либо из перечисленного или в каких-либо других чертах сотворенных им созданий: свершил Он все это к вящей славе высокого милосердия своего». № 7: «И угодно было Богу по неисповедным решению и воле Его, по которым Он дарует благодать или отказывает в ней, как угодно будет Ему, для возвеличения неограниченной власти своей над творениями своими лишить остальных людей милости своей и предопределить их к бесчестию и гневу за грехи их во славу своей высокой справедливости».

Глава 10 (О действительном призвании). № 1: «И угодно Богу тех, коих он определил к вечной жизни, и только их, в назначенный и подходящий час призвать посредством слова и духа Его... Он вынет из их груди каменное сердце... и даст им сердце живое, Он обратит их волю и предназначит их для блага всемогуществом своим...»

Глава 5 (О провидении). № 6: «Злонамеренных и безбожников, которых Бог, праведный судья, ослепляет и ожесточает за прежние грехи, он не только лишает милости своей, которая осветила бы разум их и смягчила бы их сердца, но подчас отнимает у них и те достоинства, которые они имеют; Он ставит на их пути такие преграды, которые в силу испорченности этих людей становятся для них поводом к греху. Он предаст их собственным их порокам, мирским искушениям и власти Сатаны. Таким образом, они сами себя ожесточают, даже теми средствами, которыми Бог пользуется, чтобы смягчить сердца других людей»¹⁰.

«Пусть я попаду в ад, но такой Бог никогда не оставит меня уважать себя» — таково, как известно, суждение Мильтона об этом учении¹¹. Однако нас интересует в данном случае не оценка догмата, а его историческая роль. Мы лишь кратко остановимся на вопросе о происхождении этого учения и о связи его с определенным строем идей кальвинистской теологии. К учению о предопределении можно было прийти двумя путями. У наиболее деятельных и страстных натур, известных всей исто-

рии христианства, начиная с Августина, ощущение спасения постоянно связывается с твердой уверенностью в том, что они всем обязаны действию объективной силы и что их собственная значимость не играет ни малейшей роли в их судьбе. Всеподавляющее ощущение радостной уверенности, которое служит разрядкой судорожному состоянию, вызываемому сознанием своей греховности, приходит как бы совершенно неожиданно и исключает возможность объяснить этот невероятный дар божественной милости какими-либо делами, заслугами, глубиной веры или устремлениями. В период расцвета религиозного гения Лютера, когда он писал свою «Свободу христианина», он также непоколебимо верил в «тайное решение» Бога как в абсолютный, единственный и необъяснимый источник своего религиозного избранничества¹².

Формально Лютер не отказался от этого и позже, однако эта идея не только не стала центром его учения, но все больше отступала на задний план, по мере того как Лютер в качестве ответственного за дела церкви политика неизбежно становился все более реалистичным по своим политическим взглядам. Меланхтон совершенно сознательно не включил это «опасное и темное» учение в Аугсбургское исповедание, а для отцов церкви лютеранства было непоколебимым догматом, что спасение может быть утеряно (*amissibilis*) и вновь обретено покаянием, смирением и верой в слово Божье и таинства. Совершенно иначе протекал этот процесс у Кальвина¹³; в ходе его полемики по догматическим вопросам для него заметно усиливалось значение веры в предопределение. Она получила свое полное выражение лишь в третьем издании его «*Institutio*» (1543), а центром его учения стала *posthum** в период *великой* религиозной борьбы, которую стремились завершить синоды в Дордрехте и Вестминстере. У Кальвина «*decretum horribile*»** *не пережито*, как у Лютера, а *продумано*, поэтому значение этой идеи усиливается вместе с усилением логической последовательности его концепции, направившей его помыслы на служение только Богу, а не человеку¹⁴. Не Бог существует для людей, а люди для Бога; все деяния человека (для Кальвина также является непреложной истиной, что для вечного блаженства предназна-

* Посмертно (*лат.*).

** Страшное предназначение (*лат.*).

чены лишь немногие) имеют смысл только как средство самоутверждения божественного величия. Прилагать масштабы земной «справедливости» к суверенным решениям Всевышнего бессмысленно и к тому же оскорбляет Его величие¹⁵. Ибо Он, и только Он один, *свободен*, то есть неподвластен закону, и решения Его лишь постольку могут быть поняты и даже просто известны нам, поскольку Он сочтет за благо сообщить их нам. Нам даны лишь эти фрагменты вечной истины, все остальное, и в частности *смысл* нашей индивидуальной судьбы, покрыто таинственным мраком, проникнуть в который нам недозволено. Если бы отвергнутые Богом стали жаловаться на не заслуженную ими кару, они уподобились бы животным, недовольным тем, что они не родились людьми. Ибо всякая тварь отделена от Бога непреодолимой пропастью и обречена им на вечную смерть, разве только он решит иначе во славу величия своего. Нам известно лишь одно: часть людей предопределена к блаженству, остальные же прокляты навек. Полагать, что заслуги или проступки людей оказывают влияние на их судьбы, было бы равносильно тому, что абсолютно свободные, от века существующие решения Бога мы сочли бы возможным подчинить человеческому влиянию — предположение совершенно немыслимое. Доступный пониманию людей «небесный отец» Нового завета, радующийся обращению грешника, как женщина найденной монеты, вытеснен далекой от человеческого понимания трансцендентной сущностью, от века предопределившей судьбу каждого человека в соответствии со своими непостижимыми для людей решениями и простирающей свою власть над всем мирозданием вплоть до мельчайшей частицы космоса¹⁶. Поскольку решения Бога изначальны и не подвержены изменению, божественное милосердие в такой же степени не может быть утеряно теми, кому оно дано, в какой оно недостижимо для тех, кто его лишен.

Это учение в своей патетической бесчеловечности должно было иметь для поколений, покорившихся его грандиозной последовательности, прежде всего один результат: ощущение неслыханного дотоле внутреннего *одиночества отдельного индивида*¹⁷. В решающей для человека эпохи Реформации жизненной проблеме — вечном блаженстве — он был обречен одиноко брести своим путем навстречу от века предначертанной ему судьбе.

Никто не может ему помочь. Ни проповедник — ибо только избранный способен *spiritualiter** понять слово Божье. Ни таинства — ибо установленные Богом для умножения силы его и потому незыблемые таинства не являются средством к спасению, и субъективно они — лишь *extrema subsidia*** веры. Ни церковь — ибо, хотя требование *extra ecclesiam nulla salus**** и действительно в том смысле, что стоящий вне истинной церкви не может принадлежать к числу избранных Божьих¹⁸, тем не менее и отвергнутые Богом принадлежат к (видимой) церкви; более того, они *должны* принадлежать к ней и подчиняться ее дисциплинарному воздействию, но не для того, чтобы обрести блаженство — ибо это невозможно, — а потому, что и они должны выполнять заветы Всевышнего, приумножая славу Его. Ни Бог, наконец, — ибо Христос умер лишь для спасения избранных¹⁹, и только их грехи Бог от века решил искупить смертью Христа. Это абсолютное устранение веры в спасение души с помощью церкви и *таинств* (с последовательностью, еще неведомой лютеранству) было той решающей идеей, которая отличала кальвинизм от католичества. В этом находит свое завершение тот великий историко-религиозный процесс *расколдования мира*²⁰, начало которого относится ко времени древнеиудейских пророков и который в сочетании с эллинским научным мышлением уничтожил все *магические* средства спасения, объявив их неверием и кощунством. Истинный пуританин даже у гроба своих близких отказывался от всех религиозных церемоний и хоронил их тихо и незаметно, дабы не допустить никакого «*superstition*»****, никакой надежды на спасение путем магических сакраментальных средств²¹. Не существовало не только магических, но и вообще никаких средств, которые могли бы обратить божественное милосердие на того, кто лишен его волею Бога. В сочетании с жестким учением об абсолютной трансцендентности Бога и ничтожности всего сотворенного эта внутренняя изолированность человека служит причиной негативного отношения пуританизма ко всем чувственно-эмоциональным элементам культуры и субъективной религиозности (поскольку они не могут служить

* Духовно (лат.).

** Последнее прибежище (лат.).

*** Вне церкви нет спасения (лат.).

**** Суеверия (лат.).

спасению души и способствуют лишь появлению сентиментальных иллюзий и суеверному обожествлению рукотворного), а тем самым и причиной принципиального отказа его от всей чувственной культуры вообще²². Вместе с тем эта отъединенность является одним из корней того лишенного каких-либо иллюзий пессимистически окрашенного индивидуализма²³, который мы наблюдаем по сей день в «национальном характере» и в институтах народов с пуританским прошлым, столь отличных от того совершенно иного видения мира и человека, которое было характерным для эпохи Просвещения²⁴. Следы влияния учения о предопределении для интересующего нас периода мы находим во всех элементарных чертах жизненного поведения и мировоззрения, причем даже там, где его догматическая значимость уже исчезла, ибо это учение было лишь *самой крайней* формой той *исключительности* доверия к *Богу*, анализом которого мы здесь занимаемся. Примером может служить хотя бы поразительно часто повторяющееся, прежде всего в английской пуританской литературе, предостережение не полагаться ни на помощь людей, ни на их дружбу²⁵. Даже кроткий Бакстер призывает к глубокому недоверию по отношению к самому близкому другу, а Бейли прямо советует никому не доверять и никому не сообщать ничего компрометирующего о себе: доверять следует одному Богу²⁶. В соответствии с этой настроенностью в областях, где господствовал кальвинизм, незаметно была отменена исповедь, что являло собой резкое противоречие лютеранству (у Кальвина исповедь вызывала сомнение лишь постольку, поскольку ей могло быть дано неверное сакральное истолкование). Это было событием чрезвычайной важности. Прежде всего оно было симптомом, характерным для воздействия этой религиозности, но также и психологическим импульсом для определения ее этической позиции. Средство периодической «разрядки», которое снимало эмоционально окрашенное сознание своей вины²⁷, было устранено. К влиянию этой веры на повседневную нравственную практику мы еще вернемся. Совершенно очевидно, какие последствия проистекали из этого для религиозной настроенности всех людей. Общение кальвиниста с его Богом происходило в атмосфере полного духовного одиночества, несмотря на то, что принадлежность к истинной церкви²⁸ рассматривалась как необходимое условие спасения. Каждый, кто

хочет ощутить специфическое воздействие²⁹ этой своеобразной атмосферы, может обратиться к книге Беньяна «Pilgrim's progress»*³⁰, получившей едва ли не самое широкое распространение из всех произведений пуританской литературы. В ней описывается, как некий «христианин», осознав, что он находится в «городе, осужденном на гибель», услышал голос, призывающий его немедленно совершить паломничество в град небесный. Жена и дети цеплялись за него, но он мчался, зажав уши, не разбирая дороги и восклицая: «Life, eternal life!»** Едва ли самый углубленный и тонкий анализ мог бы более отчетливо передать настроение пуританина, занятого, по существу, только собой и помышляющего только о своем спасении, чем те наивные чувства, которые высказывает, находясь в тюрьме, бродячий лудильщик***, встречающий всеобщее одобрение верующих; его елейные беседы с попутчиками, обуреваемыми тем же стремлением, что и он, несколько напоминают «Праведных гребенщиков» Г. Келлера. И только после того, как паломник почувствовал себя в безопасности, у него возникла мысль, что неплохо бы соединиться со своей семьей. Здесь тот же мучительный страх смерти и страх перед загробным миром, который так ярко выражен у Альфонса де Лигуори, известного нам по описанию Деллингера. Как бесконечно далеки эти чувства от гордого духа посюсторонности, находящего свое выражение у Макиавелли, когда он воздает хвалу тем гражданам Флоренции, для которых в борьбе против папы и интердикта любовь к родине была более сильным стимулом, чем забота о спасении души; еще более далеки эти чувства от мироощущения, выраженного Р. Вагнером в предсмертных словах Зигмунда перед роковым поединком: «Поклонись Вотану от меня, поклонись Валгалле... но о недостижимом блаженстве Валгаллы не говори мне ничего». При всем сходстве ощущения, описанного Беньяном и Лигуори, характерны различия в его *последствиях*: страх, который ведет одного человека к самому крайнему самоуничтожению, служит другому импульсом к беспрестанной и систематической борьбе с жизненными трудностями. Чем же объяснить это различие?

* «Путешествие пидигрима» (англ.)

** «Жизнь! Вечная жизнь!» (англ.).

*** У Беньяна. — Прим. перев.

На первый взгляд представляется загадочным, как тенденция к внутреннему освобождению человека от тенет мира может сочетаться в кальвинизме с несомненным превосходством его социальной организации³¹. Однако, как ни странно, это превосходство является прямым следствием той специфической окраски, которую принимает христианская «любовь к ближнему» под влиянием внутренней отъединенности человека, свойственной кальвинистской вере. Это следствие носит прежде всего догматический характер³². Мир существует для того, и только для того, чтобы служить самопрославлению Бога; христианин-избранник существует для того, и только для того, чтобы осуществлять в своей мирской жизни заповеди во славу Всевышнего. Богу угодна социальная деятельность христианина, *ибо* он хочет, чтобы социальное устройство жизни соответствовало его заповедям и поставленной им цели. Социальная³³ деятельность кальвиниста в миру — деятельность «*in majorem gloriam Dei*»*. Таков характер и *профессиональной* деятельности, которая осуществляется в рамках посюсторонней жизни во имя общего блага. Уже Лютер, как мы видели, выводил профессиональную деятельность, основанную на разделении труда, из «любви к ближнему». Однако то, что у Лютера было лишь смутным предчувствием, чисто теоретической конструкцией, стало характерной чертой всей этической системы кальвинизма. «Любовь к ближнему», мыслимая только как служение *Богу*³⁴, а не *твари*, находит свое выражение в *первую* очередь в выполнении *профессионального* долга данного *lex naturae*** ; при этом «любовь к ближнему»³⁵ обретает своеобразный объективно безличный характер, характер деятельности, направленной на рациональное преобразование окружающего нас социального космоса. Ибо поразительно целесообразное устройство этого космоса, который и по библейскому откровению, и по самой природе вещей, очевидно, предназначен для того, чтобы идти на «пользу» роду человеческому, позволяет расценивать эту безличную деятельность на пользу общества как угодную Богу и направленную на приумножение славы Его. Полное исключение проблемы теодицеи и всех вопросов о «смысле» мира и человеческой жизни, которые служили иным темой столь мучительных раздумий, было для пуританина,

* К вящей славе Господней (лат.).

** Здесь: естественного порядка (лат.).

как (совсем по другим причинам) и для иудея, чем-то само собой разумеющимся. Впрочем, в известном смысле это относится и ко всей немистической христианской религиозности. В кальвинизме к этой экономии сил присоединяется еще одна действующая в том же направлении черта. Кальвинизму неизвестен разлад между «отдельным человеком» и «этикой» (в понимании Сёрена Кьеркегора), хотя в вопросах религии кальвинистская вера предоставляет индивида полностью самому себе. Здесь не место анализировать причины этого явления или значение подобной точки зрения для политического и экономического рационализма кальвинистов. Однако следует указать на то, что оно определило *утилитарный* характер кальвинистской этики и ряд своеобразных черт кальвинистской концепции профессионального призвания³⁶. В данной связи мы считаем необходимым вновь обратиться к учению о предопределении.

Решающей для нас проблемой является следующая: как люди *мирились*³⁷ с подобным учением в век, когда загробная жизнь представлялась не только более значительной, но во многих отношениях и более надежной, чем все интересы посюстороннего существования³⁸? Совершенно очевидно, что рано или поздно перед каждым верующим должен был встать один и тот же вопрос, оттесняющий на задний план все остальное: избран ли я? И как мне удостовериться в своем избранничестве³⁹? Для Кальвина эта проблема не возникала. Он ощущал себя «орудием» Бога и не сомневался в своей избранности. Поэтому на вопрос, каким образом человек может удостовериться в том, что он избран, у него был, по существу, лишь один ответ: надо удовлетвориться знанием о существовании Божьего решения и постоянным упованием на Христа, которое дает истинная вера. Кальвин полностью отвергает предположение, согласно которому по поведению людей можно определить, избраны они или осуждены на вечные муки — такого рода попытки представляются ему дерзостным желанием проникнуть в тайный промысел Божий. В земной жизни избранные внешне не отличаются от отверженных⁴⁰ субъективный опыт избранных доступен также в качестве «*ludibria spiritus sancti*»* и осужденным, с одним только исключением, которое заключается в «*finaliter*»** устойчивом уповании на Бога. Избранные

* Насмешки святого духа (лат.).

** Конечном (лат.).

образуют, следовательно, *невидимую* церковь Божью и остаются ею. Эти положения претерпели, естественно, существенное изменение у эпигонов — уже у Безы — и прежде всего в повседневной жизни широких слоев верующих. Для них «*certitudo salutis*»* в смысле возможности *установить* факт избранности приобрела абсолютную, превышающую все остальные вопросы значимость⁴¹, и в самом деле, повсюду, где господствовало учение о предопределении, обязательно вставал вопрос о существовании верных признаков, указывающих на принадлежность к кругу «*electi*»**. Этот вопрос в течение долгого времени играл первостепенную роль не только в развитии выросшего на почве реформатской церкви пиетизма, для которого он в известный период был основополагающим. В дальнейшем, когда мы обратимся к столь важному в политическом и социальном отношении реформатскому учению о причастии и к применению его на практике, мы остановимся на том, какую роль возможность установить факт избранности данного индивида играла, например, в вопросе о допущении его к причастию, то есть к главному таинству, что в течение всего XVII в. имело решающее значение для социального положения причастующихся.

Совершенно невозможно было удовлетвориться (во всяком случае, поскольку речь шла о *собственном* избранничестве) указанием Кальвина, формально не отвергнутым⁴² ортодоксальной доктриной кальвинизма, согласно которому доказательством избранности служит устойчивость веры, возникающая как следствие благодати⁴³. Это было в первую очередь невозможно в рамках душевспасительной практики, повсеместно наталкивающейся на муки, порождаемые этим учением. Трудности преодолевались самым различным способом⁴⁴. Если отвлечься от прямого преобразования учения об избранности к спасению, от его смягчения или, по существу, отказа от него⁴⁵, то речь может идти о двух взаимосвязанных типах душевспасительных назиданий. В одном случае верующему вменяется в прямую обязанность *считать* себя избранником Божиим и прогонять сомнения как дьявольское искушение⁴⁶, ибо недостаточная уверенность в своем избранничестве свидетельствует о неполноте веры и, следовательно, о неполноте благодати. Увещевания

* Уверенность в спасении (лат.).

** Избранных (лат.).

апостола об «упрочении» своего призвания здесь толкуются, следовательно, как обязанность завоевать в повседневной борьбе субъективную уверенность в своем избранничестве и в своем оправдании. На смену смиренным грешникам, которым Лютер сулил Божью милость, если они, преисполненные веры и раскаяния, вверят себя Богу, теперь в лице непреклонных купцов героической эпохи капитализма приходят выпестованные пуританизмом «святые»⁴⁷; отдельные представители их сохранились вплоть до наших дней. Второй способ состоит в том, что в качестве наилучшего средства для *обретения* внутренней уверенности в спасении рассматривается *неутомимая деятельность в рамках своей профессии*⁴⁸. Она, и только она, прогоняет сомнения религиозного характера и дает уверенность в своем избранничестве.

То обстоятельство, что мирской профессиональной деятельности придавалось *подобное* значение — что ее можно было рассматривать как самое верное средство, снимающее состояние аффекта, порожденное религиозным страхом, — коренится в глубоком своеобразии религиозного ощущения, свойственного реформатской церкви, отличие которой от лютеранства наиболее отчетливо проступает в учении об оправдании верой. Это различие столь тонко, с такой свободой от каких-либо оценочных суждений и с такой объективностью рассмотрено в прекрасном курсе Шнеккенбургера⁴⁹, что в последующих наших кратких замечаниях мы будем просто развивать его основные положения.

Высшим религиозным переживанием лютеранского благочестия в том его выражении, какое оно обрело в XVII в., является «*unio mystica*»* с Богом⁵⁰. Как показывает уже само это определение — незнакомое в подобной формулировке реформатскому учению, — речь идет о чувстве субстанциальной близости Бога, о реальном проникновении Бога в душу верующего, об ощущении, которое качественно близко созерцанию немецких мистиков и отличается *пассивным* характером, стремлением к *успокоенности* в Боге и глубокой духовностью своей внутренней настроенности. Как нам известно из истории философии, мистически окрашенная религиозность сама по себе не только вполне сочетается в эмпирической сфере с ярко выраженным реалистическим миро-

* Мистическое единение (лат.).

ощущением, но и является часто вследствие отказа ее от диалектических доктин его прямой опорой. Точно так же мистика может опосредованно способствовать утверждению рационального жизненного поведения. В ее отношении к миру, однако, всегда отсутствует (и это неизбежно) положительная оценка внешней, мирской деятельности. В лютеранстве же «*unio mystica*» сверх того сочеталось с глубоким ощущением греховности и сознанием себя недостойным милости Божьей, что должно служить предпосылкой «*poenitentia quotidiana*»*, направленного на сохранение в душе верующего лютеранина смирения и наивного простодушия, необходимых для прощения грехов. Специфическая реформатская религиозность с самого начала отвергала как квиетизм Паскаля с его бегством от мира, так и лютеранскую религиозность с ее чисто духовной настроенностью. Реальное проникновение Бога в человеческую душу полностью исключалось его абсолютной трансцендентностью по отношению ко всему тварному: «*finitum non est capax infiniti*»**. Общение Бога с его избранными может осуществляться и осознаваться лишь посредством того, что Бог *действует* в них («*operator*»), что они это осознают и что их *деятельность* проистекает тем самым из веры, данной им милостью Божьей, а эта вера в свою очередь свидетельствует о своем божественном происхождении посредством той деятельности, в которой она находит свое выражение. В этом обнаруживаются столь глубокие различия в ощущении своей избранности⁵¹, что они вообще могут лечь в основу классификации практической религиозности как таковой: виртуоз религиозной веры может удостовериться в своем избранничестве, ощущая себя *либо* сосудом божественной власти, *либо* ее орудием. В первом случае его религиозная жизнь тяготеет к мистическо-эмоциональной культуре, во втором — к аскетической *деятельности*. Первому типу близок Лютер, ко второму принадлежит кальвинизм. Верующий реформат также хотел приобрести вечное блаженство «*sola fide*»***. Однако поскольку, уже по воззрению Кальвина, чувства и настроения, как бы они ни были возвышенны, обманчивы⁵², вера должна найти себе подтверждение в объективных *действиях*. Только тогда она может слу-

* Ежедневного раскаяния (*лат.*).

** Конечное неспособно воспринять бесконечное (*лат.*).

*** Одной только верой (*лат.*).

жить прочной основой «certitudo salutis». Она должна быть «fides efficax»*⁵³, а призывание к спасению — «effectual calling»**, по определению Савойской декларации. Если же далее спросить, *каковы* плоды, по которым реформаты безошибочно судят о наличии истинной веры, то на это последует ответ: поведение и жизненный уклад христианина, направленные на приумножение *славы Господней*. То, что для этого необходимо, явствует из прямого откровения воли Божьей в Библии или опосредствованно — из созданного Богом целесообразного устройства мира (lex naturae)⁵⁴. Установить факт своего избранничества можно, сравнивая свое душевное состояние с тем, которое, по свидетельству Библии, характеризовало избранных, например патриархов Ветхого завета⁵⁵. Только избранник Божий действительно *обладает fides efficax*⁵⁶, лишь он способен посредством возрождения (regeneratio) и проистекающего из него освящения (sanctificatio) приумножить славу Господню подлинными, а не мнимыми добрыми делами. И по мере того, как он осознает, что его поведение — во всяком случае, по своим основным чертам и постоянной направленности (propositum oboedientiae***), — покоится на заключенной в нем силе⁵⁷, приумножающей славу Божью, что его поведение, следовательно, не только угодно Богу, но и *порождено* волей Его⁵⁸, он обретает то высшее благо, к которому стремится данная форма религиозности: уверенность в своем спасении⁵⁹. То, что обрести ее можно, подтвердилось, согласно этому учению, Вторым посланием к коринфянам (13, 5)⁶⁰. В такой же степени, в какой добрые дела не могут служить средством к спасению, ибо и избранник остается тварью, и все, что он совершает, бесконечно далеко отстоит от божественных требований, эти добрые дела необходимы как *знак* избранничества⁶¹. Они служат техническим средством не для завоевания блаженства, а для того, чтобы побороть страх перед тем, что ждет человека после смерти. В этом смысле подчас говорят, что они «необходимы для спасения души»⁶², или связывают с ним «possessio salutis»****⁶³. Практически это означает, что Бог помогает тому, кто сам себе помогает⁶⁴, что кальвинист, таким образом, *сам «создает»* свое

* Деятельной верой (лат.).

** Действенным призыванием (англ.).

*** Возведенное в принцип послушание (лат.).

**** Обладание благодатью (лат.).

спасение, правильное следовало бы сказать — *уверенность* в спасении⁶⁵ (и мы действительно встречаем подобные высказывания), что это спасение, однако, *не* может быть обретоно, как того требует католицизм, постепенным накоплением отдельных достойных деяний, а является следствием *систематического самоконтроля*, который *постоянно* ставит верующего перед альтернативой: избран или отвергнут? Тем самым мы подошли к очень важному пункту наших наблюдений.

Как известно, лютеране, основываясь на том ходе мыслей, который со все большей отчетливостью⁶⁶ проступал в учении реформатских церквей и сект, постоянно упрекали реформатов в «синергизме»⁶⁷. И как ни справедливо возмущение кальвинистов по поводу отождествления их *догматической* позиции с католическим учением, эти упреки были достаточно обоснованными в той мере, в какой их объектом были *практические* последствия повседневной жизни рядовых христиан-реформатов⁶⁸. Ибо вряд ли когда-либо существовала более интенсивная по своему характеру религиозная оценка нравственного поведения, чем та, которую кальвинизм воспитал в своих сторонниках. Однако решающим для практического значения «синергизма» такого рода является осознание тех *качеств*, которые характеризовали жизненное поведение кальвинистов и отличали это поведение от повседневной жизни рядового средневекового христианина. Данное отличие можно попытаться сформулировать следующим образом: рядовой средневековый католик-мирянин⁶⁹ жил в этическом отношении в известной степени сегодняшним днем. Прежде всего он со всей добросовестностью выполнял свои традиционные обязанности. «Добрые дела», выходящие за эти рамки, обычно не были связаны друг с другом и, уж во всяком случае, не составляли последовательный ряд *отдельных* актов, возведенных в некую рациональную *систему*; они совершались от случая к случаю, либо для искупления конкретных грехов, либо под влиянием размышлений о спасении души, либо — в конце жизни — в качестве своего рода страхового взноса. Католическая этика, безусловно, была этикой, основанной на «нравственной убежденности». Однако решающей для оценки каждого *отдельного* поступка было конкретное «*intentio*»* человека. И каждый *отдельный* хороший или

* Стремление, намерение (лат.).

дурной поступок ставился ему в заслугу или порицался и влиял на все его земное существование и на его вечную жизнь. Церковь вполне реалистически исходила из того, что человек, не являясь неким единством, не должен быть абсолютно и однозначно детерминирован и оценен и что его нравственная жизнь (как правило) складывается в борьбе противоположных мотивов и сама по себе чрезвычайно противоречива. Конечно, и для католической церкви идеалом было *принципиальное* изменение всей жизни верующего. Однако вместе с тем она смягчала (для преобладающего среднего уровня) это требование, пользуясь одним из своих важных средств в деле воспитания верующих и утверждения своего господства над ними: посредством таинства покаяния, функции которого тесно связаны со своеобразием католической религиозности.

В католической религии «расколдование» мира — устранение *магии* как средства спасения⁷⁰ — не было проведено с той последовательностью, которую мы обнаруживаем в пуританской, а до нее в иудейской религии. Католику⁷¹ предоставлялась возможность обрести *благодать*, сообщаемую *таинствами* его церкви, и тем самым преодолеть несовершенство человеческой природы: священник был магом, совершавшим чудо пресуществления, в руках которого была «власть ключей»: к нему мог обратиться верующий, преисполненный раскаяния и готовности к покаянию; священник даровал умиротворение, надежду на спасение, уверенность в прощении и *снял* тем самым то невероятное *напряжение*, которое было неизбежным и ничем не смягчаемым уделом кальвиниста. Кальвинист не знал этого милосердного человеческого утешения и не мог, подобно католику и даже лютеранину, надеяться на то, что минуты слабости и легкомыслия будут уравновешены последующей концентрацией доброй воли. Кальвинистский Бог требовал от своих избранных не отдельных «добрых дел», а святости, возведенной в *систему*⁷². Здесь не могло быть и речи ни о характерном для католицизма, столь свойственном природе человека чередовании греха, раскаяния, покаяния, отпущения одних грехов и совершения новых; ни о сбалансировании всей жизни с помощью отдельных наказаний или посредством находящихся в распоряжении церкви средств сообщения благодати. Практическая этика кальвинизма устраняла отсутствие плана и системы в повсе-

дневной жизни верующего и создавала последовательный метод всего жизненного поведения. Ведь не случайно в XVIII в. носителей последнего возрождения пуританских идей называли «методистами», подобно тому как в XVII в. их духовных предтеч именовали равным по значению словом «прецизисты»⁷³ (Präzisisten, precisians). Ибо только посредством коренного преобразования всего смысла жизни, ощущаемого в каждое мгновение и в каждом действии⁷⁴, могла быть достигнута уверенность в наличии благодати, возвышающей человека из status naturae* в status gratiae**. Жизнь «святого» была ориентирована только на трансцендентную цель — на загробное блаженство, однако именно поэтому его посюстороннее существование было строго рационализировано и заполнено единственным стремлением — приумножить славу Божию на земле. И никогда ранее к этой идее — optima in maiorem Dei gloriam — не относились со столь всепоглощающей серьезностью⁷⁵. Лишь пронизанная постоянной рефлексией жизнь рассматривалась как путь преодоления status naturalis. Таким образом, «cogito, ergo sum»*** Декарта было воспринято современными ему пуританами в своеобразном этическом преобразовании⁷⁶. Эта рационализация, с одной стороны, придавала реформатскому благочестию его специфически аскетическую окраску; с другой — служила основой как внутреннего родства⁷⁷ реформатства католицизму, так и специфических различий между ними. Ибо совершенно очевидно, что подобные черты не были чужды и католицизму.

Христианская аскеза как в своих внешних проявлениях, так и по своей сущности складывается из самых различных элементов. Однако на Западе в ее наиболее разработанных формах она уже в средние века, а подчас и в античности, носила рациональный характер. На этом основано и всемирное значение западного монашества — не в его совокупности, а в качестве типического явления — в отличие от монашества восточного. Христианская аскеза уже в уставе св. Бенедикта была в принципе свободна от безотчетного неприятия мирской жизни и изощренного самоистязания, в еще большей степени это проявилось у клюнийцев, цистерцианцев и, наконец, полностью у иезуитов. Она превратилась в систематически

* Естественного состояния (лат.).

** Состояние благодати (лат.).

*** Мысль, следовательно, существую (лат.).

разработанный метод рационального жизненного поведения, целью которого было преодоление *status naturae*, освобождение человека от иррациональных инстинктов, от влияния природы и мира вещей и подчинение его жизни некоему планомерному стремлению⁷⁸, а его действий — постоянному *самоконтролю* и *проверке* их этической значимости; таким образом, монах объективно превращался в работника на ниве Господней, а субъективно тем самым утверждался в своей избранности к спасению. Подобное *активное* самообладание было в такой же степени целью *exercitia** св. Игнатия и высших форм рациональной монашеской добродетели вообще⁷⁹, как и основным идеалом практической жизни пуритан⁸⁰. Уже в том глубоком презрении, которое сквозит в сообщениях пуритан о допросах пуританских мучеников, чья холодная сдержанность противопоставляется трескучим речам знатных прелатов и чиновников⁸¹, проступает высокая оценка сдержанности и самообладания, характеризующая лучших представителей английских и американских *gentlemen* и в наши дни⁸². В переводе на современный язык это означает следующее⁸³: пуританская аскеза, как и любая другая «рациональная» аскеза, стремилась научить человека руководствоваться «константными мотивами» (особенно теми, которые она сама ему «внушала»), а не «аффектами», другими словами, воспитать в нем «личность» в этом формально-психологическом смысле слова. Вопреки многим распространенным представлениям целью аскезы было создать условия для деятельной, осмысленной, светлой жизни; ее настоящей задачей — уничтожить непосредственное чувственное наслаждение жизнью; ее главным *средством* — *упорядочить* образ жизни своих адептов. Все эти основные положения в такой же степени⁸⁴ находят свое отражение в уставах католического монашества, как и в основных принципах жизненного поведения кальвинистов⁸⁵. Методическое регламентирование всего жизненного уклада человека определяет огромную силу воздействия обоих вероучений; на этом покоится и способность кальвинизма в отличие от лютеранства отстаивать в качестве *ecclesia militans* протестантскую веру.

В чем выражается, с другой стороны, *отличие* кальвинистской аскезы от средневековой, очевидно: в отказе

* «Духовных упражнений» Игнатия Лойолы (лат.).

от «*consilia evangelica*»* и в преобразовании тем самым аскезы в чисто *мирскую* аскезу. Это не значит, конечно, что в католицизме «методическая регламентация» жизни не выходила за стены монашеских келий, что не соответствовало ни теории, ни практике католицизма. Как уже указывалось выше, католицизм, несмотря на его не столь строгую моральную взыскательность, отнюдь *не* видит в этически беспорядочном существовании приближение к тем высшим идеалам, даже в мирской жизни, к которым он предлагает стремиться⁸⁶. Так, основание св. Франциском ордена терциариев было серьезной попыткой (и, как известно, не единственной) наполнить повседневную жизнь аскетическим содержанием. Правда, произведения, подобные «Подражанию Христу», именно *силой* своего воздействия свидетельствуют о том, что восхваляемое в них жизненное поведение воспринималось как нечто *высшее* по сравнению с минимальными требованиями, предъявляемыми к повседневной нравственности, и что к последней отнюдь *не* прилагались те мерки, которые существовали у пуритан. Что касается *практики* определенных церковных обрядов, прежде всего отпущения грехов, которые именно в силу указанного несоответствия воспринимались пуританами не как значительные отклонения, а как в корне своем вредное заблуждение, то эта практика неизбежно сталкивалась в начатках систематизации мирской аскезы. Решающим здесь было, однако, то, что люди, подчинившие свою жизнь методической регламентации в ее религиозном понимании, были и оставались *par excellence*** *монахами*, и чем интенсивнее отдельный человек следовал аскетическим предписаниям, тем *больше* он отстранялся от повседневности, ибо специфика святой жизни выражалась именно в *превосходстве* над мирской нравственностью⁸⁷. Впервые это изменил Лютер, причем не в качестве выразителя какой-либо «тенденции развития», а из чисто личных побуждений; вначале он еще несколько колебался в своих практических выводах, но со временем *политическая* ситуация помогла ему преодолеть его сомнения; кальвинизм же просто заимствовал эту идею у Лютера⁸⁸. Себастьян Франк действительно указал на основное свойство кальвинистского благочестия, когда увидел значение Реформации в том, что теперь *каждый*

* Евангельских советов (*лат.*).

** По преимуществу (*франц.*).

христианин должен быть монахом в течение всей своей жизни. Перемещению аскезы из мирской повседневной жизни в монастыри была поставлена преграда, и те глубокие и страстные натуры, которые до той поры становились лучшими представителями монашества, теперь вынуждены были осуществлять аскетические идеалы в рамках своей мирской профессии. В ходе дальнейшей эволюции кальвинизм присовокупил к этому и нечто позитивное: идею о необходимости найти *подтверждение своей вере* в мирской профессиональной деятельности⁸⁹. Тем самым кальвинизм дал широким слоям религиозных людей *положительный стимул* к аскезе, а обоснование кальвинистской этики учением о предопределении привело к тому, что духовную аристократию монахов вне мира и над ним вытеснила духовная аристократия святых в миру⁹⁰, от века предопределенная Богом к спасению, аристократия, которая по своему *character indelebilis** была отделена от остальных, от века предопределенных к гибели людей. Пропасть эта была принципиально более непреодолимой и значительно более жуткой в своей нереальности⁹¹, чем та видимая преграда, которая отделяла от мира средневекового монаха; она глубоко врезалась во *все* сферы социальной жизни, ибо божественная милость, дарованная избранным и поэтому «святым», требовала не снисходительности к грешнику и готовности помочь ближнему своему в сознании собственной слабости, а ненависти и презрения к нему как к врагу Господню, отмеченному клеймом вечного осуждения⁹². Подобное ощущение могло достигать такой степени напряженности, что в известных условиях приводило к образованию *сект*. Происходило это тогда, когда исконный кальвинистский тезис, согласно которому отверженные должны быть во славу Божью подчинены церковному закону, вытеснялся (как это случилось в учениях «индепендентов» в XVII в.) убеждением, что присутствие в пастве невозрожденных, принятие ими святых даров или совершение ими таинств в качестве священников оскорбляет величие Господне⁹³. Другими словами, происходило это тогда, когда идея утверждения в вере приводила к донатистскому пониманию сущности церкви, как это произошло у баптистов кальвинистского толка. Однако и там, где требование «чистой» церкви в виде

* Непогрешимости (лат.).

общины возрожденных, утвердившихся в своем спасении, не было последовательно проведено и не привело к образованию сект, наблюдались различные попытки преобразования церковного устройства (в основе которых лежало стремление отделить возрожденных христиан от невозрожденных, не готовых принять причастие), стремление предоставить возрожденным исключительное право осуществлять церковное управление и вообще поставить их в особое положение, допуская лишь их к должности проповедника⁹⁴.

Совершенно очевидно, что это аскетическое жизненное поведение находило свою непреложную норму, на которую оно постоянно ориентировалось и которая была для него необходимой, в Библии. В «библиократии» кальвинизма, которая много раз описывалась различными авторами, нас интересует прежде всего следующее: моральные предписания *Ветхого* завета, столь же богодухновенного, как и Новый завет, были в глазах кальвинистов *равны* по своей значимости предписаниям Нового завета, если они не относились только к условиям жизни иудеев или не были прямо отвергнуты Христом. *Верующие* кальвинисты видели в Законе некую идеальную норму, достичь которой невозможно, но к которой следует постоянно стремиться⁹⁵, тогда как у Лютера мы находим на первых порах обратное — *свободу* от рабского следования букве Закона как божественную привилегию верующих⁹⁶. Влияние глубоко религиозной и вместе с тем трезвой иудейской жизненной мудрости, содержащейся в наиболее читаемых пуританами книгах Библии — в Притчах Соломоновых и в некоторых псалмах, — ощущается во всем жизненном настроении пуритан. Уже Санфорд⁹⁷ справедливо относил специфически рациональный характер кальвинизма, устранение мистической и вообще всей эмоциональной стороны религиозности к влиянию Ветхого завета. Сам по себе воспринятый кальвинистами ветхозаветный рационализм был по существу мелкобуржуазным и традиционалистским и отличался не только от высокого пафоса пророков и многих псалмов, но и от тех разделов Библии, которые уже в средние века служили отправным пунктом для развития специфически эмоционально окрашенной религиозности⁹⁸. Следовательно, и здесь в конечном итоге выступают те же свойственные кальвинизму аскетические черты, которые привели к тому, что кальвинизм искал в

Ветхом завете конгениальные ему идеи и ассимилировал их.

Систематизация в сфере практической жизненной этики, свойственная как кальвинистскому протестантизму, так и католическим орденам с их рациональными формами жизни, находит в кальвинизме свое внешнее выражение в том способе, посредством которого «педантичный» пуританин постоянно *контролирует* свое избранничество⁹⁹. Правда, религиозные дневники, в которые последовательно, иногда в виде таблиц, заносились все грехи и искушения, а также свидетельства о преуспевании в деле спасения души, были распространены не только в кругах реформатов, наиболее ревностно выполнявших требования церкви¹⁰⁰, они в равной мере использовались и в сфере созданного иезуитами современного католического благочестия (в частности, французского). Однако если в католицизме дневники такого рода использовались для полноты исповеди или служили *directeur de l'âme** основой его авторитарного руководства христианином или (чаще) христианкой, то христианин реформатского вероисповедания с помощью этого дневника «сам прощупывал себе пульс». Об этом упоминают все крупные богословы-моралисты; классическим примером может служить дневник Бенджамина Франклина с его таблицами и статистическими исчислениями успехов на стезе добродетели¹⁰¹. Старое средневековое (известное уже в античности) представление о счете, который ведется Богом, было доведено до полной (характерной) безвкусицы у Беньяна; по его мнению, отношение грешника к Богу можно сравнить с отношением покупателя к *shopkeeper***: тот, кто открыл счет, быть может, сумеет, собрав все свои доходы, покрыть набежавшие проценты, но ему никогда не удастся полностью погасить всю сумму долга¹⁰². Пуританин позднего времени контролировал не только свое поведение, но и поведение Бога и усматривал перст Божий в каждом событии своей жизни. Он совершенно точно знал, почему Бог принял то или иное решение (что было чудом подлинному учению Кальвина). Тем самым освящение жизни почти уподоблялось деловому предприятию¹⁰³. Следствием подобной *методичности* в этическом поведении, которую кальвинизм в противовес лютеранству сумел

* Духовному наставнику (франц.).

** Владельцу лавки (англ.).

внедрить в жизненную практику, была глубокая христианизация всего человеческого существования. Для правильного понимания характера кальвинистского влияния следует всегда помнить о том, что эта *методичность* была решающим моментом в воздействии на жизнь верующих. Из этого, с одной стороны, явствует, почему именно кальвинистское учение сумело оказать подобное влияние на своих адептов, с другой — почему и другие вероисповедания должны были действовать в том же направлении при условии, что их этические импульсы исходили из той же решающей идеи.

До сих пор мы не выходили за пределы кальвинистской религиозности и поэтому рассматривали учение о предопределении как догматическую основу пуританской нравственности, выраженной в методически рационализированном этическом поведении. Это объясняется тем, что названный догмат в действительности воспринимался как краеугольный камень реформатского учения и далеко за пределами той религиозной партии, которая во всех отношениях строго следовала учению Кальвина, то есть пресвитериан: она содержится не только в Са-войской декларации индпендентов 1658 г., но и в баптистской — *Hanserd Knollys confession* 1689 г.; если обратиться к кругам методистов, то следует указать, что Джон Уэсли, талантливый организатор этого движения, был, правда, сторонником учения о всеобщем спасении, однако уже Уайтфилд, выдающийся агитатор первого поколения методистов и самый последовательный его мыслитель, был сторонником партикуляризма благодати. Того же мнения придерживались и методисты, группировавшиеся вокруг леди Хантингтон и пользовавшиеся в течение некоторого времени довольно большим признанием. В богатом знаменательными событиями XVII в. именно это грандиозное в своей цельности учение сохраняло в сражающихся за веру представителях «святой жизни» убеждение в том, что они являются орудием Бога и осуществляют его провиденциальные веления¹⁰⁴; это учение сумело также предотвратить быстрое перерождение религиозного настроения пуритан в утилитарно окрашенный синергизм с чисто посясторонней ориентацией, при котором были бы немислимы неслыханные жертвы, приносимые пуританами ради иррациональных, идеальных целей. Что же касается сочетания этой веры с безусловно действительными норма-

ми, устанавливавшими абсолютный детерминизм и полную трансцендентность сверхчувственного мира, — сочетания, которое учение о предопределении осуществило в гениальной по-своему форме, то оно было в принципе и значительно более «современным», чем то более мягкое и более гуманное учение, которое подчиняло нравственному закону также и Бога. Прежде всего, однако, фундаментальная для нашего исследования (к этому мы будем все время возвращаться) идея *утверждения* в избранности в качестве психологического отправного пункта методической нравственности может быть наилучшим способом исследована как «чистая культура» именно в связи с учением о предопределении к спасению и его значением для повседневной жизни; поэтому мы вынуждены исходить из этого учения как из наиболее последовательной формы выражения данной идеи, тем более что она постоянно обнаруживается в рассматриваемых ниже деноминациях в качестве схемы, в рамках которой объединяются вера и нравственность. Последствия, которые эта идея должна была иметь для аскетического формирования жизненного строя первых своих сторонников, создали внутри протестантизма наиболее резкую *принципиальную* антитезу к (относительной) нравственной слабости лютеранства. «*Gratia amissibilis*»*, которую лютеранин мог ежеминутно обрести вновь посредством раскаяния и покаяния, *сама по себе* не содержала какого-либо импульса к систематической рационализации всей этической сферы жизни¹⁰⁵ (что для нас здесь является важным следствием аскетического протестантизма). Лютеранская вера не отвергала столь решительно проявлений непосредственной, инстинктивной жажды жизни и наивной эмоциональности — в ней полностью отсутствовал тот импульс к постоянному самоконтролю и, следовательно, вообще к *планомерной* регламентации своей жизни, который характеризует суровое кальвинистское учение. Религиозному гению, каким был Лютер, легко дышалось в атмосфере свободного приятия мира, и до тех пор, пока сильны были его крылья, он не подвергался угрозе впасть в *status naturalis*. Параллель к той скромной, тонкой и полной своеобразного построения религиозности, которая столь привлекательна в лучших представителях лютеранства, наряду со свойственной им свободной от строгой норма-

* Милость Божья, которая может быть утрачена (лат.).

тивности нравственностью редко обнаруживается на почве подлинного пуританизма; значительно чаще эти черты встречаются в кругах умеренного англиканства, у таких его сторонников, как Хукер, Чиллингсуорт и др. Для рядового лютеранина, даже наиболее правоверного, было само собой разумеющимся, что он возвышается над *status naturalis* лишь на определенный срок, пока действует сила покаяния или проповеди. Хорошо известно, сколь поражала современников разница между этическим уровнем, господствовавшим при дворах реформатских князей и князей лютеранских (где часто процветали пьянство и грубость нравов¹⁰⁶), а также беспомощность лютеранского духовенства с его проповедями чистой веры по сравнению с аскетической направленностью баптистских кругов. То, что в характере немцев ощущается обычно как «спокойная уравновешенность» и «естественность», в отличие от атмосферы англо-американской жизни, где еще по сей день сохранились следы основательного искоренения непосредственности *status naturalis* (даже в физиогномических чертах людей), то, что немцы обычно воспринимают в англо-американских странах как узость, отсутствие свободы и внутреннюю скованность, — все это объясняется различиями жизненного уклада, которые в значительной степени коренятся в том, что лютеранство в *меньшей* степени, чем кальвинизм, заполняло жизнь аскетическим содержанием. Такого рода ощущения отражают инстинктивную антипатию, которую «дитя мира» испытывает по отношению к аскетизму. Лютеранству, именно в силу его концепции спасения, был чужд тот психологический импульс систематизации жизни, который неизбежно ведет к ее методической рационализации. Как мы увидим из дальнейшего, этот импульс, обуславливающий аскетический характер набожности, безусловно, мог возникнуть под влиянием самых различных религиозных мотивов: кальвинистское учение о предопределении было лишь *одной* из возможностей. Однако мы уже могли убедиться в том, что это учение отличалось не только исключительной последовательностью, но и способностью оказывать громадное психологическое воздействие¹⁰⁷. Если рассматривать некальвинистские учения только под углом зрения религиозной мотивации их аскезы, то они воспринимаются как варианты кальвинизма с *ослабленной* внутренней последовательностью.

Обращаясь к исторической действительности, мы обнаруживаем, что кальвинистская аскеза — если не всегда, то в большинстве случаев — либо служила образцом для других аскетических течений, либо — если внутри этих течений разрабатывались оригинальные принципы, отклонявшиеся от кальвинистских принципов или перераставшие их, — привлекалась для сравнений или дополнений. Во всех тех случаях, когда, несмотря на различное религиозное обоснование, обнаруживалась одинаковая последовательность аскезы, это обычно являлось следствием церковного *устройства*, о чем речь будет идти в иной связи¹⁰⁸.

Исторически идея избранничества к спасению, несомненно, была отправным пунктом того аскетического направления, которое принято называть *пиетизмом*. Поскольку пиетизм оставался внутри кальвинистской церкви, почти невозможно провести четкую границу между кальвинистами пиетистского и непиетистского толка¹⁰⁹. Почти всех выдающихся представителей пуританизма время от времени причисляли к пиетистам; существует даже вполне допустимое предположение, что рассмотренная нами выше взаимосвязь между идеей предопределения и испытания избранности, которая основана на стремлении обрести субъективную «*certitudo salutis*»*, является не чем иным, как пиетистской разработкой первоначального учения Кальвина. Возникновение аскетических *revivals*** внутри реформатских общин всегда было связано (так обстояло дело, в частности, в Голландии) с возрождением временно забытого или потерявшего свою действенность учения о спасении избранных. Поэтому в исследованиях английской религиозной жизни понятие пиетизма обычно вообще не находит себе применения¹¹⁰. Однако и континентальный реформатский (нидерландско-нижнерейнский) пиетизм был, так же как и религиозное учение Бейли, прежде всего просто усилением реформатской аскезы. На «*praxis pietatis*»*** делался столь сильный акцент, что догматическая правоверность отходила на второй план, а подчас вообще казалась несущественной. Ведь избранные могли заблуждаться в толковании догматов так же, как могли

* Уверенность в спасении (лат.).

** Возрождений (англ.).

*** Благочестивую практику (лат.).

совершать иные грехи; опыт показывал, что многие совершенно неосведомленные в вопросах школьного богословия христиане с полной очевидностью обнаруживали наличие у них веры, тогда как, с другой стороны, оказывалось, что теологическое знание само по себе ни в коей степени не может служить залогом того, что в поведении верующего будет обнаружена та уверенность в избранничестве, которую дает подлинная вера¹¹¹. Следовательно, богословские познания вообще не могли служить свидетельством избранности¹¹². Поэтому пиетизм в своем глубоком недоверии к церкви теологов¹¹³, с которой он, однако, официально не порывал (это один из его признаков), стал собирать сторонников «*raghis pietatis*» в отъединенные от мира «кружки»¹¹⁴. Пиетисты хотели низвести на землю и сделать видимой невидимую церковь святых и, не доводя эту идею до ее последовательного завершения — до образования сект, — скрыться в созданных ими общинах, спастись в них от тлетворного влияния мира, ведя замкнутое, полностью подчиненное воле Божьей существование и обретая уверенность в своем возрождении посредством повседневных внешних признаков в рамках своего жизненного уклада. «*Ecclesiola*»* истинно обращенных стремилась тем самым — и это также было специфическим свойством пиетизма — посредством усиленной аскезы уже в посюстороннем мире ощутить блаженство общения с Богом. Это стремление было в какой-то степени родственно лютеровскому «*unio mystica*» и часто вело к такому усилению эмоциональной стороны религиозной веры, которое было неизвестно рядовому христианину реформатской церкви. Поскольку речь идет о нашей точке зрения, именно это можно было бы считать основным признаком «пиетизма», возникшего на почве кальвинизма. Эмоциональность, в целом чуждая кальвинистскому благочестию, но внутренне родственная известным формам средневековой религиозности, направляла религиозную практику в русло посюстороннего ощущения блаженства, отвлекая верующих от аскетической борьбы за спасение в будущем потустороннем мире. При этом эмоциональность могла иногда достигать такой степени, при которой религиозная вера принимала откровенно истерический характер; тогда возникало то известное по многочисленным примерам чере-

* Здесь: община (лат.).

дование неврастенических состояний, когда едва ли не чувственный религиозный экстаз сменялся приступами нервной расслабленности, ощущаемой как «богооставленность», — *результат*, прямо противоположный трезвой и строгой дисциплине, подчинявшей себе всю систематизированную святую жизнь пуританина. Тем самым происходило ослабление «преград», защищавших рациональную личность кальвиниста от наплыва «страстей»¹¹⁵. И кальвинистская идея обреченности тварного, воспринятая *эмоционально*, например, как «ощущение себя червем», *могла* также привести к отказу от активной профессиональной деятельности¹¹⁶. Идея предопределения *могла* переродиться в фатализм в том случае, если она вопреки подлинным тенденциям кальвинистской рациональной религиозности стала бы объектом окрашенного определенным настроением эмоционального воспитания¹¹⁷. И наконец, стремление к обособленности святых в миру *могло* при этом сильном *эмоциональном* напряжении привести к созданию своего рода монашеской организации коммунистического толка, наподобие тех, которые постоянно возникали в рамках пиетизма, даже на почве реформатской церкви¹¹⁸. Однако до тех пор, пока не был достигнут этот особый, вызванный определенным культивированием *эмоционального* восприятия эффект и пиетисты реформатского толка также искали уверенность в рамках своей мирской *профессиональной* деятельности, практическим результатом пиетистских религиозных принципов был *еще* более строгий контроль над профессиональной деятельностью верующего и еще более твердое религиозное обоснование профессиональной этики по сравнению с тем, на что были способны рядовые христиане-реформаты, чья чисто мирская «добропорядочность» квалифицировалась «возвышенными» пиетистами как христианство второго сорта. Создание религиозной аристократии святых (которая выявлялась в развитии реформатской аскезы тем отчетливее, чем серьезнее было отношение к ней) вело либо к организации внутри церкви волонтаристских общин (так было в Голландии), либо (примером может служить английский пуританизм) в одних случаях — к подлинному делению на активных и пассивных христиан, получившему свое отражение в самом *устройстве* церкви, в других — в соответствии с тем, что уже было сказано выше, — к образованию сект.

Развитие *немецкого* пиетизма, выросшего на почве лютеранства и связанного с именами Шпенера, Франке и Цинцендорфа, уводит нас от учения о предопределении. Однако это отнюдь не означает, что немецкий пиетизм вообще не связан со сферой тех идей, последовательным завершением которых это учение является; известны, в частности, высказывания Шпенера о влиянии на него английского и нидерландского пиетизма, что явствует, например, из чтения работ Вейли на первых заседаниях организованных Шпенером общин¹¹⁹. С интересующей нас точки зрения, немецкий пиетизм знаменует собой просто проникновение методически разработанного и контролируемого, то есть *аскетического жизненного поведения* и в сферу некальвинистской религиозности¹²⁰. Между тем лютеранство должно было воспринимать рациональную аскезу как чужеродное тело, и связанные с этим моменты трудности нашли свое отражение в недостаточной последовательности доктрины немецкого пиетизма. Для того чтобы догматически обосновать систематизированную религиозную практику жизни, Шпенер сочетает лютеровские идеи со специфическим для реформатства пониманием *добрых дел* (согласно этому реформатскому толкованию, они совершаются для приумножения *славы* Господней¹²¹) и с верой в то, что возрожденные могут до некоторой степени приблизиться к идеалу христианского совершенства (также идея, близкая реформатскому учению)¹²². В этом ощущается недостаточная последовательность теории Шпенера у Шпенера, испытавшего сильное влияние мистиков¹²³, систематизированный характер жизненного уклада христианина (это — существенный элемент и пиетистского учения Шпенера) не столько обосновывается, сколько описывается достаточно неопределенно и в чисто лютеранском духе; *certitudo salutis* не выводится из освящения, из испытания избранности, а в самой общей форме связывается с верой, как это делал Лютер¹²⁴. Однако по мере того, как рационально-аскетические элементы пиетизма брали верх над его эмоциональной стороной, в нем проступали следующие существенные для нашей точки зрения положения: 1) методическое углубление верующим состояния собственной святости, ее контролируемое *законом* возрастание и совершенствование является *знаком благодати*¹²⁵; 2) в святом, достигшем таким способом совершенства, *действует* провидение Господне; воля

Божья открывается святому в результате терпеливого ожидания и *методических размышлений*¹²⁶. Профессиональная деятельность была и для Франке аскетическим средством *par excellence*¹²⁷, его уверенность в том, что Бог дарует своим избранникам успех в труде, была столь же незыблема, как уверенность пуритан (это будет показано ниже). В качестве суррогата «двойного декрета»* пиетизм выдвинул положения, которые, по существу, аналогично, но менее убедительно, чем это делает кальвинистское учение, устанавливают аристократию избранных особой милостью Божьей¹²⁸ со всеми вытекающими отсюда описанными нами выше психологическими последствиями. Сюда относится, например, обычно инкриминируемый пиетистам (причем несправедливо) так называемый «терминизм»¹²⁹, то есть утверждение, что спасение доступно всем, но для каждого человека — либо лишь однажды в некий совершенно определенный момент его жизни, либо когда-нибудь и, уж во всяком случае, в последний раз¹³⁰. Тому, кто упустит это мгновение, не поможет доступная всем возможность спасения: он уподобляется отвергнутым в кальвинистском учении. В своих конечных выводах эта теория близка, например, точке зрения Франке, абстрагированной из его личного опыта, которая была чрезвычайно распространена, можно даже сказать — господствовала в пиетистских кругах. Согласно этой точке зрения, к благодати можно «прорваться» лишь в исключительных, неповторяющихся условиях, а именно после длительной «покаянной борьбы»¹³¹. Поскольку, по мнению самих пиетистов, подобное переживание не является уделом каждого, тот, кто, несмотря на применение в соответствии с пиетистскими указаниями аскетического метода, не обрел это благо, остается в глазах возрожденных своего рода пассивным христианином. С другой стороны, создание *метода*, с помощью которого верующий вступает в состояние «покаянной борьбы», превратило в конечном итоге и божественную благодать в объект *рационального* человеческого стремления. Представление об аристократизме избранных породило разделяемые многими (хотя и не всеми, их не разделял, например, Франке) сомнения, связанные с исповедью; они особенно волновали пиетистских *духовников*, о чем

* Предназначения избранных к спасению, отверженных — к гибели. — *Прим. перев.*

свидетельствуют постоянные обращения их к Шпенеру; сомнения такого рода способствовали тому, что исповедь потеряла свое значение и в лютеранстве: отпущение грехов неминуемо ставилось теперь в зависимость от наличия видимого *воздействия* божественной благодати, дарованной в результате покаяния и определившей *поведение* святого. Поэтому для отпущения грехов невозможно было удовлетвориться одним *contritio**¹³².

Свидетельства *Цинцендорфа* о своих религиозных убеждениях, которые время от времени видоизменялись под воздействием ортодоксального учения, сводились в конечном итоге к идее «орудия Бога». В остальном, правда, религиозные взгляды этого удивительного — по определению Ричля — «религиозного дилетанта» вряд ли могут быть однозначно сформулированы в важных для нас пунктах¹³³. Сам он постоянно говорил, что является сторонником «паулистско-лютеранского» и *противником* «пиетистско-якобистского тропа», основывающегося на *Законе*. Однако взгляды общины братьев и ее практическая деятельность, которые Цинцендорф, несмотря на свою постоянно подчеркиваемую близость к лютеранскому кругу идей¹³⁴, допускал и поддерживал, во многих отношениях приближались к кальвинистскому положению об аристократии святых¹³⁵, что и нашло свое отражение в нотариальном акте от 12 августа 1729 г. Многократно обсуждавшееся решение, принятое 12 ноября 1741 г., в результате которого главой общины был объявлен Христос, явилось неким внешним выражением той же направленности. К тому же из трех «тропов» общины братьев в двух из них — кальвинистском и моравском — реформатская этика профессионального призвания с самого начала играла большую роль. В разговоре с Джоном Уэсли Цинцендорф высказал вполне пуританское по своему духу соображение, что избранничество всегда *познается* если не самим избранником, то *другими*, которые замечают это по его изменившемуся поведению¹³⁶. Однако, с другой стороны, в специфически гернгутеровском благочестии на первый план выступал эмоциональный момент, и сам Цинцендорф все время пытался ослабить в своей общине тенденцию к аскетическому освящению в его пуританском понимании¹³⁷ и преобразовать синергизм в духе лютеранских идей¹³⁸. К тому же, по мере

* Раскаянием (*lat.*).

того как при сохранении исповеди падало значение общин, утверждалась лютеранская по своей сущности вера в таинства как средство спасения. Характерная для Цинцендорфа идея, согласно которой *детская непосредственность* религиозного чувства является залогом его истинности, или, например, вера Цинцендорфа в то, что воля Божья может быть открыта в *жребии*, настолько противоречили рациональному жизненному поведению, что в целом, в той мере, в которой действовало его влияние¹³⁹, в благочестии герингутеров в значительно большей степени, чем в других учениях пиетизма¹⁴⁰, преобладали антирациональные, *эмоционально* окрашенные элементы. Связь между нравственностью и отпущением грехов, которая устанавливается Шпангенбергом в его «Idea fidei fratrum», столь же неустойчива¹⁴¹, как и у других лютеранских мыслителей. Отказ Цинцендорфа следовать методистскому принципу — стремлению к совершенствованию — здесь, как и повсюду, проистекает из его чисто эвдемонистического идеала: помочь людям *ощутить* блаженство («Glückseligkeit», по его определению) уже в настоящем¹⁴², вместо того чтобы подготавливать его, стремиться посредством рационального самоконтроля к уверенности в том, что оно будет даровано в *мире ином*¹⁴³. С другой стороны, однако, и здесь продолжала жить идея, согласно которой решающее значение братской общины заключается (и это отличает ее от других церквей) в деятельной жизни ее членов, в той христианской миссии, которую они несут, и в связанной с тем и другим их профессиональной деятельности¹⁴⁴. Следует указать на то, что практическая рационализация жизни под углом зрения ее *полезности* была существенным компонентом и мировоззрения Цинцендорфа¹⁴⁵. Склонность к практической рационализации проистекала у него, как и у других представителей пиетизма, с одной стороны, из решительной неприязни к опасным для веры философским умозрениям и предрасположения к конкретному эмпирическому знанию¹⁴⁶, с другой — из практического опыта профессионального миссионера. В качестве миссионерского центра братская община была одновременно и деловым предприятием, направлявшим своих членов на путь мирской аскезы, которая повсюду ищет прежде всего практические «задачи» и в соответствии с ними трезво и планомерно строит жизнь верующих. Препятствием для практической рационали-

зации жизни, правда, и здесь служила воспринятая в качестве жизненного идеала миссия апостолов и выведенное из нее восхваление харизмы апостольской бедности, к которой должны стремиться избранники Божьи, «ученики»¹⁴⁷, удостоенные благодати, — все это в конечном итоге ведет к известному возрождению «*consilia evangelica*»*. Этим создание рациональной профессиональной этики по кальвинистскому образцу задерживалось, хотя, как показывает преобразование баптистского учения, и не отвергалось, более того, внутренне подготовлялось представлением о работе как деятельности *исключительно* «в осуществление своего призвания».

В общем и целом мы вынуждены констатировать, что, рассматривая немецкий пиетизм с интересующей нас здесь точки зрения, мы обнаруживаем в религиозном обосновании пиетистской аскезы известные колебания и неуверенность, обусловленные отчасти влиянием лютеранства, отчасти *эмоциональным* характером пиетистской религиозности, — черты, которые резко отличаются от железной последовательности кальвинизма. Впрочем, нам представляется совершенно неверным считать этот эмоциональный компонент пиетизма его специфической чертой, отличающей его от лютеранства¹⁴⁸. Конечно, по интенсивности рационализации жизни пиетистское учение должно было уступать *кальвинизму*, ибо внутренний импульс, направленный на постоянное испытание своей избранности, которая является залогом *будущей* вечной жизни, в пиетизме переносится в *настоящее*, создавая определенную эмоциональную настроенность; уверенность же в своем спасении, которую избранник Божий все время стремится вновь обосновать безудержной и успешной профессиональной деятельностью, сменяется покорностью и подавленностью¹⁴⁹, отчасти являющимся следствием эмоционального возбуждения, направленного на чисто внутренние переживания, отчасти же связанными с сохранением лютеранского института исповедн, который постоянно вызывал у пиетистов тяжелые сомнения, но который они в большинстве случаев терпели¹⁵⁰. Во всем этом обнаруживается чисто лютеранский принцип — искать спасение в «прощении грехов», а не в практическом «освящении». Вместо пла-

* Евангельских советов (лат.).

номерного, рационального стремления достигнуть достоверного *знания* о будущем (потустороннем) блаженстве мы обнаруживаем здесь потребность *ощутить* радость примирения и общения с Богом в настоящем (посюстороннем) мире. Однако если в области экономики склонность к наслаждению в настоящем препятствует рациональному устройству «хозяйства», которое требует забот о будущем, то в известном смысле это относится и к религиозной сфере. Совершенно очевидно, что религиозная направленность на внутреннюю *аффектацию* в настоящем содержит *меньший* импульс к рационализации мирской *деятельности*, чем ориентированное лишь на потустороннее существование стремление реформатских «святых» утвердиться в своем избранничестве; по сравнению же с ортодоксальным лютеранством, которое сохраняет традиционную приверженность к слову и к таинствам, пиетизм больше приспособлен к тому, чтобы способствовать *методическому* проникновению религии в жизненную практику. В целом развитие пиетизма от Франке и Шпенера к Цинцендорфу сопровождалось *усилением* эмоциональных черт. Однако в этом нельзя усматривать имманентную ему «тенденцию развития». Эти различия объясняются противоположностью религиозной (и социальной) среды, из которой вышли ведущие представители пиетизма. Здесь мы не будем касаться ни этого вопроса, ни того, в какой мере своеобразие немецкого пиетизма связано с тем, в каких социальных слоях и в каких областях он получил наибольшее *распространение*¹⁵¹. Напомним в данной связи, что различные оттенки эмоциональности в пиетизме, отличающие его представителей от пуританских святых, проявляются лишь в малозаметных постепенных переходах. Если попытаться дать некую предварительную характеристику практических последствий этих различных учений, то добродетели, взращиваемые пиетизмом, можно скорее уподобить тем, которые мы находим, с одной стороны, у «верных своему призванию» чиновников, служащих, рабочих и кустарей¹⁵², с другой — у патриархально настроенных работодателей, которые в своем стремлении угодить Богу *снисходят* до нужд своих подчиненных (наподобие Цинцендорфа). В отличие от них кальвинисты значительно ближе по своему характеру, жесткому, формальному и активному, буржуазно-капиталистическому предпринимателю¹⁵³. И

наконец, *чисто* эмоциональный пиетизм является, как указал уже Ричль¹⁵⁴, лишь развлечением религиозного характера для «leisure classes»*. Хотя такого рода характеристика ни в коей мере не может считаться исчерпывающей, ей и в настоящее время соответствуют известные специфические различия (даже в экономике) народов, находившихся в прошлом под влиянием того или другого из этих аскетических направлений.

Сочетание эмоциональной и вместе с тем все-таки аскетической религиозности с растущей индифферентностью к догматическим основам кальвинистской аскезы (или даже с отказом от них) характерно и для англо-американской разновидности континентального пиетизма, для *методизма*¹⁵⁵. Уже само его наименование показывает, что в глазах современников характеризовало его последователей, а именно: «методически» систематизированное жизненное поведение с целью обрести *certitudo salutis*, ибо речь постоянно идет об *этом*; уверенность в спасении оставалась по-прежнему центром религиозных устремлений верующих. Несомненная, несмотря на все различия, родственность этого движения ряду направлений немецкого пиетизма¹⁵⁶ обнаруживается прежде всего в том, что эта методичность переносилась и в сферу подготовки *чисто эмоционального* акта «обращения». Причем эмоциональность, сложившаяся в учении Джона Уэсли под влиянием гернгутеровского и лютеранского учений, получила в методизме (особенно в его американском варианте) резко выраженный характер, поскольку методизм с самого начала был рассчитан на миссионерскую деятельность среди масс. Покаяние, подчас доходившее до сильнейшего экстаза, в Америке преимущественно на «почве страха», вело к вере в незаслуженную милость Божью и вместе с тем в оправдание и примирение с Богом. Эта эмоциональная религиозность, преодолевая серьезные внутренние затруднения, вступала в своеобразные взаимоотношения с аскетической этикой, раз навсегда *рационально* сформулированной пуританизмом. Здесь в отличие от кальвинизма, который во всяком проявлении чувств подозревал обман, единственной бесспорной основой *certitudo salutis* считалась принципиально данная только в *чувстве*, проистекающая из непосредственного

* Праздных классов (англ.).

духовного восприятия, абсолютная уверенность избранника, причем возникновение этой уверенности обычно связывалось с определенным днем и даже часом. Возрожденный таким образом может в соответствии с учением Уэсли (которое представляет собой последовательную разработку доктрины освящения, но вместе с тем и решительное отклонение от ее ортодоксального толкования) в силу нисхождения на него божественной благодати достигнуть уже в этой жизни ощущения *совершенства*, то есть безгрешности; это происходит посредством второго, наступающего, как правило, изолированно от первого, акта столь же внезапного внутреннего переживания, «освящения». Как ни трудно достигнуть данной цели — обычно это удается лишь к концу жизни, — стремиться к ней необходимо, ибо она является залогом *certitudo salutis* и дает радостную уверенность вместо «брюзгливой» озабоченности кальвинистов¹⁵⁷: подлинно обращенный должен доказать себе и другим, что грех, уж во всяком случае, «не имеет больше власти над ним». Поэтому, несмотря на решающее значение свидетельств *чувства*, в методизме сохраняется требование святой жизни, ориентированной на *Закон*. Уэсли, борясь против веры в праведность через добрые дела, распространяемой в его время, тем самым просто возродил старую пуританскую идею, согласно которой добрые дела — не реальная причина избранности, а лишь способ распознавать ее, и это лишь в тех случаях, когда они творятся во славу Божию. Однако одного аскетического поведения недостаточно для уверенности в спасении — Уэсли знал это по своему опыту, — к нему должно присовокупиться *ощущение* своей избранности. Уэсли сам иногда определял добрые дела как «условия» благодати и в декларации от 9 августа 1771 г.¹⁵⁸ подчеркивал, что тот, кто не творит добрых дел, не является истинно верующим; вообще же методисты постоянно указывали на то, что они отличаются от официальной церкви не учением, а характером своего благочестия. Значение «плода» веры определяется ими большей частью по Евангелию от Иоанна (3, 9), а аскетическое поведение рассматривается как явный *признак* возрождения. Несмотря на все это, перед методистами возникли трудности¹⁵⁹. Для тех методистов, которые были сторонниками учения о предопределении, то обстоятельство, что *certitudo salutis* уже не осознавалась как избранность, постоянно

подтверждаемая аскетическим поведением, а непосредственно *ощущалась*¹⁶⁰ как благодать, и дарованное ею совершенство (в этом случае уверенность в «*perseverantia*»* связывается с однократным покаянием) могло иметь два последствия: слабые натуры приходили к антиномистическому** толкованию «христианской свободы» и, следовательно, к отказу от *методического строя* жизни; в тех же случаях, когда последовательное развитие идей не вело к подобному заключению, результатом была самоуверенность святых, доходившая до головокружительной высоты¹⁶¹, то есть *эмоционально* усиленный вариант пуританского типа. Предотвращая нападки своих противников, методисты стремились устранить эти последствия усилением нормативной значимости Библии и обязательным испытанием своего избранничества¹⁶²; вместе с тем названные явления могли, взяв верх, привести к упрочению внутри методистских кругов антикальвинистского учения Уэсли, согласно которому благодать может быть утеряна. Сильное влияние лютеранства, которое через посредство братской общины гернгутеров испытывал Уэсли¹⁶³, усиливало эти тенденции и увеличивало *неопределенность* религиозной ориентации методистской нравственности¹⁶⁴. В конечном итоге, по существу, в качестве необходимого фундамента было сохранено лишь понятие «*regeneration*», то есть интуитивной уверенности в спасении, появляющейся как плод *веры*, и понятие освящения с его свободой от греха (по крайней мере потенциально возможной), которая служит доказательством избранности; соответственно уменьшилось, конечно, и значение внешних средств спасения, особенно таинств. Несомненно, что «*general awakening*»***, сопутствовавшее методизму повсюду, в том числе и в Новой Англии, вело к утверждению учения о спасении избранных¹⁶⁵.

С интересующей нас точки зрения методизм оказывается учением, столь же неустойчивым по своему этическому обоснованию, как и пиетизм. Однако и в методизме стремление к *higher life*****, ко «второму благословиению», играло роль некоего суррогата доктрины о предопределе-

* Устойчивость состояния благодати (лат.).

** Антиномизм — отрицание писаных религиозных и нравственных законов. Вера в необходимость освящения духом Евангелия. — *Прим. перев.*

*** Всеобщее пробуждение (англ.).

**** Высокой жизни (англ.).

нии, а его выросшая на английской почве практическая этика была целиком и полностью ориентирована на практическую этику местного реформатского христианства, revival* которого методизм, собственно говоря, и стремился стать. Эмоциональный акт обращения *методически* подготовлялся. Однако, будучи достигнут, он мыслился отнюдь не как благочестивое наслаждение от общения с Богом в духе эмоционального пиетизма Цинцендорфа; пробужденное чувство направлялось в колею рационального стремления к совершенству. Поэтому эмоциональный характер методистского благочестия не приводил к внутренней христианской религиозности типа немецкого пиетизма. То, что это объяснялось (отчасти именно вследствие эмоционального характера обращения) менее острым ощущением *греха*, показал уже Шнеккенбургер; в дальнейшей критике методизма эта идея встречается постоянно. Решающими остаются основные черты *реформатского* религиозного учения. Эмоциональная взволнованность лишь в некоторых случаях принимала в методизме характер подлинного экстаза (но тогда уже корибантоподобного**); впрочем, этот экстаз ни в коей мере не препятствовал рационализации жизненного поведения¹⁶⁶. Таким образом, «regeneration» методизма создало лишь *дополнение* к чистому синергизму, а именно: религиозное обоснование аскетического жизненного поведения, которое сменило потерявшее свое значение учение о предопределении. Признаки обращения, необходимые для проверки его подлинности, его «условия», как говорил Уэсли, по существу, ничем не отличались от кальвинистских. В дальнейшем ходе нашего исследования идеи профессионального призвания мы можем оставить методизм вне сферы нашего внимания, поскольку это позднее образование¹⁶⁷, по существу, не привнесло ничего нового¹⁶⁸.

Пиетизм Европейского континента и методизм англосаксонских народов являются вторичными образованиями¹⁶⁹ как по своему идейному содержанию, так и по своему историческому развитию. В отличие от них вторым *оригинальным* направлением протестантского аскетизма можно (наряду с кальвинизмом) считать *перекрещенство* и вышедшие из него в течение XVI—XVII вв. (непосредственно или путем восприятия форм его религиозного мышления) секты¹⁷⁰ *баптистов, меннонитов* и прежде

* Возрождением (англ.).

** Корибанты — фригийские жрецы богини Кибелы. — Прим. перев.

всего *квакеров*¹⁷¹ Эти секты предстают перед нами в виде религиозных общин, этика которых основана на принципиально иной основе, чем реформатское учение. Последующий набросок, в котором рассматриваются лишь важные для *нашего* исследования черты, ни в коей степени не претендует на исчерпывающую характеристику этого сложного и многообразного явления. Основным интересом для нас и в данном случае представляет, конечно, эволюция названных сект в странах раннего развития капитализма. Выше мы уже касались в ее начатках той важнейшей для всех этих деноминаций, как в историческом, так и в теоретическом плане, идеи, все значение которой для развития культуры может быть вполне отчетливо понято лишь в другой связи. Мы имеем в виду «believers' church»*¹⁷². Само это наименование означает, что религиозная община, «видимая церковь», по терминологии реформированных учений¹⁷³, рассматривается уже не как своего рода фидеикомисс по делам загробной жизни, не как *учреждение*, по самой природе своей призванное охватывать как праведников, так и грешников, будь то к вящей славе Божьей (как в кальвинизме) или в качестве посредника для передачи людям средств спасения (как в католичестве и лютеранстве), а исключительно как сообщество *лично верующих и возрожденных*, и только их одних. Другими словами, перед нами уже не «церковь», а «секта»¹⁷⁴. Именно это должно было символизировать само по себе чисто внешнее требование — крестить только взрослых, внутренне сознательно воспринявших веру и исповедующих ее¹⁷⁵. «Оправдание» *посредством* этой веры, что постоянно подчеркивалось во всех религиозных беседах перекрещенцев, резко отличалось от идеи «внешнего» понимания заслуги Христа, господствовавшей в ортодоксальной догматике старого протестантизма¹⁷⁶. Для перекрещенцев оправдание верой состояло во *внутреннем восприятии* искупительной жертвы Христа. И достигалось оно лишь индивидуально воспринятым *откровением*, то есть действием в отдельном человеке духа Господня, и *только* им. Откровение доступно каждому: для этого достаточно пребывать в готовности и не препятствовать приближению святого духа грешной приверженностью к мирской жизни. Значение веры как знания церковного учения или как готовности покаяться обрести

* Церковь верующих (*англ.*).

спасение тем самым отошло на второй план, вытесненное своего рода возрождением богодухновенной религиозности раннего христианства, возрождением, безусловно оказавшим большое преобразующее влияние. Так, например, секта, для которой Менно Симонс в своем «*Fondamentboeck*» (1539) впервые создал некоторое подобие законченного учения, стремилась, подобно другим сектам, вышедшим из перекрещенства, к тому, чтобы быть истинной и незапятнанной Христовой церковью, поскольку она, подобно первой христианской общине, состояла исключительно из *людей*, пробужденных и призванных Богом. Возрожденные, и только они, — братья Христовы, потому что они, подобно ему, духовно непосредственно созданы Богом¹⁷⁷. Из этого для первых анабаптистских общин следовало *отдаление* от «мира», то есть отказ от всякого общения с мирянами вне рамок абсолютной необходимости, и строжайшее следование Библии на пути построения своей жизни по образцу первых поколений христиан. Это требование отдаления от мира не теряло своей силы¹⁷⁸, пока был жив дух учения первых общин. Баптистские секты восприняли из этих господствовавших на заре их истории идей принцип, известный нам с несколько иным обоснованием уже из анализа кальвинизма, фундаментальное значение которого станет очевидным в ходе дальнейшего изложения. Речь идет о полном отказе от «обожествления рукотворного», ибо оно обесценивает то благоговение, объектом которого может быть только Бог¹⁷⁹. Первые поколения швейцарских и верхненемецких анабаптистов полностью подчиняли свою жизнь требованиям Библии, которую они толковали столь же радикально, как некогда св. Франциск; в их понимании речь шла о полном забвении всех мирских радостей, о жизни по апостольскому образцу. И в самом деле, жизнь многих анабаптистов первых поколений возвращает нас ко временам св. Эгидия. Однако это строгое следование Библии¹⁸⁰ не могло быть достаточно последовательным ввиду богодухновенного характера этой религиозности. То, что Бог открыл пророкам и апостолам, отнюдь не составляло всего того, что он вообще мог и хотел открыть. Напротив, как учил Швенкфельд, выступая против Лютера, а позже Фокс, выступая против пресвитериан, единственным признаком истинной церкви, по свидетельству первых христианских общин, было продолжающееся действие слова не как письменного свидетельства, а как постоянно действующей

в повседневной жизни верующих силы святого духа, который непосредственно обращается к каждому, готовому услышать его. Из этой идеи продолжающегося откровения вышло известное учение, последовательно разработанное квакерами, о решающем значении внутреннего голоса, непосредственного свидетельства святого духа, познаваемого разумом и *совестью*. Тем самым устранялось если не значение, то абсолютное господство Библии и одновременно было положено начало тому развитию, в ходе которого было полностью покончено с церковным учением о спасении души, а в конечном итоге у квакеров — и с крещением и причащением¹⁸¹. Баптистские деноминации так же, как и сторонники учения о предопределении, прежде всего строгие кальвинисты, осуществили радикальное обесценение всех таинств в качестве средств спасения и тем самым произвели религиозное «расколдование» мира со всеми вытекающими отсюда последствиями. Лишь «внутренний свет» продолжающегося откровения ведет к подлинному пониманию того божественного откровения, которое дано в Библии¹⁸². С другой стороны, действие внутреннего света могло, по крайней мере согласно учению квакеров, которые довели эту идею до ее логического конца, простираться и на людей, вообще не знавших божественного откровения, данного в Библии. Слова «*extra ecclesiam nulla salus*»* это учение относило к *невидимой* церкви осененных божественной благодатью людей. *Без* внутреннего света природный человек, даже руководствующийся естественным разумом¹⁸³, остается лишь тварью, и его отдаленность от Бога ощущается баптистами всех типов и квакерами едва ли не острее, чем кальвинистами. С другой стороны, возрождение, которое творится духом, если мы *ждем его* и внутренне отдаем себя в его власть, *может*, поскольку оно от Бога, привести к состоянию столь полного преодоления греха¹⁸⁴, что возврат в прежнее состояние или даже утрата состояния благодати становятся фактически невозможными, хотя, как позже утверждали методисты, достижение подобного состояния не считалось правилом и степень совершенства отдельного человека рассматривалась скорее в некоем развитии. *Все* баптистские объединения хотели быть «*чистыми*» общинами в том смысле, что обращение их членов должно быть безупречным. Внутреннее отъеди-

* Вне церкви нет спасения (лат.).

нение от мира и его интересов, безусловная покорность Богу, говорящему нам через посредство нашей совести, были единственно безошибочным признаком подлинного возрождения, а соответствующее ему поведение, следовательно, — необходимой предпосылкой спасения. Его нельзя было заслужить, это — дар божественной благодати. Однако считать себя возрожденным мог лишь тот, кто руководствовался внутренним голосом совести. В этом смысле «добрые дела» были *causa sine qua* поп* Очевидно, что этот ход мыслей Барклея, который мы здесь излагали, практически ничем не отличался от реформатского учения; нет никакого сомнения в том, что эти идеи развивались под влиянием кальвинистской аскезы, которое баптистские секты испытали в Англии и Нидерландах; весь первый период миссионерской деятельности Фокса был посвящен проповеди о необходимости воспринять со всей серьезностью основные положения кальвинистской аскезы.

Поскольку учение о предопределении потеряло свое прежнее значение, психологической основой специфически *методического* характера баптистской нравственности стало прежде всего «ожидание» воздействия святого духа — идея, и в наши дни еще накладывающая свой отпечаток на квакерский «meeting», сущность которого Барклей прекрасно определил следующим образом: цель этого молчаливого ожидания — преодоление всего инстинктивного и иррационального, страстей и субъективности «природного» человека. Он должен молчать для того, чтобы в душе его установилась та глубокая тишина, которая является необходимым условием для восприятия гласа Божьего. Правда, подобное «ожидание» могло привести к истерическому состоянию, пророчеству и, пока еще живы были эсхатологические чаяния, подчас и к взрыву хилиастического энтузиазма, что вполне возможно в рамках религиозных учений такого рода и действительно было свойственно уничтоженным в Мюнстере анабаптистским общинам. Однако по мере того, как баптизм входил в сферу светской профессиональной жизни, идея, согласно которой глас Божий слышен лишь там, где молчит тварь, стала содействовать воспитанию в человеке способности спокойно *взвешивать* свои поступки и анализировать их посредством постоянного обращения к своей совести¹⁸⁵. Эти черты спокойствия, трезвости и исключительной

* Обязательным условием (лат.).

совестливости в самом деле характеризуют жизненную практику позднейших баптистских общин, и в первую очередь квакеров. Радикальное расколдование мира внутренне не допускало иного пути, кроме мирской аскезы. Для общин, не желавших вступать в какие бы то ни было отношения с политической властью, формально *оставалась* лишь одна возможность — направить названные аскетические добродетели в колею профессиональной деятельности. Если основатели анабаптистских общин были в своем неприятии мира последовательны и радикальны, то уже для первого поколения анабаптистов строгая апостольская жизнь *не* была обязательным для *всех* условием возрождения. Уже в этом поколении к анабаптистам принадлежит ряд зажиточных бюргеров, и уже до Менно, полностью признававшего мирские профессиональные добродетели и частную собственность, суровая строгость анабаптистской нравственности практически пошла по пути, проложенному реформатской этикой¹⁸⁶, именно *потому*, что развитие монашеских форм *внемирской* аскезы со времен Лютера (которому в этом вопросе анабаптисты следовали) считалось противоречащим Библии и было объявлено синергизмом. Правда (даже если оставить в стороне некоторые полукommунистические общины ранних периодов), следует указать на то, что отказ от образования и от всякого имущества сверх необходимого для существования не только вплоть до наших дней входит в программу баптистской секты так называемых «тункеров» (*donpelaers, dunckgards*), но и Барклей рассматривал верность человека своему призванию не в кальвинистском или хотя бы в лютеранском, а скорее в томистском духе как *naturali ratione** неизбежное *следствие* жизни верующих в миру¹⁸⁷. Несмотря на то что эти взгляды являли собой такое же ослабление кальвинистской теории профессионального призвания, как ряд высказываний Шпенера и немецких пиетистов, в силу ряда моментов интенсивность экономических профессиональных интересов в баптистских сектах *усиливалась* — отчасти из-за отказа занимать государственные должности, первоначально воспринимаемого как религиозный долг, связанный с уходом от мира. Из-за строгого запрещения носить оружие и приносить присягу, что неизбежно вело к невозможности занимать многие государственные должно-

* В силу естественных причин (*лат.*).

сти, этот отказ сохранял, во всяком случае у меннонитов и квакеров, свою практическую действенность даже тогда, когда он потерял свое принципиальное значение. Ему сопутствовала глубокая, непреодолимая антипатия всех баптистских деноминаций ко всему, что было связано с аристократическим образом жизни; это отчасти объяснялось тем, что баптизм (как и кальвинизм) запрещал восхваление рукотворного, отчасти же было следствием вышеупомянутых аполитичных или даже антиполитичных принципов. Тем самым трезвая и контролируемая голосом совести методичность жизненного поведения баптистов полностью направлялась в русло *не* связанной с политикой профессиональной деятельности. При этом громадное значение, которое баптистское учение о спасении души придавало контролю своих действий совестью (воспринимаемому как акт божественного откровения индивида), накладывало на деловую практику баптистов глубокий отпечаток: с его ролью в развитии важных аспектов капиталистического духа мы познакомимся ближе в ходе дальнейшего изложения, да и то лишь постольку, поскольку это возможно в рамках данной работы, не затрагивающей область политической и социальной этики протестантской аскезы. Тогда мы увидим (мы несколько забегаем вперед), что специфическая форма, которую мирская аскеза принимает у баптистов, в частности у квакеров¹⁸⁸, уже по мнению людей XVII в., находила свое отражение в практическом утверждении важного принципа капиталистической «этики», согласно которому «*honesty is the best policy*»*¹⁸⁹, получившего свою классическую формулировку в цитированном выше трактате Франклина. Что же касается воздействия кальвинизма, то мы предполагаем, что оно сказывалось главным образом в освобождении частнохозяйственной энергии внутри предприятия, ибо, несмотря на формальную легальность практической деятельности «святых», и у кальвинистов часто возникало сомнение, которое Гёте выразил в следующих словах: «Действующий всегда бессовестен, совесть может быть лишь у наблюдающего»¹⁹⁰.

Второй существенный момент, способствовавший росту интенсивности мирской аскезы баптистских деноминаций, также может быть охарактеризован в своем полном объеме лишь в другой связи. Однако и по этому пункту

* Честность — наилучшая политика (англ.).

здесь уместно сделать несколько замечаний для пояснения избранного нами хода мыслей. До сих пор мы совершенно сознательно отправлялись *не* от объективно существующих социальных институтов старопротестантских церквей и их этических влияний и, в частности, оставили вне сферы нашего рассмотрения столь важный фактор, как *церковная дисциплина*; мы преднамеренно концентрировали свое внимание на том воздействии, которое способна оказывать на жизненный уклад верующего *субъективно* воспринятая им аскетическая религиозность. И не только потому, что эта сторона проблемы до сих пор оставалась малоизученной, но и по той причине, что воздействие церковной дисциплины отнюдь не всегда шло в одном направлении. Церковно-полицейский контроль над жизнью верующих в том виде, как он осуществлялся в сфере господства кальвинистских государственных церквей, мало чем отличаясь от методов инквизиции, мог в ряде случаев даже *противодействовать* (и при известных обстоятельствах действительно противодействовал) тому освобождению индивидуальным силам, которое было обусловлено аскетическим стремлением к методической разработке средств спасения. Подобно тому как меркантилистская регламентация со стороны государства могла содействовать развитию отдельных отраслей промышленности, но сама по себе не влияла на утверждение капиталистического «духа» (который она скорее парализовала там, где проявлялся ее полицейско-авторитарный характер), так и церковная регламентация аскезы могла приводить к обратным результатам в том случае, если в ходе ее развития начинали преобладать полицейские черты: тогда она принуждала верующих к соблюдению определенных внешних требований поведения, но подчас парализовала субъективные импульсы к методическому строю жизни. При изучении этого вопроса¹⁹¹ всегда следует иметь в виду коренное различие между воздействием авторитарной полиции нравов государственных *церквей* и основанной на добровольном подчинении полиции нравов *сект*. То обстоятельство, что баптистское движение во всех своих разновидностях принципиально создавало не «церкви», а «секты», в такой же мере способствовало росту интенсивности его аскезы, как это — в различной степени — имело место у тех кальвинистов, пиелистов и методистов, которые *логической вещей* вынуждены были вступить на путь волюнтаристского образования общин¹⁹².

Теперь, после того как мы попытались кратко рассмотреть религиозное обоснование пуританской идеи профессионального призвания, мы обратимся к изучению влияния, которое эта идея оказала в сфере *предпринимательской деятельности*. При всех отклонениях в каждом отдельном случае и при всем различии в степени акцентирования аскетическими религиозными общинами интересующих нас черт эти черты существовали во всех общинах такого рода и повсюду оказывали определенное воздействие¹⁹³. Решающим для нашей концепции является то обстоятельство, что во всех разновидностях изучаемых нами аскетических течений «состояние религиозной избранности» воспринималось как своего рода социальное качество (*status*), которое ограждает человека от скверны рукотворного, от «мира»¹⁹⁴. Гарантией этого состояния независимо от того, каким образом оно достигается в соответствии с догматическим учением данной деноминации, служит *не* какое-либо магически-сакральное средство, *не* отпущение грехов после исповеди, *не* отдельные благочестивые поступки, а одно лишь *утверждение* избранности посредством специфического по своему характеру поведения, коренным образом отличающего избранника от «природного» человека. На этой основе у отдельного человека возникал *импульс* к *методическому контролированию* своего поведения (для того, чтобы обрести уверенность в своем избранничестве) и тем самым к его *аскетическому* преобразованию. Этот аскетический стиль жизни сводился, как мы уже видели, к ориентированному на божественную волю *рациональному* преобразованию всего существования. Такая аскеза была уже *не opus supererogationis**, а задачей, которую мог выполнить каждый, кто стремился обрести уверенность в своем спасении. Решающим было то, что этот требуемый религией, отличный от «природного» существования, особый уклад жизни святых складывался теперь не вне мира в монашеских организациях, а *внутри* мирского устройства. Названная *рационализация* жизни в миру, ориентированная на потустороннее блаженство, была следствием *концепции профессионального призвания* аскетического протестантизма.

Христианская аскеза, устремившаяся вначале из мирской жизни в затворничество, уже в стенах монастыря

* Избыточным делом (*лат.*).

господствовала в лице церкви над миром, от которого она отреклась. При этом, однако, она не посягала на естественные, непосредственные черты мирской повседневной жизни. Теперь же она вышла на житейское торжище, захлопнула за собой монастырские ворота и стала насыщать мирскую *повседневную* жизнь своей методикой, преобразуя ее в рациональную жизнь *в* миру, но *не от* мира сего и *не для* мира сего. Результаты этого мы попытаемся показать в нашем дальнейшем изложении.

2. АСКЕЗА И КАПИТАЛИСТИЧЕСКИЙ ДУХ

Для понимания связи между основными религиозными идеями аскетического протестантизма и правилами экономических будней необходимо прежде всего обратиться к тем богословским произведениям, которые выросли из повседневной душеспасительной практики. Ибо в те времена, когда мысли о потустороннем мире заполняли жизнь людей, а от допущения к причастию зависело социальное положение христианина, когда значение духовника в деле спасения души, в осуществлении церковной дисциплины и в качестве проповедника достигало такой степени, о которой мы, современные люди, просто *не можем* составить себе *представления* (для того чтобы убедиться в этом, достаточно обратиться к собраниям «*consilia*»*, «*casus conscientiae*»** и т. п.), — в те времена движущие религиозные идеи, накладывавшие свой отпечаток на данную *практику*, решающим образом формировали «национальный характер».

В настоящем разделе в отличие от последующих мы можем рассматривать аскетический протестантизм как некое *единство*. Поскольку, однако, наиболее последовательное обоснование *идеи профессионального призвания* дает выросший на почве кальвинизма английский пуританизм, мы в соответствии с нашей принципиальной установкой ставим одного из его представителей в центр нашего исследования. Ричард *Бакстер* отличается от многих других литературных представителей пуританской этики ярко выраженной практической и миролюбивой направленностью и вместе с тем всеобщим признанием — его работы постоянно переиздавались и переводились на другие языки. Пресвитерианин и апологет Вестминстер-

* Советы (лат.).

** Вопросы совести (лат.).

ского синода, он вместе с тем, как многие лучшие умы той эпохи, постепенно отходил от строгой кальвинистской догматики; противник в душе кромвелевской узурпации власти, как и вообще любой революции, чуждый сектантству и фанатическому рвению «святых», он вместе с тем проявлял большую широту взглядов в оценке внешних специфических особенностей и объективность по отношению к своим противникам. Сферу своей деятельности Бакстер стремился ограничить практическими проблемами церковно-нравственной жизни и, будучи одним из самых выдающихся среди всех известных духовников, он служил на этом поприще парламенту, Кромвелю и Реставрации¹⁹⁵ вплоть до того момента, когда он одним из последних — уже незадолго до дня св. Варфоломея — ушел со своей должности. Его «Christian directory»* — наиболее полный компендиум моральной теологии пуритан, полностью основанный на личном *практическом* опыте спасения души. Ввиду недостатка места мы переносим в примечания¹⁹⁶ основные данные, необходимые для сопоставления «Теологических размышлений» Шпенера как образца немецкого пиетизма с «Апологией» Роберта Барклея (квакерство) и работами других представителей аскетической эпохи¹⁹⁷.

Если обратиться к «Вечному покою святых» Бакстера, к его «Christian directory» или к близким им работам других авторов¹⁹⁸, то в их суждениях о богатстве¹⁹⁹ и способе его приобретения сразу же бросается в глаза акцент на эбионитические** элементы новозаветного откровения²⁰⁰. Богатство как таковое таит в себе страшную опасность, искушения его безграничны; стремление²⁰¹ к богатству не только бессмысленно по сравнению с бесконечно превышающим его значением царства Божьего, но вызывает сомнения и нравственного порядка. Здесь аскеза направлена, по-видимому, *против* любого стремления к мирским благам, притом значительно более резко, чем у Кальвина. Кальвин не видел в богатстве духовных лиц препятствия для их деятельности; более того, он усматривал в богатстве средство для роста их влияния, разрешал им вкладывать имущество в выгодные предприятия при условии, что это не вызовет раздраже-

* «Напутствия христианам» (англ.).

** Эбиониты — иудео-христианская секта, проповедовавшая бедность. Эбионитская направленность — осуждение богатства. — *Прим. перев.*

ния в окружающей среде. Из пуританской литературы можно извлечь любое количество примеров того, как осуждалась жажда богатства и материальных благ, и противопоставить их значительно более наивной по своему характеру этической литературе средневековья. И все эти примеры свидетельствуют о вполне серьезных предостережениях; дело заключается, однако, в том, что подлинное их этическое значение и обусловленность выявляются лишь при более внимательном изучении этих свидетельств. Морального осуждения достойны *успокоенность* и *довольство достигнутым*²⁰², *наслаждение* богатством и вытекающие из этого последствия — *бездействие* и *плотские утехи* — и прежде всего *ослабление* стремления к «святой жизни». И *только потому*, что *собственность* влечет за собой эту опасность бездействия и *успокоенности*, она вызывает сомнения. Ибо «вечный покой» ждет «святых» в потустороннем мире, в земной жизни человеку, для того чтобы увериться в своем спасении, должно делать дела пославшего его, доколе есть день*. Не бездействие и *наслаждение*, а *лишь деятельность* служит приумножению славы Господней согласно недвусмысленно выраженной воле Его²⁰³. Следовательно, главным и самым тяжелым грехом является *бесполезная трата времени*. Жизнь человека чрезвычайно коротка и драгоценна, и она должна быть использована для «подтверждения» своего призвания. Трата этого времени на светские развлечения, «пустую болтовню»²⁰⁴, *роскошь*²⁰⁵, даже не превышающий необходимое время сон²⁰⁶ — не более шести, в крайнем случае восьми часов — морально совершенно недопустима²⁰⁷. Здесь еще не вошло в употребление изречение «время — деньги», которое нашло себе место в трактате Бенджамина Франклина, однако в духовном смысле эта идея в значительной степени утвердилась; время безгранично дорого, ибо каждый потерянный час труда отнят у Бога, не отдан приумножению славы Его²⁰⁸. Пустым, а иногда даже вредным занятием считается поэтому и созерцание, во всяком случае тогда, когда оно осуществляется в ущерб профессиональной деятельности²⁰⁹. Ибо созерцание *менее* угодно *Богу*, чем активное выполнение его воли в рамках своей профессии²¹⁰. К тому же для занятий такого рода существует воскресенье. По мнению Бакстера, люди, бездеятельные

* Ин., 9, 4.

в своей профессии, не находят времени и для Бога, когда приходит час Его²¹¹.

Все основное произведение Бакстера пронизывает настойчивая, подчас едва ли не страстная проповедь упорного, постоянного физического или умственного труда²¹². В этом обнаруживается влияние двух мотивов²¹³. Прежде всего труд издавна считался испытанным *аскетическим средством*: в качестве такового он с давних пор высоко ценился²¹⁴ церковью Запада в отличие не только от Востока, но и от большинства монашеских уставов всего мира²¹⁵. Именно труд служит специфической превентивной мерой против всех тех — достаточно серьезных — искушений, которые пуританизм объединяет понятием «*unclean life*»*. Ведь сексуальная аскеза пуританизма отличается от монашеской лишь степенью, а не основополагающим принципом, а поскольку она не простирается и на брачную жизнь, то сфера ее действия более обширна. Ибо половая жизнь в браке также допустима лишь как угодное Богу средство для приумножения славы Его согласно завету: «Плодитесь и множитесь»²¹⁶. В качестве действенного средства против соблазнов плоти предлагается то же, что служит для преодоления религиозных сомнений и изощренного самоистязания: наряду с диетой, растительной пищей и холодными ваннами предписание: «Трудитесь в поте лица своего на стезе своей»²¹⁷.

Однако труд выходит по своему значению за эти рамки, ибо он как таковой является поставленной Богом *целью* всей жизни человека²¹⁸. Слова апостола Павла: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» — становятся общезначимым и обязательным предписанием²¹⁹. Нежелание работать служит симптомом отсутствия благодати²²⁰.

Здесь отчетливо обнаруживается отличие от средневекового отношения к этой проблеме. Фома Аквинский тоже дал свое толкование этих слов апостола Павла. Однако в его истолковании²²¹ труд лишь *naturali ratione*** необходим для поддержания жизни как отдельного человека, так и человечества в целом. Там, где отсутствует эта цель, теряет свою силу и это предписание. Оно имеет в виду лишь род человеческий, а не каждого человека в отдельности. На того, кто обладает необходимым

* Нечистой жизни (англ.).

** В силу естественных причин (лат.).

имуществом и может существовать не работая, это предписание не распространяется; что же касается созерцания как духовной формы деятельности в царстве Божьем, то в средневековом понимании оно было, конечно, выше завета апостола Павла в его буквальном значении. Ведь для популярного богословия высшей формой монашеской «производительности» было умножение «thesaurus ecclesiae»* молитвой и пением в хоре. У Бакстера же не только отсутствует подобная этическая интерпретация трудовых обязанностей, но всячески подчеркивается, что богатство не освобождает от этого безусловного требования апостола Павла²²². Имущий также да не ест, если он не работает, ибо, если он и не нуждается в работе для удовлетворения своих потребностей, это не меняет того, что заповедь Божья остается в силе, и он обязан блюсти ее так же, как соблюдает ее бедный²²³. Провидение Господне дало каждому профессию (calling), которую он должен принять и на стезе которой должен трудиться; это профессиональное призвание здесь не судьба, с которой надо примириться и которой надо покорно следовать (как в лютеранстве²²⁴), а требование Бога к каждому человеку трудиться к вящей славе Его. И такой как будто незначительный оттенок имел далеко идущие психологические последствия и способствовал дальнейшему утверждению того *провиденциального* толкования экономического космоса, которое было известно уже схоластам.

Фома Аквинский (от учения которого нам в данной связи наиболее уместно отпращаться), подобно многим другим мыслителям, рассматривал разделение труда и деление общества по профессиям как прямое следствие божественного плана мирового устройства. Введение же человека в этот космос происходит *ex causis naturalibus* и случайно по своему характеру («contingent», по терминологии схоластов). Для Лютера распределение людей по существующим сословиям и профессиям в соответствии с объективным историческим устройством общества было, как мы уже видели, прямой эманацией божественной воли, а *пребывание* каждого человека на своем месте и его деятельность в рамках, установленных для него Богом, превращались, следовательно, в религиозный долг²²⁵. Это еще усугублялось тем, что отношение лютеровской религиозности к «миру» с самого начала носило

* Сокровищницы церкви (лат.).

характер некоторой неопределенности и таковым оставалось и в дальнейшем. Из круга идей Лютера, который полностью так и не освободился от влияния апостола Павла с его индифферентным отношением к мирской жизни, нельзя было вывести этические принципы мирового устройства, поэтому его приходилось просто принимать таким, как оно есть, преобразуя покорное приятие его в религиозный долг. Иначе трактуется провиденциальный характер взаимопереплетения частнохозяйственных интересов в пуританском учении. О значении провиденциальной цели, в соответствии с которой люди делятся по профессиям, мы, согласно пуританской схеме прагматического толкования, узнаем по *плодам* этого деления. По этому вопросу Бакстер высказывает взгляды, которые в ряде моментов прямо соприкасаются с известным апофеозом разделения труда у Адама Смита²²⁶. Специализация ведет, способствуя выучке (*skill*) рабочего, к количественному повышению производительности труда и тем самым служит общему благу (*common best*), которое тождественно благу наибольшего числа людей. Если до этого момента мотивация Бакстера чисто утилитарна и близка многим хорошо известным взглядам, высказываемым в светской литературе того времени²²⁷, то чисто пуританский оттенок его идей выступает сразу, как только Бакстер ставит во главу угла следующий мотив: «Вне определенной профессии всякая дополнительная деятельность не что иное, как случайная работа; выполняя ее, человек больше времени лентяйничает, чем трудится». Это изречение Бакстер завершает следующим образом: «Он (работник определенной профессии) занят упорядоченной деятельностью, в отличие от тех, кто пребывает в вечном замешательстве, совершая свои действия вне постоянного места и времени²²⁸... поэтому определенная профессия («*certain calling*», в других местах говорится о «*stated calling*») является наивысшим благом для каждого человека». Случайную работу, которую часто вынужден выполнять рядовой поденщик, следует рассматривать как подчас неизбежное, но всегда нежелательное временное занятие. В жизни человека «без определенной профессии» отсутствует тот систематически-методический характер, который является, как мы вывели, непрременным требованием мирского аскетизма. Квакерская этика также требует, чтобы профессиональная деятельность человека являла собой

последовательное аскетическое воспитание добродетели, испытание его избранности; избранность воплощается в *добросовестности*, которая в свою очередь находит свое отражение в тщательном²²⁹ и методичном выполнении своих профессиональных обязанностей. Не труд как таковой, а лишь рациональная деятельность в рамках своей профессии угодна Богу. В пуританском учении о профессиональном призвании ударение делается всегда на методическом характере профессиональной аскезы в отличие от интерпретации Лютера, который рассматривает профессиональную деятельность как покорность своей предержавной Богом участи²³⁰. Поэтому пуританское учение не только решительно высказывается в пользу сочетания нескольких callings при условии, что это будет способствовать общему и собственному²³¹ благу и никому не принесет ущерба и что такое сочетание разных профессий не приведет к недобросовестному (unfaithful) выполнению своих обязанностей в рамках одной из них, но пуритане отнюдь не считают достойной порицания и *перемену* профессии, если только это не совершается легкомысленно и происходит из желания заняться более угодной Богу²³² — что, исходя из общей принципиальной направленности пуританства, означает более полезной — деятельностью. И еще одно, и это самое важное: полезность профессии и, следовательно, ее угодность Богу в первую очередь определяются с нравственной точки зрения, затем степенью важности, которую производимые в ее рамках блага имеют для «всего общества»; однако в качестве третьего и практически безусловно наиболее важного критерия выступает ее «доходность»²³³. Ибо если Бог, перст которого пуританин усматривает во всех обстоятельствах своей жизни, представляет кому-нибудь из своих избранников какой-либо шанс для извлечения прибыли, то он совершает это, руководствуясь вполне определенными намерениями. И верующий христианин должен следовать данному указанию свыше и использовать предоставленную ему возможность²³⁴. «Если Бог указывает вам этот путь, следуя которому вы *можете* без ущерба для души своей и не вредя другим, законным способом *заработать больше*, чем на каком-либо ином пути, и вы отвергаете это и избираете менее доходный путь, то вы тем самым *препятствуете осуществлению одной из целей вашего призвания* (calling), вы отказываетесь быть управляющим (steward) Бога и принимать дары его

для того, чтобы иметь возможность употребить их на благо Ему, когда Он того пожелает. Не для утех плоти и грешных радостей, но для Бога следует вам трудиться и богатеть»²³⁵. Богатство порицается лишь постольку, поскольку оно таит в себе искушение предаться лени, бездеятельности и грешным мирским наслаждениям, а стремление к богатству — лишь в том случае, если оно вызвано надеждой на беззаботную и веселую жизнь. В качестве же следствия выполнения профессионального долга богатство морально не только оправдано, но даже предписано²³⁶. Об этом как будто прямо говорится в притче о рабе, который впал в немилость за то, что не приумножил доверенную ему мину серебра²³⁷. Желание быть бедным было бы равносильно, как часто указывается, желанию быть больным²³⁸ и достойно осуждения в качестве проявления синергизма, наносящего ущерб славе Божьей. Что же касается нищенствования, которому предается человек, способный работать, то это не только грех бездеятельности, но и, по словам апостола, нарушение завета любить ближнего своего²³⁹.

Подобно тому как акцентирование аскетического значения постоянной профессии служит этической идеализации современной профессиональной специализации, так провиденциальное истолкование стремления к наживе служит идеализации делового человека²⁴⁰. Аскетически настроенным пуританам в равной степени претит как аристократическая небрежность знати, так и чванство выскочек. Полное этическое одобрение встречает трезвый буржуа — *selfmademan**²⁴¹. Слова «*God blesseth his trade*»** — принятое пожелание в адрес тех «святых»²⁴², которые добивались успеха, следуя божественным предписаниям. С точки зрения пуританина, контролировавшего по совету Бакстера свою избранность посредством сравнения своего душевного состояния с душевным состоянием библейских героев²⁴³ и толковавшего при этом библейские изречения «как параграфы судебногоника», в том же направлении действовала вся мощь ветхозаветного Бога, который награждал своих избранных за их благочестие еще в этой жизни²⁴⁴. Впрочем, изречения Ветхого завета не всегда были однозначны, мы уже знаем, что Лютер впервые применил понятие «*Veruf*» в светском его значении при переводе одного места из Книги Иисуса

* Человек, всем обязанный себе (англ.).

** Да благословит Бог дела его (англ.).

сына Сирахова. Между тем Книга Иисуса сына Сирахова по всему своему настроению принадлежит, несмотря на сильно ощущаемое в ней эллинистическое влияние, к традиционалистским частям (расширенного) Ветхого завета. Характерно, что эта книга пользуется вплоть до настоящего времени особой любовью большинства немецких крестьян лютеранского вероисповедания²⁴⁵; лютеранская направленность широких слоев немецкого пиетизма также обычно находит свое выражение в особом предпочтении именно Книги Иисуса сына Сирахова²⁴⁶. Пуритане, основываясь на резком противопоставлении божественного рукотворному²⁴⁷, отвергали апокрифы как небогодухновенные. Тем большим признанием пользовалась у них Книга Иова с ее величественным прославлением божественной воли, абсолютной по своей суверенности и несоизмеримости с человеческими масштабами (что было столь конгениально кальвинистским воззрением), с одной стороны, и возникающей в конце Книги уверенностью (второстепенной для Кальвина, но чрезвычайно важной для пуритан) в том, что Всевышний осенит благодатью избранных своих еще в этой жизни (в Книге Иова только в этой жизни!) и дарует им материальное благополучие²⁴⁸, — с другой. Пуритане так же игнорировали восточный квиетизм, проступающий в ряде наиболее одухотворенных псалмов и Притчей Соломоновых, как Бакстер — традиционалистский оттенок важного для понятия «*Beget*» места в Первом послании к коринфянам. Подчеркивались именно те места Ветхого завета, в которых восхвалялась *формальная добропорядочность* как признак угодного Богу поведения. Теория, устанавливающая, что законы Моисея лишь постольку потеряли свое значение с момента заключения нового союза, поскольку они содержат обрядовые или исторически обусловленные предписания иудаизма, в остальном же от века имели значение (и сохраняют его) в качестве выражения *lex naturae*²⁴⁹, — эта теория позволила, с одной стороны, устранить все несовместимые с современной жизнью предписания, с другой — используя многочисленные родственные ей черты, расчистить путь для усиления того мощного духа легальности, трезвости и уверенности в своей правоте, который был свойствен мирской аскезе протестантизма²⁵⁰. Поэтому если многие современники, а также и писатели последующего времени определяли этическую настроенность именно английских

пуритан как «english hebraism»²⁵¹, то это при правильном понимании вполне соответствует истине. Надо только иметь в виду не палестинский иудаизм времени ветхозаветных книг, а иудаизм, постепенно формировавшийся под воздействием многовекового влияния Талмуда и формалистически воспринятых предписаний Закона, но и тогда проводить исторические параллели следует лишь с большой осторожностью. Непосредственное по своей сущности восприятие жизни древними иудеями в целом резко отличается от своеобразного духовного склада пуритан. Столь же чужда пуританизму, и это следует иметь в виду, и хозяйственная этика евреев средневекового и нового времени, причем различие это распространялось, в частности, на те черты, которые имели решающее значение при определении роли обоих религиозных учений в развитии капиталистического *этноса*. Еврейство находилось в сфере политически или спекулятивно ориентированного «авантюристического» капитализма: его этос был, если попытаться охарактеризовать его, этосом капиталистических париев: пуританизм же был носителем этоса рационального буржуазного *предпринимательства* и рациональной организации *труда*. И из иудейской этики он взял лишь то, что соответствовало его направленности.

В данном очерке невозможно показать, какие характерологические последствия имело насыщение жизни ветхозаветными нормами, — эта чрезвычайно интересная задача до сих пор полностью не решена даже в рамках иудаизма²⁵². Для понимания внутренней настроенности пуритан следует наряду с указанной выше ролью в их жизни Ветхого завета прежде всего иметь в виду, что в пуританизме возродилась во всем ее величии вера в народ, избранный Богом²⁵³. Даже кроткий Бакстер благодарит Бога за то, что он предназначил ему родиться в Англии и в лоне истинной церкви, а не в каком-либо другом месте; этим чувством благодарности за свою обусловленную Божьей милостью безупречность преисполнено все жизнеощущение²⁵⁴ пуританского бюргерства, определившее формально-корректный, жесткий характер, свойственный представителям героической эпохи капитализма.

Мы попытаемся теперь остановиться на ряде таких моментов в пуританском понимании профессионального призвания и требовании аскетической жизни, которые должны были оказать *непосредственное* влияние на раз-

витие капиталистического стиля жизни. Всю силу удара аскетизм направляет, как мы уже видели, на *непосредственное наслаждение* жизнью и всеми ее радостями. Наиболее яркое выражение это нашло в борьбе, развернувшейся вокруг «Book of sports»*²⁵⁵, которую Яков I и Карл I в их очевидном желании покончить с пуританством возвели в закон, причем Карл I повелел читать ее с кафедры во всех церквах. Если пуритане бешено сопротивлялись королевскому постановлению, объявлявшему обычные народные увеселения в воскресные дни вне времени богослужения дозволенными законом, то они тем самым выступали *не только* против нарушения субботнего покоя, но и против преднамеренного нарушения упорядоченного жизненного строя святых. И если король в свою очередь грозил строгой карой за попытки объявить эти развлечения незаконными, то целью его было сломить ту *аскетическую* направленность, которая по своему *антиавторитарному* характеру представляла собой опасность для государства. Феодалное общество монархического государства ограждало «склонных к развлечениям» людей от посягательств возникающей буржуазной морали и аскетических общин, враждебных властям, подобно тому как в настоящее время капиталистическое общество защищает «желающих работать» от классовой морали рабочих и враждебных властям профсоюзов. В этой борьбе пуритане отстаивали свою специфическую особенность — принцип аскетической жизни, ибо в остальном антипатия пуритан и даже квакеров к спортивным играм была отнюдь не принципиальной. Но они должны были служить определенной рациональной цели: отдыху, необходимому для сохранения физической работоспособности. В качестве средств для освобождения от избытка жизненных сил они вызывали у пуритан сомнения, а в той мере, в какой они превращались в чистое развлечение или даже способствовали пробуждению спортивного азарта, грубых инстинктов или рационального стремления к соперничеству, они безусловно отвергались. *Инстинктивное* стремление к наслаждению жизнью, отвлекавшее и от профессиональной деятельности, и от религиозного долга, было по самой своей природе враждебно рациональной аскезе, независимо от того, находило ли оно свое вы-

* Книга об увеселениях (англ.).

ражение в спортивных играх «сеньоров» или в посещении рядовым обывателем танцевальных вечеров и таверн²⁵⁶.

Недоверие и враждебность проявляли пуритане и по отношению ко всем тем культурным ценностям, которые не были непосредственно связаны с религией. Из этого не следует, что жизненный идеал пуританина включает в себя в качестве своего компонента мрачный, презирующий культуру фанатизм невежества. Можно — во всяком случае, поскольку речь идет о науке — с полиым основанием утверждать обратное (за исключением ненавистной пуританам схоластики). Крупнейшие представители пуританизма глубоко восприняли идейное богатство Возрождения — проповеди представителей пресвитерианского крыла этого движения пестрят классицизмами²⁵⁷. Не пренебрегали в полемике по богословским вопросам такого рода ученостью и радикалы, хотя они именно ее и порицали. Вероятно, нигде не было такого количества «graduates»*, как в Новой Англии в первом поколении ее жителей. В основу сатирического изображения пуритан, например, в «Гудибрасе» Сэмюэля Батлера положена прежде всего именно их кабинетная ученость и изощренная диалектика. Это *отчасти* связано с религиозной оценкой знания, сложившейся в результате неприятия «fides implicita»** католицизма. Иначе обстоит дело, как только мы переходим в область литературы ненаучного характера²⁵⁸ и изобразительного искусства. Здесь аскетизм действительно заключил в оковы жизнь веселой старой Англии. И это касалось не только светских празднеств. Гнев и ненависть пуритан, направленные против всего того, в чем можно было усмотреть оттенок «superstition»***, против всех реминисценций магических и церковных обрядов сообщения благодати, распространялись на христианский праздник Рождества так же, как и на праздник Майского дерева²⁵⁹, и на всю ту непосредственную радость, которую доставляло верующим церковное искусство. То обстоятельство, что в Голландии это не помешало развитию великого, подчас откровенно реалистического искусства²⁶⁰, свидетельствует лишь о том, сколь малоэффективными были все усилия тамошних ревнителей строгой регламентации нравов по сравнению с влиянием двора и регентов (слоя *рантье*), а

* Людей с высшим образованием (англ.).

** Сокровенной веры (лат.).

*** Суеверия (англ.).

также с жизнерадостностью разбогатевших бюргеров, после того как кратковременное господство кальвинистской теократии растворилось в рамках трезвой государственной церкви, а кальвинистская аскеза тем самым в значительной степени утратила свою притягательную силу²⁶¹. Театр пуритане отвергали²⁶², а полное исключение всех элементов эротики и любого изображения нагого человеческого тела из сферы искусства сделало невозможным появление радикальных взглядов в литературе или живописи. Такие понятия, как «idle talk»*, «superfluities»**²⁶³, «vain ostentation»***, а ими пуритане клеймили всякую иррациональную деятельность, лишённую определенной цели и тем самым направленную не на достижение аскетических идеалов и не на приумножение славы Господней, а на служение человеку, неизменно фигурировали всякий раз, когда надо было подчеркнуть значение трезвости и целесообразности и противопоставить их чисто художественным мотивам. И особой силы это противопоставление достигало тогда, когда речь шла о личной склонности к роскоши, например в одежде²⁶⁴. Идейной основой ярко выраженной тенденции к унифицированию стиля жизни, которая в настоящее время служит капиталистическим интересам стандартизации продукции²⁶⁵, является отказ от «обожествления рукотворного»²⁶⁶. При этом не следует, конечно, забывать, что в пуританизме была заключена бездна противоречий, что инстинктивное стремление к вневременному высокому искусству было значительно более свойственно ведущим мыслителям пуританизма, чем «кавалерам»²⁶⁷, и что на творчество такого неповторимого гения, каким был Рембрандт, наложила несомненный отпечаток и его сектантская среда, как ни мало его «поведение» соответствовало требованиям пуританского Бога²⁶⁸. Однако в целом это не изменяет общей картины, ибо то глубокое погружение личности в свой внутренний мир, к которому могло привести дальнейшее развитие пуританского мироощущения и одним из факторов которого оно действительно стало, оказало свое влияние главным образом на литературу, да и то более позднего времени.

Мы не можем здесь более подробно останавливаться на влиянии пуританизма в разных областях культуры:

* Пустая болтовня (англ.).

** Излишества (англ.).

*** Суетное тщеславие (англ.).

укажем лишь на то, что радость, доставляемая чисто эстетическим восприятием культурных ценностей или спортом, всегда имела одно характерное ограничение: она *должна была быть бесплатной*. Ведь человек — лишь управляющий благами, доверенными ему милостью Божьей, он, подобно рабу в библейской притче, обязан отчитываться в каждом доверенном ему пфенниге²⁶⁹, и если он истратит что-либо не во славу Божью, а для собственного удовольствия, то это по меньшей мере вызывает сомнение в богоугодности его поступка²⁷⁰. Кому из беспристрастных людей не известны сторонники подобной точки зрения и в наши дни²⁷¹? Мысль об *обязательстве* человека по отношению к доверенному ему имуществу, которому он подчинен в качестве управителя или даже своего рода «машины для получения дохода», ложится тяжелым грузом на всю его жизнь и замораживает ее. Чем больше имущество, тем сильнее, *если* аскетическое жизнеощущение выдержит искус богатства, чувство ответственности за то, чтобы имущество было сохранено в неприкосновенности и увеличено неустанным трудом во славу Божью. Генетически отдельные элементы этого образа жизни, как и многие другие компоненты современного капиталистического духа, уходят в средневековье²⁷², однако свою действительную этическую основу этот жизненный уклад находит лишь в этике аскетического протестантизма. Значение его для развития капитализма очевидно²⁷³.

Подводя итог сказанному выше, мы считаем возможным утверждать, что мирская аскеза протестантизма со всей решительностью отвергала непосредственное *наслаждение* богатством и стремилась сократить *потребление*, особенно когда оно превращалось в излишества. Вместе с тем она *освобождала приобретательство* от психологического гнета традиционалистской этики, разрывала оковы, ограничивавшие стремление к наживе, превращая его не только в законное, но и в удобное Богу (в указанном выше смысле) занятие. Борьба с плотью и приверженностью к материальным благам была, как наряду с пуританами настойчиво подчеркивает и великий апологет квакерского учения Барклей, борьбой *не* с рациональным приобретательством, а с иррациональным использованием имущества. Оно прежде всего находило свое выражение в привязанности к *показной* роскоши (проклинаемой пуританами в качестве обожествления рукотвор-

ного)²⁷⁴, столь свойственной феодальной жизни, тогда как Богу угодно рациональное и утилитарное использование богатства на благо каждого отдельного человека и общества в целом. Аскеза требовала от богатых людей не *умерщвления* плоти²⁷⁵, а такого употребления богатства, которое служило бы необходимым и *практически полезным* целям. Понятие «comfort» характерным образом охватывает круг этих этически дозволенных способов пользования своим имуществом, и, разумеется, не случайно связанный с этим понятием строй жизни прежде всего и наиболее отчетливо обнаруживается у самых последовательных сторонников этого мировоззрения, у квакеров. Мишурному блеску рыцарского великолепия с его весьма шаткой экономической основой и предпочтением сомнительной элегантности трезвой и простой жизни они противопоставляли в качестве идеала уют буржуазного «home»* с его безупречной чистотой и солидностью²⁷⁶.

Борьба за *производительность* частного хозяйственного богатства, аскеза ратовала как против недобросовестности, так и против *инстинктивной* жадности, ибо именно ее она порицала как «covetousness», «мамонизм» и т. п., другими словами, против стремления к богатству как *самоцели*. Ибо имущество само по себе, несомненно, является искусом. Однако тут-то аскеза превращалась в силу, «что без числа творит добро, всему желая зла»** (зло в ее понимании — это имущество со всеми его соблазнами). Дело заключалось не только в том, что в полном соответствии с Ветхим заветом и с этической оценкой «добрых дел» эта сила видела в стремлении к богатству как *самоцели* вершину порочности, а в богатстве как *результате* профессиональной деятельности — Божье благословение; еще важнее было другое: религиозная оценка неутомимого, постоянного, систематического мирского профессионального труда как наиболее эффективного аскетического средства и наиболее верного и очевидного способа утверждения возрожденного человека и истинности его веры неминуемо должна была служить могущественным фактором в распространении того мироощущения, которое мы здесь определили как «дух» капитализма²⁷⁷. Если же ограничение потребления соединяется с высвобождением стремления к наживе, то объективным ре-

* Дома (англ.).

** Гётте. Фауст. Перев. Б. Л. Пастернака. М., 1953, с. 90. — Прим. перев.

зультатом этого будет *накопление капитала* посредством принуждения к *аскетической бережливости*²⁷⁸. Препятствия на пути к потреблению нажитого богатства неминуемо должны были служить его производительному использованию в качестве *инвестируемого* капитала. Конечно, степень этого воздействия не может быть исчислена в точных цифрах. В Новой Англии эта связь ощущается очень сильно, она не ускользнула от взора такого выдающегося историка, каким является Джон Дойл²⁷⁹. Однако и в Голландии, где действительное господство кальвинизма продолжалось лишь семь лет, простота жизненного уклада, утвердившегося в подлинно религиозных кругах, привела при наличии громадных состояний к ярко выраженному импульсу накопления капитала²⁸⁰. Само собой разумеется, что пуританизм с его антипатией к феодальному образу жизни должен был заметно ослабить широко распространенную повсюду и во все времена тенденцию (сильную у нас и поныне) приобретать нажитый капитал дворянские земли. Английские писатели-меркантилисты XVII в. видели причину превосходства голландского капитала над английским в том, что в Голландии (в отличие от Англии) нажитые состояния не вкладывались в землю и, что гораздо важнее — ибо именно это, а не приобретение земли как таковой здесь существенно, — владельцы крупных капиталов не стремились воспринять аристократический образ жизни и превратить свою собственность в феодальное владение, что вывело бы ее из сферы капиталистического предпринимательства²⁸¹. Распространенная и в пуританских кругах высокая оценка *сельского хозяйства* как особо важной и способствующей благосостоянию отрасли имеет в виду (например, у Бакстера) отнюдь не лендлордов, а йоменов и фермеров; в XVIII в. — не юнкеров, а «рационального» *сельского хозяина*²⁸². Начиная с XVII в. в английском обществе намечается водораздел между «сквайрами», представлявшими «веселую старую Англию», и пуританскими кругами, социальное влияние которых резко колебалось²⁸³. Вплоть до настоящего времени в «национальном характере» англичан сохранились противоречивые черты: с одной стороны, несокрушимая наивная жизнерадостность, с другой — строго контролируемая сдержанность, самообладание и безусловное подчинение принятым этическим нормам²⁸⁴. Через всю раннюю историю североамериканской колони-

зации проходит это противоречие: с одной стороны, «adventurers»*, обрабатывающие плантации с помощью indentured servants** в качестве рабочей силы и склонные к аристократическому образу жизни, с другой — пуритане с их специфической буржуазной настроенностью²⁸⁵.

Повсюду, где утверждалось пуританское мироощущение, оно при всех обстоятельствах способствовало установлению буржуазного *рационального* с экономической точки зрения образа жизни, что, конечно, имеет неизмеримо большее значение, чем простое стимулирование капиталовложений. Именно пуританское отношение к жизни было главной опорой этой тенденции, а пуритане — ее единственно последовательными сторонниками. Пуританизм стоял у колыбели современного «экономического человека». Правда, и пуританские жизненные идеалы подчас не выдерживали натиска слишком сильных «искушений», которые, как хорошо было известно и пуританам, таило в себе богатство. Мы постоянно встречаем искренних сторонников пуританской веры в рядах *поднимающихся слоев*²⁸⁶ мелкой буржуазии и фермеров; и даже «beati possidentes»*** среди квакеров весьма часто склонялись к отказу от своих прежних идеалов²⁸⁷. Здесь все тот же рок, который постоянно преследовал и предшествовавшую мирской аскезе средневековую «монашескую аскезу»: как только в обители строго регулируемой жизни и ограниченного потребления рациональное ведение хозяйства достигало полного расцвета, приобретенное имущество либо сразу феодализировалось, как это происходило до Реформации, либо складывалась такая ситуация, которая ставила под угрозу монастырскую дисциплину, и тогда наступал момент для проведения одного из многочисленных «реформирований» монастырских уставов. Вся история уставов монашеских орденов в определенном смысле не что иное, как непрерывная борьба с секуляризирующим влиянием собственности. То же в безгранично большей степени относится к мирской аскезе пуританизма. Могучее «revival» методизма, предшествовавшее расцвету английской промышленности в XVIII в., можно уподобить такой монастырской реформе. Здесь уместно привести отрывок из Джона Уэсли²⁸⁸, который вполне мог бы служить эпиграфом ко всему

* Авантюристы (англ.).

** Эксплуатируемых рабов (англ.).

*** Благословенные собственностью (лат.).

вышесказанному. Слова Уэсли свидетельствуют о том, что главы аскетических движений полностью (и совершенно в духе нашего толкования) отдавали себе отчет в изложенной выше, на первый взгляд парадоксальной взаимосвязи²⁸⁹. Уэсли пишет: «Я опасаясь того, что там, где растет богатство, в той же мере уменьшается религиозное рвение. Поэтому, исходя из логики вещей, я не вижу возможности, чтобы возрождение подлинного благочестия где бы то ни было могло быть продолжительным. Ибо религия *неминуемо должна* порождать как трудолюбие (*industry*), так и бережливость (*frugality*), а эти свойства в свою очередь обязательно ведут к богатству. Там же, где увеличивается богатство, создается благодатная почва для гордыни, страстей и привязанности к мирским радостям жизни во всех их разновидностях. Как же можно рассчитывать на то, что методизм, эта религия сердца, сохранит свой первоначальный облик, пусть даже теперь эта религия подобна древу с пышной листвой? Повсеместно методисты становятся прилежными и бережливыми. Их имущество, следовательно, растет. Вместе с тем растут и их гордыня, страсти, любовь к плотским мирским утехам и высокомерие. В результате этого сохраняется лишь форма религии, но дух ее постепенно исчезает. Неужели же нет такого средства, которое могло бы предотвратить этот непрекращающийся упадок чистой религии? Мы не можем препятствовать тому, чтобы люди были радивыми и бережливыми. Мы обязаны призывать всех христиан к тому, чтобы они *наживали столько, сколько можно, и сберегали все, что можно, то есть стремились к богатству*». (За этим следует увещевание, чтобы «наживающие сколько могут и сберегающие сколько могут» были готовы и «отдать все, что могут», дабы сохранить милосердие Господне и скопить сокровища на небесах.) Очевидно, что в этих словах вплоть до мельчайших нюансов обнаруживается тот же ход мыслей, который был предложен нами вниманию читателей²⁹⁰.

Как указывает Уэсли, великие религиозные движения, чье значение для хозяйственного развития коренилось прежде всего в их аскетическом *воспитательном* влиянии, оказывали наибольшее *экономическое* воздействие, как правило, тогда, когда расцвет *чисто* религиозного энтузиазма был уже позади, когда судорожные попытки обрести царство Божье постепенно растворялись в трезвой

профессиональной добродетели и корни религиозного чувства постепенно отмирали, уступая место утилитарной посясторонности; в это время, пользуясь определенным Доудена, «Робинзон Крузо», *изолированный от мира экономической человек*, занимающийся отчасти и миссионерством²⁹¹, вытеснил в народной фантазии «пилигрима» Беньяна, этого одинокого человека, все усилия которого направлены на то, чтобы поскорее миновать «ярмарку тщеславия» в поисках царства Божьего. Если вслед за тем утверждается принцип «to make the best of both Worlds»*, то в конечном итоге, как указал уже Доуден, спокойная совесть становилась одним из компонентов комфортабельного буржуазного существования. Это хорошо выражено немецкой пословицей о «мягкой подушке»**. И если та полная и интенсивной религиозной жизни эпоха XVII в. что-то и завещала своей утилитаристски настроенной наследнице, то прежде всего безупречно чистую совесть (которую с полным основанием можно назвать фарисейской), сопутствующую наживе, если только эта нажива не выходит за рамки легальности. От «Deo placere vix potest»*** не осталось и следа²⁹². Так возникает специфически *буржуазный профессиональный этос*. В обладании милостью Божьей и Божьим благословением буржуазный предприниматель, который не преступал границ формальной корректности (чья нравственность не вызывала сомнения, а то, как он распоряжался своим богатством, не встречало порицания), мог и даже *обязан был соблюдать свои деловые интересы*. Более того, *религиозная аскеза предоставляла в его распоряжение трезвых, добросовестных, чрезвычайно трудолюбивых рабочих, рассматривавших свою деятельность как угодную Богу цель жизни*²⁹³. Аскеза создавала и спокойную уверенность в том, что неравное распределение земных благ, так же как и предназначение к спасению лишь немногих, — дело божественного провидения, преследующего тем самым свои тайные, нам не известные цели²⁹⁴. Уже Кальвину принадлежит часто цитируемое впоследствии изречение, что «народ» (то есть рабо-

* Использовать наилучшим образом возможности обоих миров (англ.).

** Немецкая пословица гласит: «Reines Gewissen ist ein sanftes Ruhekissen», что аналогично русскому: «Коль совесть чиста, спи спокойно до утра». — *Прим. перев.*

*** Едва ли будет угодным Богу (лат.).

чие и ремесленники) послушен воле Божьей лишь до той поры, пока он беден²⁹⁵. Нидерландцы (Питер де ля Кур и др.) «секуляризировали» это положение следующим образом: люди в своем большинстве *работают* лишь тогда, когда их заставляет нужда. Сформулированный таким образом лейтмотив капиталистического хозяйства вошел затем в теорию «производительности» низкой заработной платы в качестве одного из ее компонентов. И здесь в полном соответствии с той эволюцией, которую мы нередко обнаруживали, идее по мере отмирания ее религиозных корней был незаметно придан утилитарный оттенок. Средневековая этика не только допускала нищенство, но даже возвела его в идеал в нищенствующих орденах. И в миру нищие подчас определялись как некое «сословие», значение которого заключается в том, что оно создает для имущих благоприятную возможность творить добрые дела, подавая милостыню. Еще англиканская социальная этика эпохи Стюартов была внутренне очень близка к этой точке зрения. И лишь пуританская аскеза сыграла известную роль в том жестком английском законодательстве о бедных, которое полностью преобразовало сложившееся положение дел. И она сделала это с тем большей легкостью, что протестантские секты и строго пуританские общины действительно *не знали* нищенства в своей среде²⁹⁶.

С другой стороны, если мы обратимся к рабочим, то в цинцендорфовской разновидности пиетизма, например, идеалом служит верный профессиональному долгу рабочий, который не стремится к наживе, — именно он уподобляется в своей жизни апостолам и, следовательно, обладает харизмой учеников Христа²⁹⁷. Еще более радикальными были сначала подобные воззрения в баптистских кругах. И конечно, аскетическая литература почти *всех* вероисповеданий исходит из представления, что добросовестная работа, даже при низкой ее оплате, выполняемая теми, кому жизнь не предоставила иных возможностей, является делом, чрезвычайно угодным Богу. В этом отношении протестантская аскеза сама по себе не создала ничего нового. Однако она не только бесконечно углубила это представление, но и присоединила к существующей норме то, что, собственно говоря, *только и определяло* силу ее воздействия, — психологический *импульс*, который возникал в результате отношения к своей работе как к *призванию*, как к самому верному, в конеч-

ном итоге *единственному*, средству увериться в своем избранничестве²⁹⁸. Вместе с тем аскеза легализовала также эксплуатацию этой специфической склонности к труду, объявив «призванием» и стремление приобретателя к наживе²⁹⁹. Совершенно очевидно, в какой сильной степени устремленность *исключительно* к тому, чтобы обрести спасение в загробной жизни посредством выполнения своих профессиональных обязанностей в качестве своего призвания, и строгая аскеза, которой церковь подчиняла в первую очередь, конечно, иеимущие классы, способствовали увеличению «производительности» труда в капиталистическом значении этого понятия. Отношение к труду как к призванию стало для современного рабочего столь же характерным, как и аналогичное отношение предпринимателя к наживе. Столь проициательный англиканский наблюдатель, как сэр Уильям Петти, отразил эту новую для того времени ситуацию в своем указании на то, что экономическая мощь Голландии XVII в. объясняется наличием там многочисленных «*dissenters*»* (кальвинистов и баптистов), людей, которые видят «*в труде и интенсивном предпринимательстве свой долг перед Богом*». «Органическому» социальному устройству в том фискально-монополистическом его варианте, который оно получило в англиканстве при Стюартах, в частности в концепции Уильяма Лода, — этому союзу церкви и государства с «монополистами» на почве христианского социализма — пуританизм, все сторонники которого были решительными противниками *такого*, пользовавшегося государственными привилегиями капитализма торговцев, скупщиков и колониалистов, противопоставлял индивидуалистические *импульсы* рационального легального предпринимательства, основанного на личных качествах, на инициативе. И если пользовавшаяся государственными привилегиями монополистическая промышленность Англии скоро пришла в упадок, то рациональное предпринимательство пуритан сыграло решающую роль в развитии тех промышленных отраслей, которые возникали без какой-либо поддержки со стороны государства, а подчас и несмотря на недовольство властей и вопреки ему³⁰⁰. Пуритане (Принн, Паркер) решительно отказывались от сотрудничества с «придворными прожектерами» крупнокапиталистического типа, считая, что они вызы-

* Диссентеров (англ.).

вают сомнения в этическом отношении. Пуритане гордились превосходством своей буржуазной морали и деловых качеств, усматривая в них подлинную причину тех преследований, которым они подвергались со стороны придворных кругов. Уже Даниэль Дефо предлагал прибегнуть в борьбе с диссентерами к бойкоту банковских векселей и к денонации вкладов. Противоположность этих двух видов капиталистической деятельности во многом соответствует различиям религиозных учений их представителей. Нонконформисты еще в XVIII в. постоянно подвергались издевательствам за то, что они являли собой носителей «*spirit of shopkeepers*»*, и преследовались за искажение идеалов старой Англии. В этом коренилась и противоположность между пуританским и еврейским хозяйственным этосом — уже современникам (Принн) было ясно, что первый, а не второй был *буржуазным* хозяйственным этосом³⁰¹.

Один из конституционных компонентов современного капиталистического духа, и не только его, но и всей современной культуры, — рациональное жизненное поведение на основе *идеи профессионального призвания* — возник (и настоящая работа посвящена доказательству этого) из духа *христианской аскезы*. Достаточно вспомнить приведенный в начале нашего исследования трактат Франклина, чтобы обнаружить, насколько существенные элементы того образа мыслей, который мы определили как «дух капитализма», соответствуют тому, что (мы показали это выше) составляет содержание пуританской профессиональной аскезы³⁰², только без ее религиозного обоснования — ко времени Франклина оно уже отмерло. Впрочем, мысль, что современная профессиональная деятельность носит отпечаток *аскетизма*, сама по себе не нова. Что ограничение человеческой деятельности рамками профессии вместе с отказом от фаустовской многосторонности (который, естественно, вытекает из этого ограничения) является в современном мире обязательной предпосылкой плодотворного труда, что, следовательно, «дело» и «отречение» в настоящее время взаимосвязаны — этот основной аскетический мотив буржуазного стиля жизни (при условии, что речь идет именно о стиле, а не об отсутствии его) хотел довести до нашего сознания уже *Гёте* на вершине своей жизнен-

* Духа лавочников (англ.).

ной мудрости, о чем свидетельствуют его «Годы странствий» и то, как он завершил жизненный путь Фауста³⁰³. Для Гёте осознание этого факта означало отречение и прощание с эпохой гармоничного, прекрасного человека, с эпохой, повторение которой для нашей культуры столь же невозможно, как для древности невозможен был возврат к эпохе расцвета афинской демократии. Пуританин *хотел* быть профессионалом, мы *должны* быть таковыми. Но по мере того, как аскеза перемещалась из монашеской кельи в профессиональную жизнь и приобретала господство над мирской нравственностью, она начинала играть определенную роль в создании того грандиозного космоса современного хозяйственного устройства, связанного с техническими и экономическими предпосылками механического машинного производства, который в наше время подвергает неодолимому принуждению каждого отдельного человека, формируя его жизненный стиль, причем *не* только тех людей, которые непосредственно связаны с ним своей деятельностью, а вообще всех ввергнутых в этот механизм с момента рождения. И это принуждение сохранится, вероятно, до той поры, пока не прогорит последний центнер горячего. По Бакстеру, забота о мирских благах должна обременять его святых не более, чем «тонкий плащ, который можно ежеминутно сбросить»³⁰⁴. Однако плащ этот волею судеб превратился в стальной панцирь. По мере того как аскеза начала преобразовывать мир, оказывая на него все большее воздействие, внешние мирские блага все сильнее подчиняли себе людей и завоевали наконец такую власть, которой не знала вся предшествующая история человечества. В настоящее время дух аскезы — кто знает, навсегда ли? — ушел из этой мирской оболочки. Во всяком случае, победивший капитализм не нуждается более в подобной опоре с тех пор, как он покоится на механической основе. Уходят в прошлое и розовые мечты эпохи Просвещения, этой смеющейся наследницы аскезы. И лишь представление о «профессиональном долге» бродит по миру, как призрак прежних религиозных идей. В тех случаях, когда «выполнение профессионального долга» не может быть непосредственно соотнесено с высшими духовными ценностями или, наоборот, когда оно субъективно не ощущается как непосредственное экономическое принуждение, современный человек обычно просто не пытается

вникнуть в суть этого понятия. В настоящее время стремление к наживе, лишенное своего религиозно-этического содержания, принимает там, где оно достигает своей наивысшей свободы, а именно в США, характер безудержной страсти, подчас близкой к спортивной³⁰⁵. Никому не ведомо, кто в будущем поселится в этой прежней обители аскезы: возникнут ли к концу этой грандиозной эволюции совершенно новые пророческие идеи, возродятся ли с небывалой мощью прежние представления и идеалы или, если не произойдет ни того, ни другого, не наступит ли век механического окостенения, преисполненный судорожных попыток людей поверить в свою значимость. Тогда-то применительно к «последним людям» этой культурной эволюции обретут истину следующие слова: «Бездушные профессионалы, бессердечные сластолюбцы — и эти ничтожества полагают, что они достигли ни для кого ранее не доступной ступени человеческого развития».

Однако тем самым мы вторгаемся в область оценочных и религиозных суждений, которые не должны отягощать это чисто историческое исследование. Наша задача сводится к следующему: показать значение аскетического рационализма (лишь намеченное в предыдущем очерке) и для *социально-политической* этики, следовательно, для организации и функций социальных сообществ — от религиозных собраний до государства. Далее мы предполагали исследовать отношение аскетического рационализма к рационализму гуманистическому³⁰⁶, его жизненным идеалам и культурным влияниям. Затем — к развитию философского и научного эмпиризма, к развитию техники и духовных ценностей культуры. И наконец, следовало бы проследить историческое становление аскетического рационализма, начиная от его средневековых истоков до его преобразования в чистый утилитаризм во всех областях распространения аскетической религиозности. Только таким путем можно было бы установить степень культурного значения аскетического протестантизма в его отношении к другим пластическим элементам современной культуры. Здесь же мы лишь попытались свести влияние аскетического протестантизма и *характер* этого влияния к их мотивам в *одном*, хотя и немаловажном пункте. Далее следовало бы также установить, в какой степени протестантская аскеза в процессе своего становления и фор-

мирования в свою очередь подвергалась воздействию со стороны всей совокупности общественных и культурных факторов, прежде всего *экономических*³⁰⁷. Ибо несмотря на то, что современный человек при всем желании обычно неспособен представить себе *всю* степень того влияния, которое религиозные идеи оказывали на образ жизни людей, их культуру и национальный характер, это, конечно, отнюдь не означает, что мы намерены заменить одностороннюю «материалистическую» интерпретацию каузальных связей в области культуры и истории столь же односторонней спиритуалистической каузальной интерпретацией. *Та и другая допустимы в равной степени*³⁰⁸, но обе они одинаково мало помогают установлению исторической истины, если они служат не предварительным, а заключительным этапом исследования³⁰⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

Мы не ставим своей задачей дать отдельное исследование цвинглианства, ибо после короткого периода, когда влияние его было очень велико, оно быстро утратило свое значение. Что касается «арминнианства», чье *догматическое* своеобразие заключается в отказе от догмата предопределения в его наиболее резкой формулировке и в отрицании «мирской аскезы», то оно конституировалось в виде секты лишь в Голландии (и в США); для данного раздела оно не представляет интереса или же интересно в негативном аспекте, поскольку его последователи принадлежали к торговому патрициату Голландии (см. об этом ниже). Догматические воззрения арминнианства разделяли англиканская церковь и большинство методистских деноминаций. «Эрастианская» позиция арминнианства (то есть идея о распространении государственного суверенитета и на церковные дела) разделялась *всеми* инстанциями с чисто политическими интересами, как Долгим парламентом и Елизаветой в Англии, так и нидерландскими Генеральными Штатами, особенно Ольденбарневельтом.

² Об эволюции понятия пуританизма см. прежде всего: Sapford J. L. *Studies and reflections of the Great Rebellion*. London, 1868, p. 65. Всюду, где мы применяем это понятие, мы пользуемся им в том его значении, которое оно обрело в повседневном языке XVII в. Оно охватывало все аскетические по своей направленности религиозные движения Голландии и Англии независимо от их догматических положений и программы церковного устройства, то есть «индепендентов», конгрегационалистов, баптистов, меннонитов и квакеров.

³ Это осталось совершенно непонятым исследователями данных проблем. Так, Зомбарт, как, впрочем, и Brentano, постоянно цитирует сочинения моралистов (преимущественно тех, с которыми он познакомился по своим работам), характеризуя эти сочинения как кодификацию жизненных правил; при этом ни Зомбарт, ни Brentano

тано *ни разу* не задалась вопросом, какне из этих правнл были связаны с единственной в психологическом плане наградой, со *спасением души*. Вряд ли надо специально останавливаться на том, что всюду, где в данном очерке идет речь о чисто догматических проблемах, я опирался на литературу по истории церкви и истории догматов, следовательно, на материал, полученный «из вторых рук», и поэтому ни в коей мере не претендую на «оригинальность». Само собой разумеется, что я по мере возможности старался изучать источники по истории Реформации. Однако было бы чрезвычайно самонадеянным игнорировать изощренный анализ, данный богословами, проделанную ими на протяжении веков работу и не *руководствоваться* этим при изучении источников. Остается надеяться на то, что вынужденная краткость нашего очерка не послужила причиной неверных формулировок и что мне удалось избежать хотя бы серьезных фактических ошибок. Для того, кто знаком с важнейшими богословскими трудами, «новым» может быть здесь лишь анализ материала под определенным, важным для нас углом зрения. Этот новый аспект позволяет выявить ряд решающих для нас по своему значению моментов — например, *рациональный характер аскезы* и ее значение для современного «стиля жизни», — что, естественным образом, далеко от затрагиваемых в богословских трудах тем. За время, истекшее с момента появления настоящей статьи (1905), этот аспект, как и вообще вся *социологическая* сторона вопроса, был систематически рассмотрен в вышеупомянутом труде Трельча (см. ссылки на литературу в конце первой части), которому в качестве предвозвестников предшествовали его работы «Герхардт и Меланхтон» («Gerhardt and Melancthon»), а также многочисленные рецензии в «Göttinger gelehrte Anzeigen». Ввиду недостатка места мы приводим не всю использованную нами литературу, а лишь те труды, на которых основаны соответствующие разделы текста, или те, которые служат нам отправным пунктом. Довольно часто это труды старых авторов, близких к нашей точке зрения. Совершенно неудовлетворительное состояние (по финансовым причинам) немецких библиотек является причиной того, что в «провинциях» важнейшие источники и монографии можно получить лишь на несколько недель из Берлинской или какой-нибудь другой большой библиотеки. Я имею в виду такие книги, как труды Фозта, Бакстера, Тайерманова Уэсли, всех писателей — методистов, баптистов, квакеров и многих других писателей раннего периода Реформации, не вошедших в «Corpus Reformatorum». Во многих случаях при *основательном* исследовании вопроса нельзя обойтись без английских и особенно американских библиотек. Для данного очерка пришлось (и этого было в общем достаточно) удовлетвориться тем, что имелось в Германии. Господствующая в последние годы в американских университетских кругах тенденция отрицать свое «сектантское прошлое» привела к тому, что библиотеки не приобретают почти ничего нового в этой области; это характерно для областей «секуляризации» американской жизни, которая, по-видимому, завершится полным изменением как исторически сложившегося национального характера, так и ряда важнейших институтов этой страны. В поисках необходимой литературы приходится адресоваться к ортодоксальным мелким колледжам провинциальных сектантов.

⁵ В последующем изложении нас будет в первую очередь интересовать отнюдь не генезис, предпосылки и эволюция сектантских движений; мы принимаем идейное содержание их учений так, как оно сложилось, как некую данность.

⁶ Общие сведения о Кальвине и кальвинизме полнее всего представлены в классическом труде Ф. В. Кампшульте (см.: Kampschulte F. W. Johann Calvin. Seine Kirche und sein Staat in Genf. Leipzig, 1869—1899), затем у Э. Маркса (см.: Marcks E. Gaspard von Coligny. Sein Leben und das Frankreich seiner Zeit. Stuttgart, 1892). Д. Кэмпбелл (см.: Campbell D. The Puritans in Holland, England and America. London, 1892) не всегда достаточно критичен и свободен от тенденциозности. В работе А. Пирсона (см.: Pierson A. Studien over Johan Kalvijn. Amsterdam, 1881—1889) резко выражена антикальвинистская направленность. По истории Голландии см. наряду с Мотли нидерландскую классическую литературу, в первую очередь: Groen van Prinsterer. Handboek der geschiedenis van het vaderland; его же. La Hollande et l'influence de Calvin, 1864. Для современной Голландии см.: его же. Le parti antirévolutionnaire et confessionnel dans l'église des Pays-Bas, 1860; затем: Fruin. Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog, 1857, и особенно: Naber. Calvinist of libertijns, 1884. См. также: Nuyens W. J. F. Geschiedenis van de kerkelyke en politieke geschillen in de Republiek der Vereenigde Provinciën. Amsterdam, 1886—1887. Для XIX в. см.: Köhler. Die niederländische reformierte Kirche. Erlangen, 1856. Для Франции наряду с Поленцем (Polenz G. Geschichte des französischen Calvinismus. Gotha, 1857—1869) см.: Waird H. M. History of the rise of the Huguenots of France. N. Y., 1879. Для Англии наряду с Т. Карлейлем, Т. Б. Маколеем, Д. Массоном и названными в последнюю очередь, но отнюдь не менее важными трудами Л. Ранке см. также прежде всего различные (цитируемые в дальнейшем) работы Гардинера и Ферта. Далее см.: Taylor. A retrospect of the religious life in England, 1854, а также прекрасную книгу Вейнгартена (Weingarten H. Die Revolutionskirchen Englands. Leipzig, 1868) и статью Трельча об английских моралистах («Moralisten») в «Realenzyklopädie für protest. Theologie und Kirche» (3. Aufl.), а затем, конечно, его же «Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen» и превосходный очерк Э. Бернштейна (Bernstein E. Kommunistische und demokratisch-sozialistische Strömungen während der englischen Revolution des 17. Jahrhunderts), напечатанный в «Geschichte des Sozialismus» (Bd. I, Tl. 2, Stuttgart, 1895, S. 507 ff.). Лучшая библиография (свыше 7000 названий) дана у Декстера: Dexter H. M. Congregationalism of the last 300 years. N. Y., 1880 (правда, главным образом — хотя не только — по вопросам церковного устройства). Эта работа значительно превосходит книги: Price Th. The history of Protestant nonconformity in England. London, 1838; Skeats H. S. History of the free churches of England, 1688—1851. London, 1891. и др. Для Шотландии см., например: Sack K. H. Die Kirche von Schottland, 1844, и литературу о Джоне Ноксе. Наиболее выдающаяся работа из множества монографий по американским колониям: Doyle J. A. The English in America. London, 1887. Далее см.: Howe D. W. The Puritan Republic of the Massachusetts Bay in New England. Indianapolis, 1899; Brown J. The Pilgrim Fathers of New England. N. Y., 1895. Дальнейшие ссылки будут даны в соответствующих местах. В вопросе о различиях в отдельных учениях автор настоящего очерка обязан прежде всего М. Шнеккенбургеру, рассмотревшему эту проблему в своем уже ранее цитированном лекционном курсе (см. ч. I настоящей книги, прим. 68). В классическом труде А. Ричля (см.: Ritschl A. Die christliche

Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung. Bonn, 1870—1874, 3 Bde.— цитируются по третьему изданию) проявляется ярко выраженная особенность автора, стремящегося вводить в историческое исследование оценочные суждения, поэтому, отдавая должное поразительной остроте его мышления, читатель испытывает некоторое недоверие к его полной «объективности». Так, например, мне представляется, что в ряде случаев он недостаточно убедительно опровергает доводы Шнекенбургера, хотя я и не беру на себя смелость выносить по этому вопросу окончательное суждение. Далее, то, что из всего многообразия религиозных идей и настроений, которые свойственны уже самому Лютеру, он относит к «лютеранскому» учению, определяется, по-видимому, его личными оценочными суждениями. То есть тем, что для Ричля в лютеранстве имеет непреходящую ценность. Это — такое лютеранство, каким оно должно быть (с точки зрения Ричля), а не такое, каким оно было в действительности. Нет, вероятно, необходимости упоминать о том, что мы постоянно пользовались трудами Карла Мюллера, Рейнгольда, Зеберга и др. Если я перегрузил свою работу разбухшими до невероятности примечаниями и тем самым создал дополнительную трудность как для читателя, так и для самого себя, то это объясняется моим стремлением предоставить возможность читателям, не имеющим специальной богословской подготовки, хотя бы в некоторой степени проверить аргументацию автора, ознакомившись с различными взглядами по рассматриваемым здесь вопросам.

⁷ Мы считаем необходимым с самого начала обратить внимание на то, что будем здесь заниматься не личными взглядами Кальвина, а кальвинизмом, причем в том его облике, какой он принял в конце XVI и в XVII в. в сфере своего господства и преобладающего влияния, которая была одновременно и очагом капиталистической культуры. Германия сначала остается в стороне, так как кальвинизм никогда не имел здесь широкого распространения. Совершенно очевидно, что «реформированное» учение отнюдь не тождественно «кальвинистскому».

⁸ Уже совместное выступление Кембриджского университета и архиепископа Кентерберийского по поводу 17-й статьи англиканского символа веры, так называемые Ламбетские статьи 1595 г., где (в отличие от официальной концепции) совершенно ясно высказана идея о предопределении к смерти, не были ратифицированы королевой. Идея предопределения к смерти (а не допущения гибели, по более мягкому учению) придавали решающее значение именно представители радикального направления (см.: Hanserd Knollys confession).

⁹ Текст цитируемых нами здесь и далее кальвинистских символов веры см. у Карла Мюллера: Müller K. Die Bekenntnisschriften der reformierten Kirche. Leipzig, 1903. Дальнейшие цитаты будут даны в соответствующих местах.

¹⁰ Ср. Savoy и (американскую) Hanserd Knollys declaration. О гугенотском учении о предопределении см. также: Polenz G. Op. cit., S. 545 ff.

¹¹ О теологии Мильтона см. статью Р. Эйбаха: Eibach R. John Milton als Theologe. — In: «Theologische Studien und Kritiken», Bd. 52, 1879. Очерк Маколея в «Critical and historical essays» (vol. 1, 1830) по поводу перевода Самнером обнаруженной в 1823 г. «Doctrina christiana» поверхности. Для более детального ознакомления с этим вопросом см., правда, несколько схематичный по своему построению шеститомный труд Д. Массона (Masson D. The life of John Milton. London, 1859—1894) и основанную на нем немецкую

биографию Мильтона, опубликованную А. Штерном (*Stern A. Milton und seine Zeit, 1877—1899*). Мильтон очень скоро отказался от учения о предопределении в форме двойного предназначения и в старости пришел к свободной вере в учение Христа. По независимости от своего времени Мильтон до некоторой степени напоминает Себастьяна Франка. Разница заключается в том, что Мильтон — натура практическая, позитивная, Франк — критическая. Мильтон — «пуританин» лишь в том широком смысле *рациональной* ориентации мирской жизни на волю Божью, которая является прочным наследием кальвинизма. В том же смысле можно назвать «пуританином» и Франка. Оба они «стоят особняком» и поэтому остаются вне рамок нашего исследования.

¹² «Высшая степень веры заключается в следующем: верить, что милосерден Бог, спасающий столь немногих, что справедлив, своей волею сотворивший нас так, что мы можем быть осуждены на погнбель» — так гласит знаменитый отрывок из «*De servo arbitrio*».

¹³ По существу, и Лютер, и Кальвин имели двоякое представление о Боге (см. замечания А. Ричля в «Истории пиеизма»: *Ritschl A. Geschichte des Pietismus. Bonn, 1880—1886*, — и Кестлина в статье «Бог» в «*Realenzyklopädie für prot. Theol. und Kirche*», 3. Aufl.): милосердный, данный в откровении Нового завета Бог-отец (который выступает в первых книгах *Institutio christ. rel.*) и скрывающийся за ним «*Deus absconditus*» — распоряжающийся по своему произволу деспот. У Лютера взял верх Бог Нового завета, ибо Лютер все более отвергал метафизическую рефлексию, считая ее бесполезной и опасной; у Кальвина идея трансцендентности божества обретает власть над жизнью. Правда, при дальнейшей тенденции кальвинизма к популяризации эта идея не могла сохранить свое первоначальное значение, однако не Бог-отец Нового завета, а Иегова Ветхого завета вытеснил трансцендентного Бога.

¹⁴ В связи с дальнейшим см.: Scheibe M. *Calvins Prädestinationslehre. Halle, 1897*. О кальвинистской религии в целом: Herpe H. *Dogmatik der evangelisch-reformierten Kirche. Elberfeld, 1861*.

¹⁵ *Corpus Reformatorum. Vol. 77, p. 186 ff.*

¹⁶ Ближкое по типу определение кальвинистского учения можно найти, например, в книге: Hoornbeek. *Theologia practica. Utrecht, 1663*, LI, с. 1: *De praedestinatione*. Характерно, что этот раздел следует непосредственно после заголовка «*De Deo*». Хорнбек основывается главным образом на первой главе Послания к ефесеянам. Нам не представляется целесообразным останавливаться на ряде непоследовательных концепций, авторы которых пытаются соединить ответственность индивида с предопределением и божественным промыслом и таким образом спасти эмпирическую «свободу» воли — подобные попытки делались еще Августином в тот период, когда его учение лишь складывалось.

¹⁷ «Самое тесное общение (с Богом) устанавливается не в учреждениях или церквях, но в глубинах одинокого сердца» — так Доуден в своей превосходной книге (см.: *Dowden. Puritan and Anglican. London, 1900, p. 234*) формулирует основную идею этого учения. Та же глубокая внутренняя отъединенность характерна для ученистов Пор-Ройяля, веривших в предопределение.

¹⁸ «Тот, кто таким образом презирает церковь, не может быть уверен в спасении, а тот, кто в этом упорствует, не есть избранный» (*Olevian. De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos. 1558, p. 222*).

- ¹⁹ «Хотя и говорят, что Бог послал сына своего для того, чтобы искупить грехи рода человеческого, но не такова была его цель: он хотел спасти от гибели лишь немногих. ...И я говорю вам, что Бог умер лишь для спасения избранных...» (проповедь, прочитанная в 1609 г. в Бруке. См.: Rogge. Wtenbogaert. II, p. 9. Ср.: Nuyens. Op cit., II., S. 232). Столь же запутано обоснование посредничества Христа в Hanserd Knollys confession. По существу, во всех этих случаях предполагается, что Бог, собственно говоря, мог и не прибегать к этому средству.
- ²⁰ Об этом процессе см. моя статья о «Хозяйственной этике мировых религий» («Wirtschaftsethik der Weltreligionen»). Сама обособленность древнеиудейской этики по отношению к столь близким ей по внутреннему содержанию древнеегипетской и вавилонской и ее эволюция начиная с эпохи пророков полностью основаны, как показано в названных статьях, на указанном расколдовании мира, то есть на отказе от магии таинств как пути к спасению.
- ²¹ По наиболее последовательному воззрению, крещение также носило обязательный характер лишь в силу позитивного предписания, но не было необходимым условием спасения. Поэтому строгие пуритане — английские и шотландские индепенденты — смогли возвести в принцип требование не допускать к крещению детей заведомо отвергнутых Богом людей (например, детей пьяниц). Что же касается взрослых, желающих креститься, но еще не готовых принять причастие, то Эдамский синод 1586 г. (ст. 32, 1) предложил крестить их лишь в том случае, если их поведение безупречно и они не связывают акт крещения с какими-нибудь суеверными надеждами («Zonder superstitie»).
- ²² Подобное отрицательное отношение к «чувственной культуре», безусловно, является конститутивным элементом пуританизма (это убедительно показано Доуденом).
- ²³ Понятие «индивидуализм» охватывает самые разнородные явления. То, что мы имеем в виду *здесь*, станет, надеюсь, ясным из дальнейшего изложения. «Индивидуалистическим» в ином смысле этого понятия называли лютеранство, поскольку ему неведомо аскетическое регулирование жизни. В совершенно другом смысле это слово встречается, например, у Дитриха Шефера, когда он (см.: Schäfer D. Zur Beurteilung des Wormser Konkordats. — In: «Abh. der Berl. Akad.», 1905) называет *средневековье* «эпохой ярко выраженных индивидуальностей». В своем утверждении Шефер основывается на том, что в те времена иррациональные моменты имели в *интересующих* историка явлениях такое значение, которое они в настоящее время утратили. Шефер прав, но правы, быть может, и те, с кем он полемизирует, ибо все дело заключается в том, что обе стороны, говоря об «индивидуальности» и «индивидуализме», имеют в виду совершенно различные феномены. Гениальные формулировки Якоба Буркхардта в некоторой своей части устарели, и основательный анализ исторических понятий был бы именно в данный момент чрезвычайно своевременным и плодотворным для дальнейшего развития науки. Ничего общего с этим не имеет, конечно, стремление некоторых историков «определить» понятие в плакатном стиле и использовать это определение в качестве ярлыка для какой-либо исторической эпохи.
- ²⁴ И также, хотя и не в такой степени, от позднейшего католического учения. Что касается глубокого пессимизма Паскаля, основанного на вере в предопределение к спасению избранных, то он имеет

янсенистское происхождение, и вытекающий из него индивидуализм с его неприятием мира отнюдь не тождествен официальной католической точке зрения. См. приведенную в прим. 62 (I части) работу Хонигсгейма о французских ясенистах.

²⁵ То же у ясенистов.

²⁶ См.: Bailey. Praxis pietatis. Leipzig, 1724, S. 187. Шпенер (см.: Spener Ph. J. Theologische Bedenken, 3. Ausg. Halle, 1712) разделяет эту точку зрения, утверждая, что друг редко дает совет, руководствуясь приумножением славы Божьей, и большей частью исходит из плотских (не обязательно эгоистических) мотивов. «Понимающий человек» разбирается в чужих делах, но лучше всего в своих собственных. Он ограничивается своими делами и не сует попусту свою руку в огонь... Он видит лживость мира и поэтому полагается лишь на себя, а на других лишь настолько, чтобы они не нанесли ему ущерб своим разочарованием» — так философствует Т. Адамс (Adams Th. Writings of Puritan divines, p. LI). Бейли (см.: Bailey. Praxis pietatis, S. 176) советует каждое утро, выходя из дому, представлять себе, что тебя ждет дикая яхта, полная опасностей, и оградить себя просьбой к Богу об «осторожности и справедливости». Подобное ощущение, свойственное всем аскетическим сектам, у некоторых пиетистов превращается в своего рода отшельничество в миру. Даже Шпангенберг в (гернгутеровской) «Idea fidei fratrum» (1779, p. 328) настойчиво напоминает о словах пророка Иеремии (17, 5): «Проклят человек, который надеется на человека». Для того чтобы полностью понять всю своеобразность человеконенавистничества этого мировоззрения, следует обратиться к толкованию Хорнбека (см.: Hoornbeek Theol. pract. I, p. 882) о завете любви к врагам: «Мы тем сильнее отомстим, если, не свершив отмщения, предадим ближнего в руки мстителя-Бога. Чем сильнее будет месть обиженного, тем слабее будет месть Божья». Перед нами подобная же передача мести в руки Божьи, которая нам известна из книг Ветхого завета, относящихся к периоду после вавилонского пленения, — рафинированное усиление и углубление мщения по сравнению с прежним «око за око». О «любви к ближнему» см. также ниже, прим. 35.

²⁷ Впрочем, значение исповеди, конечно, не только в этом. Так, формулировки Мутмана (см.: Muthmann A. Psychiatrisch-theologische Grenzfragen. — «Zeitschr. für Religionspsychologie». 1907, Bd. I, Hf. 2, S. 65) слишком элементарны и упрощают в высшей степени сложную психологическую проблему исповеди.

²⁸ Именно эта комбинация чрезвычайно важна для понимания психологической основы кальвинистской социальной организации. Она полностью объясняется индивидуалистическими мотивами, рациональными с точки зрения «цели» или «ценности». Отношение индивида никогда не бывает в этом случае эмоционально окрашенным «Слава Божья» и собственное спасение всегда остаются над «порогом сознания». Это обстоятельство еще в наши дни лежит в основе ряда характерных черт рациональной организации народов с пуританским прошлым.

²⁹ Антиавторитарная окраска учения, которое, по существу, считало бессмысленным любое вмешательство церкви и государства в вопросы этики и спасения души, вела к его многократному запрещению, в частности, нидерландскими Генеральными Штатами. Результатом всегда было образование сект (например, после 1614 г.).

³⁰ О Джоне Беньяне см.: Froude J. A. Bunyan. London, 1880 (в собрании: Morley. English men of letters); см. также очерк Т. Б. Маколей (довольно поверхностный): Macaulay T. B. John Bunyan. — In: Critical and miscellaneous essays. Philadelphia, 1841, vol. 1, p. 227. Беньян индифферентен по отношению к различиям между отдельными деноминациями внутри кальвинизма, хотя сам он является строгим баптистом кальвинистского толка.

³¹ Вполне вероятно предположение, что для социальной организации реформатства большое значение имела кальвинистская идея, согласно которой для спасения души необходимо состоять в какой-либо соответствующей заповедям Господним общине, ибо это является из требования «приобщиться телу Христову» (Calvin. Institutio christianae religionis, III, II, 10). Для нашей особой точки зрения проблема стоит несколько иначе. Названная догматическая идея могла бы возникнуть и в церкви чисто институционалистского типа, что, как известно, имело место в действительности. Сама по себе эта идея неспособна оказывать такое психологическое воздействие, которое породило бы *инициативу* в деле образования общин и придало бы этой инициативе ту силу, которой обладал кальвинизм. Ведь социальная тенденция кальвинизма, которая находила свое выражение в образовании общин, проявлялась и в «миру», вне рамок богоустановленной церковной организации. Решающим в данном случае является то, что христианин доказывает факт своего избранничества (см. ниже) посредством деятельности «in majorem Dei gloriam» (к вящей славе Божьей), а постоянный страх перед обожествлением рукотворного и властью *личных* привязанностей неминуемо должен был направить эту энергию на путь такой деятельности, которая ставила перед собой чисто материальные цели (не имевшие никакой личной направленности). Христианин, которому дорого его избранничество, руководствуется целью, поставленной перед ним *Богом*, а такая цель может быть только безличной. Все чисто эмоциональные, то есть не обусловленные рационально, личные отношения между людьми очень легко вызывают в протестантской, как и в любой аскетической, этике подозрение в том, что они относятся к сфере обожествления рукотворного. Поскольку речь идет о *дружбе*, об этом (помимо вышесказанного) достаточно ясно свидетельствует, например, следующее предостережение: «Это акт иррациональный, ибо разумному существу не следует любить кого-либо сильнее, чем это допускает разум. Это чувство часто настолько переполняет сердца людей, что мешает им любить Бога» (Baxter. Christian directory, IV, p. 253). С подобной аргументацией мы еще встретимся не раз. Кальвинистов воодушевляла *идея*, что Бог, создавая мир, и в социальном устройстве желал *объективной целесообразности* как одного из путей приумножения славы своей: не тварь как таковая, а *устройство* сотворенного по воле его. Поэтому активность святых, освобожденная учением о предопределении, всецело направляется в русло рационализации мира. В частности, и идея, согласно которой «общественное благо» или — как формулирует Бакстер в духе позднейшего либерального рационализма (см.: Baxter. Christian directory, IV, p. 262), несколько натянуто аргументируя это ссылкой на Послание к римлянам (9. 3). — «the good of the many» (благо большинства) следует ставить выше «личного» или «частного» блага отдельных людей, — эта идея была для пуритан следствием отказа от обожествления рукотворного (хотя сама по себе она отнюдь

не нова). Традиционная американская неприязнь к деятельности, связанной с услугами, объясняется не только серьезными причинами, основанными на «демократических» взглядах, но отчасти (косвенно) и этой традицией. С этим связан и *относительно* прочный иммунитет народов с пуританским прошлым против цезаризма, а также большая внутренняя свобода англичан по отношению к своим государственным деятелям; они готовы «признавать их», но совершенно не склонны к какому бы то ни было истерически-восторженному поклонению и не допускают даже мысли, что политическое повиновение может быть проявлением какой-либо «благодарности». (Все это резко отличается от того, что мы пережили как в положительном, так и в отрицательном смысле в Германии начиная с 1878 г.) О греховности веры в авторитеты, допускаемой лишь в *безличной* форме в виде веры в Священное писание, а также чрезмерного поклонения, пусть даже самым праведным и выдающимся людям (ибо тем самым наносится ущерб повиновению Богу), см.: Baxter. Christian directory, 1678, I, p. 56. Политическое значение отказа от обожествления рукотворного и принципа, согласно которому в церкви, а в конечном счете и в жизни «господствовать» должен только Бог, не входит в рассматриваемый здесь круг вопросов.

³² О взаимодействии между догматическими и практически-психологическими «выводами» придется еще говорить не раз. Вряд ли надо указывать на то, что они не идентичны.

³³ «Социальная», конечно, отнюдь не в современном смысле этого слова. Имеется в виду лишь деятельность внутри политических, церковных и каких-либо других обществ и организаций.

³⁴ Добрые дела, совершаемые не во славу Божию, а ради *каких-то* иных целей, *греховны* (Hanserd Knollys confession, ch. XVI).

³⁵ К чему подобная «безличная» любовь к ближнему, обусловленная ориентацией всей жизни на волю Божию, приводит в области религиозной социальной практики, легко можно себе представить по деятельности «China inland mission» и «International missionaries' alliance» (см.: Wagnek. Gesch. d. prot. Mission, 5. Aufl., 1899, S. 99, 111). На организацию больших миссий расходовались огромные суммы. Так, например, миссия в Китае исчислялась в 1000 человек, в ее задачу входило, странствуя, проповедовать и в буквальном смысле слова «предлагать» язычникам Евангелие, ибо так повелел Христос, поставив в зависимость от этого пришествие свое. Восприняли ли обращенные подобным образом язычники христианство и обрели ли они тем самым блаженство, более того, *поняли* ли они вообще, что говорили им миссионеры, — все это второстепенно, не имеет принципиального значения; это дело Бога и всецело во власти его. Х. Тейлор (см.: Wagnek. Op. cit.) полагает, что поскольку в Китае около 50 млн. семей, а 1000 миссионеров могут ежедневно (!) «встретиться» с 50 из них, то в течение 1000 дней, т. е. меньше, чем в три года, Евангелие будет «предложено» всем китайцам. Здесь перед нами совершенно такая же схема, как та, которой руководствовался кальвинизм в области церковной дисциплины: целью является *не* спасение души верующего, ибо это — дело божественного промысла (a in gratia — самих верующих) и не зависит от дисциплинарных мер церкви, цель — приумножение славы Божьей. Поскольку современная миссионерская деятельность не имеет определенной конфессиональной окраски, кальвинизм как таковой не несет за нее ответственности. (Кальвин вообще отрицал миссионерскую деятельность, ибо расширение

церкви — «unius Dei opus» — дело одного Бога.) Однако она безусловно связана с тем кругом представлений пуританской этики, согласно которым любовь к ближнему воплощается в выполнении *Божьих* заповедей к вящей славе Его. Тем самым и ближнему воздается должное, дальнейшее же — дело Всевышнего. «Человечность» в отношении к «ближнему» как бы отмирает. И это находит свое выражение в ряде самых разнообразных явлений. Так, для того чтобы ощутить атмосферу этого вероучения, приведем в качестве иллюстрации прославленного — в известном отношении не без оснований — реформатского милосердия (*charitas*) следующий пример: торжественное шествие в церковь приютских детей Амстердама в их шутовском наряде, состоявшем из двух цветов — черного и красного или красного и зеленого (наряд этот сохранялся еще в XX в.), — в прошлом воспринималось, вероятно, как весьма назидательное зрелище, и в самом деле оно служило во славу Божью именно в той мере, в какой оно должно было оскорблять «человеческое» чувство, основанное на личном отношении к отдельному индивиду. Эту же тенденцию, как мы увидим из дальнейшего, можно проследить во всех конкретных чертах профессиональной деятельности каждого человека. Конечно, все это — лишь проявление определенной тенденции, и далее мы введем в этот тезис известные ограничения. Однако *в качестве* тенденции, и очень важной тенденции внутри данной аскетической религиозности, это явление установить необходимо.

³⁶ Совсем иной во всех отношениях была предестинационно детерминированная этика Пор-Ройяля ввиду ее мистической и внемирской, следовательно, католической ориентации (см.: Honigsheim. Op. cit.).

³⁷ К. Б. Гундсраген (см.: Beiträge zur Kirchenverfassungsgeschichte und Kirchenpolitik des Protestantismus. Wiesbaden, 1864, I, S. 37) отстаивает разделяемую многими точку зрения, согласно которой догмат о предопределении был рассчитан на богословов, а не на народ. Это можно признать справедливым лишь в том случае, если отождествлять понятие «народ» с *массой* не имеющих образования низших слоев. Однако и тогда подобное утверждение верно лишь отчасти. Кёлер (см.: Köhler. Op. cit.) в 40-х гг. XIX в. установил, что именно «массы» (имеется в виду мелкая буржуазия Голландии) настроены в духе строгого учения о предопределении: каждый, кто отрицал предопределение одних людей к спасению, других к гибели, объявлялся еретиком и отверженным Богом. Кёлера самого спрашивали о моменте его возрождения (в предестинационном понимании). В этом коренилась одна из причин судьбы Уриэля Акосты и сепаратистской деятельности Коха (реформатский богослов XVII в., создатель так называемого федерального богословия. — *Перев.*). Не только Кромвель, который уже Целлеру (см.: Zeller. Das theologische System Zwinglis, 1853, S. 17) служил образцом для того, чтобы легитимировать воздействие этого догмата, но и его святые прекрасно понимали, о чем идет речь, а принятые на Дордрехтском и Вестминстерском синодах законы об этом учении были событием национального масштаба. Кромвелевские tryers и ejectors (должностные лица, проверявшие пригодность кандидатов для замещения духовных должностей. — *Перев.*) допускали лишь сторонников учения о предопределении, причем Бакстер (Life, I, p. 72), их противник, полагает, что тем самым они значительно подняли уровень духовенства. Совершенно

невозможно допустить мысль, что пияетисты реформатского толка — члены английских и голландских общин — отчетливо не представляли себе суть этого учения, ведь именно оно объединяло их в поисках *certitudo salutis* (уверенности в своем спасении). Что означает предопределение или что оно не означает там, где оно остается чисто *богословским* учением, показывает не выходящий за рамки церковного учения католицизм, которому отнюдь не был чужд этот догмат в качестве эзотерического учения несколько неопределенной формы. (Решающим отличием было полное отрицание католичеством возможности того, что отдельный человек должен считать себя избранным и испытывать свое избранничество. О католическом учении см., например: Wuyck Ad. van. Tract. de praedestinatione. Cöln, 1708. Исследование того, в какой мере вера Паскаля в предопределение была «правильной», выходит за рамки данной работы.) Гундесгаген, не сочувствовавший этому учению, исходит, по-видимому, преимущественно из условий Германии. Его антипатия основывается на чисто дедуктивно сложившемся мнении, будто это учение приводит к нравственному фатализму и антиномизму. Эту точку зрения опроверг уже Целлер. С другой стороны, нельзя отрицать *возможность* подобной эволюции: об этом говорят уже Меланхтон и Узсли. Характерно, что в обоих случаях речь идет лишь о сочетании этого догмата с эмоционально окрашенной религиозностью. Для подобной религиозности, лишенной рациональной идеи *испытания* своей избранности, такого рода последствия были вполне закономерны. К подобным фаталистическим выводам пришел ислам. Почему же? Потому, что ислам трактует предопределение в *преддетерминистском* (а не в *предестинационном*) смысле, в постороннем мире, не как условие *потустороннего* спасения. Следовательно, в исламе не играл никакой роли решающий в этическом отношении момент — «испытание» своей избранности. Поскольку в исламе отсутствует религиозная награда, следствием подобного представления могла быть *военная* отава (как при вере в «Мойру»), а не вывод о необходимости *методической* регламентации жизни. См.: Ujgrich F. Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum. Heidelberg, 1912 (Theol. Diss.). Смягчение этого учения на практике, например у Бакстера, не затрагивало его сущности, поскольку сохранялась идея избранничества Богом *отдельного конкретного* индивида и *испытания* его. Все выдающиеся деятели пуританизма (в самом широком понимании) сформировались в конечном итоге под влиянием этого сурового учения, чья мрачная строгость определила их развитие в юности: к ним относится как Мильтон, так (правда, в нисходящей линии по степени влияния) и Бакстер и даже отличавшийся впоследствии большим свободомыслием Франклин. Их дальнейшая эмансипация и отказ от строгого понимания этого учения в каждом отдельном случае вполне соответствует ходу развития данного религиозного движения в целом. Однако *все* серьезные движения за возрождение (revival) церкви, во всяком случае в Голландии, а в большинстве случаев и в Англии, всегда вновь обращались к этому учению.

¹⁶ Это характеризует и основное настроение «Путешествия пилигрима» Беняна.

³⁹ Данный *вопрос* уже не имел для лютеранина времени эпигонства такого значения, как для кальвиниста, даже если оставить в стороне учение о предопределении, и совсем не потому, что лютеране менее

- заботились о спасении души, а потому, что в ходе развития лютеранской церковности на первый план выступала сущность церкви как *учреждения*, ведающего спасением души, вследствие чего отдельный индивид ощущал себя в безопасности, будучи объектом ее деятельности. Характерно, что только пиенизм вновь поставил перед лютеранством эту проблему. Проблема *certitudo salutis сама по себе* оставалась центральной для всех религий искупления несакраментального характера, будь то буддизм, джайнизм или любая другая религия такого рода. Об этом следует помнить. *Отсюда* проистекали все психологические импульсы чисто *религиозного* характера.
- ⁴⁰ Это отчетливо сказано в письме к Буцеру (Corpus Reformatorum, 29, 883). См. по этому вопросу также: Scheibe. Op. cit., S. 30.
- ⁴¹ В Вестминстерском исповедании утверждается (XVIII, 2), что избранные обладают *безошибочной уверенностью* в ниспослании им благодати, несмотря на то что «мы во всех делах своих остаемся рабами негодными» (XVI, 2) и что борьба со злом длится всю жизнь (XVIII, 3). Избранному также часто приходится долго бороться, пока он достигнет *certitudo*, которую ему дает сознание исполненного долга, никогда полностью его не покидающее.
- ⁴² См., например: Olevian. De substantia foederis gratuiti inter Deum et electos, 1585, p. 257. Heidegger. Corpus theologiae, XXIV, 87 f., см. также другие тексты: Heppe Dogmatik der ev.-gef. Kirche. 1861, S. 425.
- ⁴³ Подлинное кальвинистское учение говорит о вере и сознании приобщения к Богу посредством святых даров и лишь многократно упоминает об «*нрых* плодах духа». См. тексты у Хеппе (Op. cit., S. 425). Кальвин решительным образом отрицал, что добрые дела *свидетельствуют* о милости Божьей, хотя вместе с тем он, как и лютеране, считал их плодами веры (Inst. III, 2, 37, 38). Поворот к испытанию веры делами, характерный для *аскезы*, идет параллельно с постепенным изменением учения Кальвина, который (как и Лютер) полагал, что истинность церкви узнается в *первую* очередь по чистоте учения и таинствам, теперь таким признаком стала и «*disciplina*». Эту эволюцию можно проследить по текстам у Хеппе (Op. cit., S. 194—195), а также и по процедуре зачисления в общину, установленной в Нидерландах в конце XVI в. Основное требование — *безоговорочное подчинение дисциплине*.
- ⁴⁴ По этому вопросу см. также замечания Шнеккенбургера: Schneckenburg. Op. cit., S. 48.
- ⁴⁵ Так, Бакстер, совсем в духе католицизма, различает *mortal* (смертный) и *venial sin* (простительный грех). Первый — признак отсутствия или неполноты благодати, и лишь полное «*conversion*» [обращение (*лат.*)] может быть условием ее дарования. Второй вид греховности не исключает благодати.
- ⁴⁶ Это воззрение обнаруживается в различных вариантах у Бахстера, Бейли, Седжуика и Хорнбека. См. также примеры, данные у Шнеккенбургера (op. cit., S. 262).
- ⁴⁷ Избранничество часто трактуется как своего рода *сословное* качество (наподобие «сословия» аскетов раннехристианской церкви). См., например, *запрещенную* (!) Гееральными Штатами работу: Shortinghuis. Het innige christendom. 1740.
- ⁴⁸ Так об этом говорится в бесчисленном ряде мест у Бахстера в «*Christian directory*», в частности в заключительной части работы (на этом мы остановимся ниже). Совет искать в профессиональной

деятельности освобождения от гнетущего чувства своей моральной неполноценности и порожденного ею страха напоминает ту психологическую интерпретацию, которую дает Паскаль стремлению к наживе и профессиональной аскезе; он видит в них лишь средство, измышленное для того, чтобы не думать о своем нравственном ничтожестве. Дело заключается в том, что у Паскаля вера в предопределение, сочетающаяся с убежденностью в греховном ничтожестве твари, полностью подчинена идее неприятия мира и созерцанию — в них он видит единственное средство освобождения от бремени грехов и достижения уверенности в своем спасении. По вопросу об ортодоксальной католической и яansenistской трактовке понятия призвания имеются ценные замечания в уже названной выше диссертации П. Хонигсгейма (она является частью большого труда, работа над которым, как мы надеемся, продолжается). В учении яansenистов полностью отсутствует какая-либо связь между уверенностью в своем избранничестве и мирской деятельностью. Их концепция «призвания» значительно более, чем лютеранская и даже католическая в ее чистом виде, сводится к приятию человеком данных ему условий жизни, что необходимо не только, как это аргументируется в католичестве, в силу социального устройства; этого требует, согласно учению яansenистов, и голос совести (см.: Honigsheim. Op. cit., S. 139 ff.).

⁴⁹ От этой работы отправляется и Лобштейн в очень ясно написанном очерке (см.: Lobstein P. Zum evangelischen Lebensideal in seiner lutherischen und reformierten Ausprägung. — In: Theologische Abhandlungen für H. J. Holzmann. Tübingen, 1902). К этой работе следует обращаться для сравнения и в ходе нашего дальнейшего изложения. Автора упрекали в слишком резком подчеркивании лейтмотива «certitudo salutis». Следует, однако, помнить о различии между теологией Кальвина и кальвинизмом, между теологической системой и практикой спасения души. Все массовые религиозные движения отправлялись от вопроса: «Как мне увериться в своем спасении?» Этот вопрос играет первостепенную роль не только в рассматриваемом нами вероучении, но и во всей истории религии, например в иудаизме. Да и как могло бы быть иначе?

⁵⁰ Мы не отрицаем того, что *понятие* это было *полностью* разработано лишь в *позднем* лютеранстве (Преторнус, Николаи, Мейсер). (Встречается оно уже у И. Герхарда, причем именно в указанном нами значении.) Основываясь на этом, Ричль в четвертой книге своей «Истории pietизма» (Vd. 2, 1, 3 f.) утверждает, что введение этого понятия в лютеранскую веру свидетельствует о возрождении или росте католической религиозности. Ричль не оспаривает того (I, 10), что проблема уверенности в индивидуальном спасении одинаково ставилась как Лютером, так и католическими мистиками, но полагает, что решение в этих двух случаях было прямо противоположным. Я не считаю себя вправе выносить по этому вопросу свое суждение. Совершенно очевидно, что атмосфера «Свободы христианина» абсолютно не похожа ни на слащавое сюсюканье с «милым Боженькой» позднейшей литературы, ни на религиозное настроение Таулера. И сохранение мистических и магических элементов в лютеровском учении о причастии объясняется, конечно, совсем иными религиозными мотивами, чем те, которые выдвигает Ричль, — он ищет их источник в «бернардинском» благочестии, в настроении Песни Песней, из которого он выводит

отношение к Христу как к жениху небесному. Тем не менее возникает вопрос, не *играло* ли и это учение о причастии (маряду с другими факторами) известную роль в возрождении мистической религиозности? Совершенно неверно также (мы хотим отметить это сразу), что свобода мистика состояла только в его отречении от мира (S. 11). Таулер в своих чрезвычайно интересных с точки зрения религиозной психологии замечаниях особо указывает, что *практическим* эффектом ночных медитаций (которые он, между прочим, рекомендует при бессоннице) является *упорядочение* мыслей, направленных и на мирскую профессиональную деятельность. «Только таким путем, — пишет Таулер (посредством мистического единения с Богом, предшествующего ночному сну), — *облагораживается разум и укрепляется мышление*, и человек тем сильнее проникается на весь грядущий день мирным и благочестивым настроением, чем теснее было его единение с Богом: тогда *упорядочены* будут все дела его. Поэтому если человек таким образом уберег себя (подготовился к делам своим) и укрепился в *добродетели*, то, обратившись к действительности, он творит лишь *добрые и благочестивые дела*» (Tauler. Predigten, Fol. 318). Из этого явствует, что мистическое созерцание и рациональная концепция призвания сами по себе *не исключают друг друга* (к этому мы еще вернемся). Обратное верно лишь в том случае, когда религиозность принимает характер истерии, что отнюдь не является общим свойством ни всех мистиков, ни тем более всех pietистов.

⁵¹ Об этом см. введение к моим статьям в разделе «Хозяйственная этника мировых религий». [В наст. издание не включен. — *Ред.*]

⁵² В этой предпосылке кальвинизм соприкасается с официальным католицизмом. Однако для католиков из этого следовала обязательность таинства покаяния, а для реформатов — *испытание* своей избранности посредством практической деятельности в миру.

⁵³ Так, уже, например, Беза (см.: Beza Th. De praedestinationis doctrina et vero uso tratatio (...) ex (...) praelectionibus in nonum Epistolae ad Romanos caput, a Raphael Eglino (...) excerpta. Geneva, 1584, p. 133) пишет: «Подобно тому как мы по добрым делам судим о святости, а по святости о вере... так мы, познавая тесную связь причин и следствий, судим по достигнутым результатам о призвании, причем о плодотворности этого призвания, по призванию — об избранности, а по избранности — о предопределении к спасению во Христе — столь же неизменном, сколь незыблем престол Господень». Осторожность следует соблюдать только тогда, когда речь идет о признаках *отверженности*, ибо здесь имеется в виду *конечное* состояние. (Иное толкование этого пункта привносит лишь пуританская вера.) В связи с этим см. также обстоятельный анализ Шнеккенбургера, который, правда, цитирует литературу только определенной категории. Эта черта постоянно простирает во всей пуританской литературе. Так, Беньян пишет: «Вас не спросят: верили ли вы? — но: были ли вы людьми дела или только болтунами?» Бакстер — сторонник учения о предопределении в его наиболее мягкой форме — учит (см.: The saints' everlasting rest, cap. XII), что подчинение Христу должно идти от сердца и *воплощаться в деле*. «Сделай сначала все, на что ты способен, а потом жалуйся, что Бог отказал тебе в благодати, если у тебя на то есть основания» — так Бакстер отвечает на сетования, что воля не свободна и Бог сам не дал человеку способности обрести благодать (см.: Writings of Puritan divines, IV, p. 155). В исследовании Фуллера

(историка церкви) ставится только проблема практического значения уверенности в избрании и свидетельства о состоянии благодати в поведении спасенного. То же мы находим у Хоу в приведенном выше отрывке. При чтении «Writings of Puritan divines» мы на каждом шагу обнаруживаем доказательства этого положения. Нередко к «обращению» в *пуританство* вело чтение чисто *католической* аскетической литературы; для Бакстера, например, — иезуитского трактата. Эти концепции не выносили ничего принципиально нового по сравнению с учением Кальвина (см.: *Inst. christ. rel.*, cap. I, 1536, p. 97, 112). Разница заключалась в том, что, по Кальвину, и этот путь не вел к полной уверенности в спасении (*ibid.*, p. 147). При этом обычно ссылались на Евангелие от Иоанна (1, 3, 5) и аналогичные места. Укажем сразу же на то, что требование *fides efficax* (действенной веры) не ограничивается рамками кальвинизма в его узком значении. Совершенно так же интерпретируют плоды веры *баптистские* исповедания в разделе о предопределении: «...подлинные признаки его (возрождения) проявляются в плодах святого раскаяния, веры и обновленной жизни» (см. ст. 7 исповедания, опубликованного в: *The Baptist church manual*. Ed. by J. N. Brown. Philadelphia, Amer. Baptist publ. soc.). Трактат «Olijf-Tasxken», принятый Гарлемским синодом 1648 г., в котором ощущается влияние *меннонитского* учения, также начинается с вопроса: по каким признакам узнают детей Божьих. Ответ гласит (p. 10), что ныне только *плодотворная* вера является основополагающим признаком, *обеспечивающим* добросовестность верующих в новом союзе милостью Божьей.

⁵⁴ О значении *lex naturae* (здесь: естественного порядка. — *Перев.*) для материального содержания социальной этики было частично сказано выше. Нас интересует не *содержание*, а *стимул* нравственного поведения.

⁵⁵ В какой мере это представление содействовало проинкиновению в пуританизм ветхозаветно-иудейского духа, очевидно.

⁵⁶ Так, в Савойской декларации о «members ecclesiae purae» (членах истинной церкви) говорится, что они «являются святыми по *действенности* своего призвания, что *явственно подтверждается* их профессиональной деятельностью и поведением».

⁵⁷ См.: *Charpock A principle of goodness*. — In: *Writing of Pur. div.*, p. 175.

⁵⁸ Обращение, по определению Седжуика, точно «соответствует основным положениям об избранничестве». Бейли учит: «Тот, кто призван к послушанию, тому дарована *способность* осуществлять его». *Только* те, кого *Бог* предназначил к вере, что подтверждается их поведением, являются истинно верующими, а не только «temporary believers» (временно практикующими веру) — так учит баптистская Hanserd Knollys confession.

⁵⁹ Ср., например: заключение «Christian directory» Бакстера.

⁶⁰ К опровержению католической доктрины о «dubitatio» (сомнении) см., например: *Charpock. Self-examination*, p. 183.

⁶¹ Подобная аргументация постоянно встречается, например, у Дж. Хорнбека (см.: *Hoornbeek J. Theologia practica*, II, p. 70, 72, 182; I, p. 160).

⁶² Например («Confession Helvet», 16), говорится: «Не следует приписывать им (делам) *спасение*».

⁶³ См. по поводу всего вышесказанного: *Schneckenburger. Op. cit.*, S. 807.

- ⁶⁴ «Если ты не предопределен к спасению. сделай так, чтобы ты стал предопределен к нему», — сказал якобы еще Блаженный Августин.
- ⁶⁵ Невольно вспоминается изречение Гёте, имеющее, по существу, то же значение: «Как познать самого себя? Только не путем наблюдения над собой, а отдаваясь делу. Попробуй исполнить свой долг и сразу узнаешь себе цену. В чем же твой долг? В требовании дня».
- ⁶⁶ Ибо хотя для Кальвина и не подлежит сомнению, что «святость» должна быть воплощена во *внешнем образе* (Inst. christ. rel., IV, 1, § 2, 7, 9), для человеческого ума граница между святым и не-святым остается непознаваемой. Нам надлежит только верить в то, что там, где слово Божье возвещается во всей своей чистоте внутри церкви, организованной и управляемой по закону его, есть и избранные, хотя они могут быть и не узнаны нами.
- ⁶⁷ Кальвинистское благочестие — один из многих известных истории религии примеров того, как *логически* и *психологически* опосредованные выводы из определенных религиозных идей влияют на практику религиозного поведения верующих. *Логическим* выводом из учения о предопределении должен бы быть, конечно, фатализм. Однако под влиянием идеи «испытания избранничества» *психологическое воздействие* этой концепции оказалось прямо противоположным. (Как известно, сторонники Ницше, основываясь на посылах, не отличающихся в принципе от названных выше, приписывают идее вечного возвращения положительное в этическом смысле значение.) Однако здесь речь идет об ответственности за будущую жизнь, которая не связана с действующим лицом каким-либо континуумом сознания, тогда как пуританин говорит: «Iua ges agitur» — «за тебя говорят твои дела». Соотношение между избранничеством и деятельностью избранника хорошо показано (в терминологии того времени) уже у Хорнбека (см.: Theol. pract., vol 1, p. 159); electi (избранные) именно в силу своего избранничества не подвержены фатализму, они *утверждают* факт избранничества именно тем, что *отвергают* фаталистические выводы: «Само избранничество побуждает их к активной деятельности в рамках их профессии». Сплетение *практических* интересов устраняет *логически* как будто неизбежные *фаталистические* выводы (которые, впрочем, время от времени делаются). С другой стороны, однако, *идейное содержание религии* — примером может служить кальвинизм — имеет несравненно большее значение, чем склонен считать, например, Уильям Джеймс (см.: James W The varieties of religious experience, 1902, p. 444). Именно значение *рационального начала* в религиозной метафизике с классической ясностью обнаруживается в том грандиозном воздействии, которое оказывала на практическую жизнь идейная структура кальвинистского понятия о Боге. Если пуританский Бог играл в истории такую роль, как мало кто из богов до и после него, то это произошло именно благодаря тем его атрибутам, которыми снабдила его сила *идеи* (Впрочем, «прагматическая» оценка, которую Джеймс дает религиозным идеям по степени их испытания жизненной практикой, не что иное, как порождение идейной атмосферы пуританской родины этого выдающегося ученого.) Религиозное переживание как таковое, конечно, иррационально, подобно *всякому иному* переживанию. В своей высшей мистической форме оно является переживанием хат' ёξοχήν (по преимуществу) и — как очень хорошо показал Джеймс — отличается абсолютной некоммуникабельностью; оно носит *специфический* характер и выступает в качестве *знания*,

хотя и не может быть адекватно выражено посредством нашего языкового и понятийного аппарата. Верно и то, что *любое* религиозное переживание теряет свое значение по мере того, как делается попытка дать ему *рациональную* формулировку, и тем больше, чем лучше удастся формулировать его в понятиях. В этом коренится причина трагических конфликтов всего рационального богословия, что осознали уже в XVII в. баптистские секты. Однако эта иррациональность, свойственная, впрочем, *отнюдь не только религиозному* «переживанию», но и (в различном смысле и степени) *любому*, не уменьшает значения весьма важного в практическом отношении вопроса о *характере* той системы *идей*, которая как бы конфискует в своих интересах непосредственное религиозное «переживание» и направляет его в нужную ей колею, ибо *в соответствии* с характером этой системы в эпоху интенсивного влияния церкви на всю жизнь людей и бурного развития в рамках церкви догматических интересов складываются столь важные в практическом отношении различия этических выводов, существующие между многочисленными религиями земного шара. Каждому, кто знаком с историческими источниками, известно, сколь неимоверно интенсивен (по нашим современным масштабам) был в эпоху великих религиозных войн интерес к церковной догматике не только в кругах духовенства, но и среди мирян. Этому можно уподобить разве что, по существу, столь же суеверные представления современного пролетариата о могуществе «науки» и достоверности ее выводов.

⁶⁸ На вопрос: «Не является ли корыстью или синергизмом наше стремление обрести спасение?» — Бакстер (The saints everlasting rest, 1,6) отвечает: «Оно действительно корыстно, если мы видим в нем награду за совершенные труды... В противном случае это такая же корысть, как та, которую предписывает нам Христос, а если искать Христа означает корысть, то я хочу быть корыстным». Впрочем, многие кальвинисты, считавшиеся ортодоксальными, впадают в грубый «синергизм». По Бейли (Praxis pietatis, p. 262), земную кару можно отвратить подачей милостыни. Некоторые другие богословы советовали отверженным творить добрые дела в надежде на то, что это, быть может, смягчит их мучения; а избранным — в уповании на то, что любовь к ним Бога будет тогда не беспричинной, а ob causam (обоснованной), что так или иначе будет вознаграждено. Известные уступки в вопросе о значении добрых дел и их влиянии на степень блаженства сделаны и в Аполлологии (см.: Schneckenburg. Op. cit., S. 101).

⁶⁹ И здесь мы *вынуждены* для выявления характерных отличий обратиться к «идеально-типическим» понятиям, которые в известном смысле безусловно искажают историческую действительность; однако в противном случае из-за бесчисленных оговорок вообще невозможно было бы дать отчетливую формулировку. В какой мере резко подчеркнутая здесь противоположность по существу своему относительна — вопрос, требующий специального рассмотрения. Само собой разумеется, что и официальное католическое *учение* уже в средние века разработало идеал систематического освящения *всей жизни*. Однако столь же несомненно, во-первых, что повседневная церковная практика католицизма посредством своего наиболее действенного дисциплинарного средства — исповеди — *способствовала* установлению охарактеризованного нами в тексте «несистематического» образа жизни; во-вторых, что средневековому католицизму мирян, безусловно, была чужда основополагающая

- черта кальвинизма — холодная ригористическая трезвость и отъединенность верующего, полностью предоставленного самому себе.
- ⁷⁰ Абсолютно преобладающее значение этого момента постепенно станет, как уже указывалось выше, очевидным в статьях «Хозяйственной этики мировых религий».
- ⁷¹ В известной степени эта возможность предоставлялась и лютеранину. Лютер не хотел искоренять этот остаток sacramентальной магии.
- ⁷² См., например: Sedgwick. Buss- und Gnadenlehre (нем. перев. Рёшера, 1689). Преисполненный раскаяния грешник располагает «твердыми правилами», которых он строго придерживается и в соответствии с которыми он строит свою жизнь и свое поведение (S. 591). Он живет разумно, бдительно и осторожно, соблюдая закон (S. 596), это может быть достигнуто *лишь* посредством полного перерождения человека в результате избрания его к спасению (S. 852). Подлинное раскаяние всегда находит свое отражение в поведении обращенного (S. 361). Различие между добрыми делами в «моральном» значении и «*opera spiritualia*» (духовными делами) заключается, как указывает, например, Хорнбек (Op. cit., vol. I, IX, cap. 2), именно в том, что последние являются следствием возрожденной жизни, что (vol. I, S. 160) в этих действиях обнаруживается то постоянное преуспевание, которое может быть даровано лишь сверхъестественным воздействием божественной благодати (S. 150). Понимание святости как преобразования *всего* человека благодаря нисхождению на него божественной благодати (S. 190 f.) принадлежит к тому кругу идей, который является общим достоянием протестантизма и, вне всякого сомнения, обнаруживается также и в высших идеалах католицизма. Однако практические выводы из этих идей были сделаны лишь в тех пуританских течениях, важным компонентом которых был *мирской* аскетизм, и лишь в этих рамках названные идеи обрели достаточно высокие психологические награды.
- ⁷³ Правда, в Голландии это наименование первоначально выводилось из представления о жизни «возвышенных», точно (*grāzis*) выполнявших предписания Библии (так, например, у Фозта). В некоторых случаях, впрочем, «методистами» называли в XVII в. и пуритан.
- ⁷⁴ Ибо, как подчеркивают пуританские проповедники (см., например: Велуап. The Pharisee and the Publican. — In: Writings of Pur. div., p. 126), любой единичный грех уничтожает *все* «заслуги», накопленные «добрыми делами» всей жизни, — даже если допустить невероятную мысль, будто человек сам по себе способен совершить нечто такое, что Бог должен считать его заслугой, или будто человек способен действительно вести совершенную жизнь. Дело в том, что здесь не подводится, как это делается в католичестве, своего рода общий баланс — образ, хорошо известный уже в древности, — но выдвигается суровая дилемма: избрничество или отверженность заполняет *всю* жизнь. О «подведении балаиса» см. прим. 103.
- ⁷⁵ В этом и заключается отличие от простой Legality (Законности) и Civility (Любезности), которых Беньян помещает в качестве друзей мистера Wordly-Wiseman (Светского мудреца) в город, носящий наименование Morality (Моральность).
- ⁷⁶ См.: Чаплок. Self-examination. — In: Writings of Pur. divines, p. 172: «Рефлексия и самопознание — прерогатива рациональной натуры». И к этому примечание: «“Мысль, следовательно, существую” — первый принцип новой философии».

- ⁷⁷ Здесь преждевременно ставить вопрос о близости теологии Дунса Скота — никогда не пользовавшейся полным признанием, всегда лишь терпимой, иногда объявлявшейся ересью — известным чертам аскетического протестантизма. Последующую специфическую антипатию пиелистов к философии Аристотеля разделял, хотя в несколько ином аспекте, Лютер, а также Кальвин, сознательно противопоставлявший в этом вопросе свои взгляды католицизму (см.: *Inst. Christ. rel.*, II, с. 2, S. 4; IV, с. 17, S. 24). Всем этим направлениям свойственно утверждение «примата воли», по определению Каля.
- ⁷⁸ Подобное же определение смысла аскезы дано в статье «Аскезы» католического «Церковного лексикона», что полностью соответствует высшим формам ее исторических проявлений. То же мы видим у Зеберга (см.: *Religionsenzyklopädie für prof. Theologie und Kirche*). Мы считаем дозволенным пользоваться понятием аскезы для цели нашего исследования именно в таком его значении. При этом мне хорошо известно, что толкование его может быть — и обычно бывает — иным, как более широким, так и более узким.
- ⁷⁹ В «Гудибрасе» (поэма С. Батлера. — *Перев.*) — песня I; 18, 19 — пуритане сравниваются с францисканцами. В докладе генуэзского посла Фиески армия Кромвеля называлась сборищем «монахов».
- ⁸⁰ Поскольку я настойчиво подчеркивал наличие внутренней связи между внемирской монашеской аскезой и мирской аскезой профессионального призвания, меня чрезвычайно изумило то, что Брентано (op. cit., p. 134 f.) счел возможным выдвинуть в качестве аргумента *против* моей концепции свой тезис о значении трудовой аскезы *монахов*, на которую он советовал обратить должное внимание. В этом — кульминация всего его «экскурса», направленного против меня. Между тем легко убедиться, что именно эта преемственность является основной предпосылкой всего моего построения: Реформация перенесла рациональную христианскую аскезу и методiku жизненного уклада из монастырей в мирскую профессиональную жизнь. См. последующие замечания, оставленные мною в данном издании без изменения.
- ⁸¹ См. многочисленные отчеты о допросах еретиков-пуритан у Нила (Neal D. *The history of the Puritans*, L., 1730) и Кросби (Crosby T. *The history of the English Baptists, 1738—1740*).
- ⁸² Уже Санфорд (Sanford. Op. cit.) — как и многие другие до и после него — выводил идеал «*reserve*» (сдержанности) из пуританства. Об этом идеале см. также замечание Дж. Брайса об американском колледже во втором томе его «*American Commonwealth*» (1880). Аскетический принцип «самообладания» послужил причиной того, что пуританизм стали считать одним из факторов, создавших современную *военную дисциплину*. (О Морице Оранском как создателе современной армии см.: Roloff G. — «*Preuss. Jahrb.*», 1903, Bd. III, S. 255.) Кромвелевские «*ironsides*» («железнодорожники»), которые во весь опор с поднятым пистолетом в руке неслись на врага, не стреляя без приказа, превосходили «кавалеров» отнюдь не дерзвострастной страстностью, а трезвым самообладанием и следованием воле командира, тогда как «кавалеры» в ходе своих стремительных рыцарских атак лишь распыляли свои силы. Об этом см. в книге: Firth. *Cromwells army*. 1902.
- ⁸³ См. в первую очередь: Windelband W. *Über Willensfreiheit*, 1904, S. 77 f.
- ⁸⁴ Но не в столь чистом виде. Созерцание, часто эмоционально окрашенное, нередко переплеталось с этими рациональными элементами.

- Однако и созерцание в свою очередь методически регламентировалось.
- ⁸⁵ По Ричарду Бакстеру, *греховно все*, что противоречит данному нам богом «reason» (разуму), устанавливающему нормы поведения: не только сами по себе греховные страсти, но и лишённые чувства меры или смысла аффекты как *таковые*, ибо они уничтожают «countenance» (самообладание) и в качестве чисто тварных переживаний отвлекают нас от рационального соотношения с Богом всех деяний и ощущений и тем самым оскорбляют его. См., например, то, что сказано о греховности гнева в «Christian directory» (1678. I, p. 285), где в связи с этим цитируется Таулер (p. 287). Там же говорится о греховности *страха* (p. 287) и всячески подчеркивается, что в том случае, если аппетит становится «нормой или мерой в еде» (I, p. 310, 316 f.), он приводит к обожествлению рукотворного (idolatry). Во всех этих местах цитируются в первую очередь Притчи Соломоновы, но также «De tranquillitate animi» («О спокойствии духа») Плутарха и нередко также средневековая аскетическая литература — произведения св. Бернарда, Бонавентуры и др. Вряд ли можно было бы резко подчеркнуть противоположность жизненному принципу, выраженному в словах: «Кто не любит вина, женщин и песни...», чем это сделано самим фактом распространения понятия idolatry на *все* чувственные радости жизни, за *исключением* тех, которые находят себе оправдание в соображениях гигиенического порядка: в этом случае они считаются дозволенными (подобно спорту и другим «recreations» в указанных границах). Об этом мы еще скажем ниже. Мы обращаем внимание на то, что использованные нами в данном случае и в других местах источники не являются ни догматическими, ни назидательными произведениями, они задуманы как практические руководства для спасения души и поэтому могут служить хорошей иллюстрацией этой практики.
- ⁸⁶ Укажем вскользь, что было бы чрезвычайно прискорбно, если бы в нашем исследовании кто-либо усмотрел какую-нибудь *оценку* той или другой формы религиозности. Это нам совершенно чуждо. Здесь речь идет только о *воздействии* определенных сторон религиозности, которые, будучи подчас с чисто религиозной точки зрения периферийными, имеют первостепенную важность для практического поведения верующих.
- ⁸⁷ По этому вопросу см. прежде всего статью «Моралисты английские», написанную Э. Трельчем для 3-го издания «Realenz. für protest. Theologie und Kirche».
- ⁸⁸ Насколько сильным было воздействие *вполне конкретных* религиозных идей и ситуаций, которые часто воспринимаются как «исторические случайности», становится особенно очевидным из того, что внутри выросшего на реформатской почве пиетизма часто раздавались прямые *сожаления* по поводу отсутствия монастырей и что «коммунистические» эксперименты Лабоди (теолог и проповедник XVII в. — *Перев.*) и других были не чем иным, как простым суррогатом монастырской жизни.
- ⁸⁹ Причем мы находим это уже в целом ряде исповеданий времени Реформации. Ричль (см.: Pietismus, I, S. 258 f.), невзирая на то что он рассматривает дальнейшую эволюцию как искажение идей Реформации, не оспаривает того, что в Conf. Call., 25, 26; Conf. Belg., 29; Conf. Helv. post, 17, «устанавливаются чисто эмпирические признаки реформированной церкви и что верующие допускаются в эту истинную церковь *не без учета элементов нравственной активности*» (см. выше, прим. 43).

- ⁹⁰ «Слава Богу — мы не принадлежим к большинству» (см.: Adams Th. — In: Writings of the Puritan divines, p. 138).
- ⁹¹ Имеющая столь важное историческое значение идея «birthright» (права первородства) получила тем самым серьезную поддержку в Англии: «Первенцы, записанные на небесах... Поскольку первенцы не утратят наследия своего и внесенные в скрижали имена никогда не будут оттуда изъяты, они, несомненно, унаследуют вечную жизнь» (Adams Th. — Ibid., p. XIV).
- ⁹² Лютеранская склонность к покаянию и *раскаянию* чужда аскетическому кальвинизму, если не в теории, то на практике, ведь для кальвиниста раскаяние не имеет этнического значения; отверженному оно бесполезно, а для уверенного в своей избранности грех, в котором он признается, служит симптомом поворота вспять его развития и неполноты освящения: он не кается в грехе, он его *ненавидит* и стремится преодолеть делами своими во славу Божию. Ср. по этому поводу высказывания Хоу, капеллана Кромвеля в 1656—1658 гг., в «Of men's enmity against God and of reconciliation between God and Man» (Writ. of Pur. div., p. 237): «Плотский разум есть враг Бога. Поэтому надлежит изменить разум не только спекулятивный, но и практический, и активный». Там же, с. 246, 251: «Примирение должно начаться с 1) глубокой уверенности в вашей былой *враждебности* Богу... Я *отступился* от Бога... 2) ясного и живого понимания... чудовишной несправедливости и нечестивости этого». Здесь речь идет лишь о ненависти к греху, но не к грешнику. Но достаточно обратиться к знаменитому письму герцогини Ренаты д'Эсте, матери Леоноры (Элеонора д'Эсте послужила прообразом гётевской Леоноры в его драме «Торквато Тассо». — *Перев.*), к Кальвину, где она среди прочего пишет, что «возненавидела» бы отца или мужа, *если бы* удостоверилась в том, что они принадлежат к числу отверженных, чтобы убедиться в факте перенесения греха на совершившего его человека; одновременно это письмо служит иллюстрацией того, что выше говорилось о внутреннем освобождении индивида от «естественных» уз благодаря учению об избранности.
- ⁹³ Оуэн индипендент и кальвинист, вице-канцлер Оксфордского университета при Кромвеле, следующим образом формулирует этот принцип: «Принимать в видимую церковь или считать членами ее следует лишь тех, кто по всем признакам является возрожденным и святым. Там, где правило это не соблюдается, *утричивается сама сущность церкви*» (Inv. into the origin of Evang. Church). См. также след. статью.
- ⁹⁴ См. след. статью.
- ⁹⁵ См.: Catéchisme genevois, p. 149; Bailey. Praxis pietatis, p. 125: «В жизни мы должны поступать так, как будто никто, кроме Моисея, не имеет над нами власти».
- ⁹⁶ «Реформатам Закон представляется идеальной нормой, лютеранина же Закон подавляет как недосыгаемая норма». В лютеровском катехизисе Закон всегда *предшествует* Евангелию для того, чтобы пробудить должное *смирение*, в реформатских катехизисах Закон всегда следует за Евангелием. Реформаты упрекали лютеран в том, что они «больше всего боятся стать святыми» (Мёлер), лютеране порицали реформатов за «рабское законопочитание и гордыню».
- ⁹⁷ См.: Studies and illustrations of the Great Rebellion, 1858, p. 79.
- ⁹⁸ К ним в первую очередь относится обычно совершенно игнорируемая пуританами *Песнь Песней*, чья восточная эротика сыграла известную роль в развитии того типа благочестия, одним из представителей которого был св. Бернард.

- ⁹⁹ О необходимости подобного самоконтроля см., например, уже цитированную проповедь Чернока о Втором послании к коринфянам, 13, 5 (Writings of Pur. div., p. 16).
- ¹⁰⁰ Большинство богословов-моралистов рекомендуют это. Об этом говорит и Бакстер (Christians directory, II, p. 77), который, правда, не отрицает связанной с этим «опасности».
- ¹⁰¹ Подобная нравственная бухгалтерия была, разумеется, широко распространена и вие кальвинизма. Однако она не *акцентировалась* как единственное средство *познать* извечное решение о предопределении к спасению или к гибели, и поэтому с ней не связывалась психологическая *награда* за тщательную и добросовестную «калькуляцию». Именно в *этом* решающее отличие данного типа поведения от других сходных с ним по своим внешним чертам.
- ¹⁰² Бакстер (Saints' everlasting rest., с. XII) поясняет *невидимость* Бога следующим образом: «Подобно тому как посредством корреспонденции можно вести прибыльную торговлю с человеком, которого никогда не видел, так и путем «блаженной торговли» с невидимым Богом можно добыть «единую драгоценную жемчужину». Эти чисто коммерческие сравнения, которые заняли место обычных для более ранних моралистов и лютеран притч, весьма характерны для пуританизма, предоставляющего человеку самому «выторговать» себе спасение. Ср. также следующую выдержку из проповеди: «Ценность предмета определяется для нас тем, что за него дает разумный человек, который знает ему цену и действует в силу необходимости. Христос, премудрость Божья, отдал себя, свою драгоценную кровь, чтобы спасти души людей; он знал, что из себя представляют люди, и не нуждался в них» (Henry M. The worth of the soul. — In: Writings of Pur. div., p. 313).
- ¹⁰³ Обратное сказано у Лютера: «Слезы важнее деяний, а страдания превосходят всякую деятельность».
- ¹⁰⁴ Это отчетливо проявляется в развитии этической теории лютеранства. Об этом см.: Hoepfliche. Studien zur altprotestantischen Ethik. Berlin, 1902; а также поучительную рецензию Э. Трельча («Gött. gel. Anz.», 1902, № 8). Сближение лютеранской доктрины со старой *ортодоксально-кальвинистской* было по форме часто очень сильно. Однако все время проступала противоположная религиозная ориентация. Меланхтон выдвигал на первый план понятие *покаяния* для того, чтобы связать нравственность и веру. Обусловленное Законом покаяние должно предшествовать вере, добрые же дела — следовать за верой, в противном случае — почти пуританская формулировка — она не будет истинной, оправдывающей человека верой. Меланхтон полагал, что относительная степень совершенства может быть достигнута и в земной жизни, более того, первоначально он даже учил, что оправдание дается для того, чтобы сделать человека способным к добрым делам, и что в этом растущем совершенствовании и заключается та степень поосторожного блаженства, которое может дать вера. У позднейших догматиков лютеранства идея, согласно которой добрые дела являются необходимыми *плодами* веры и вера создает новую жизнь, также по своей формулировке очень близка к реформатскому учению. Вопросающих о природе «добрых дел» Меланхтон, и еще в большей степени позднейшие лютеране, отсылает к Закону. Реминисценцией первоначальных идей Лютера можно считать лишь меньшую склонность к «библиократии», в частности к ориентированию на отдельные ветхозаветные нормы. Нормой человеческого поведения остается декалог как кодификация основных принципов *естественных*

нравственных законов. Однако между их статуарной значимостью и постоянно подчеркиваемым значением тезиса оправдания *верой* нет прочной связи, хотя бы по одному тому, что психологическая основа (см. выше) этой веры совсем иная, чем в кальвинизме. Церковь, создающая себя институтом благодати, отказалась (и должна была отказаться) от первоначальной лютеровской точки зрения, не выработав, однако, никакой иной. Из одного опасения утратить догматическую основу (*«sola fide»* — учение о спасении одной только верой) невозможно было провозгласить аскетическую рационализацию всей жизни нравственной задачей отдельного человека. Ибо не хватало стимула, который позволил бы придать идее *испытания избранничества* значение, равное обретенному ею в кальвинизме благодаря учению о предопределении. Магическое толкование таинств, связанное с отсутствием *учения* о предопределении, в частности отнесение *regeneratio* (возрождения) или, во всяком случае, его начала к *крещению*, также должно было при наличии веры во *всеобщее* спасение препятствовать развитию методической нравственности, так как подобное толкование ослабляло дистанцию между *status naturalis* (естественным состоянием) и состоянием избранности, особенно принимая во внимание то значение, которое лютеранство придавало первородному греху. Не меньшее влияние оказало *чисто внешнее* толкование акта оправдания, допускавшее возможность изменения божественных решений под влиянием *конкретного* акта покаяния обращенного грешника. Между тем именно эта идея в возрастающей степени подчеркивалась Меланхтоном. Весь коренной перелом в его учении, проявляющийся в усилении значения *покаяния*, был внутренне связан с его признанием «свободы воли». Все это определило неметодический характер жизненного поведения лютеран. В представлении рядового лютеранина спасение складывалось из *конкретных* актов прощения конкретных грехов — что было естественным следствием сохранения в лютеранстве исповеди — и отнюдь не связывалось с аристократией святых, самим себе обязанных подтверждением своей избранности. Тем самым исключались и *свободная* от законов нравственности, и ориентированная на Закон рациональная аскеза; Закон оставался статутом и идеальной нормой, не связанной органически с «верой». А поскольку лютеране опасались того, что строгая «библиократия» легко может перейти в синергизм, конкретное содержание Закона принимало черты неопределенности, неточности и прежде всего несистематичности. Жизнь всегда оставалась, как указал в отмеченной выше рецензии Трельч применительно к этической теории, лишь «суммой полностью не реализованных замыслов», которые, «наталкиваясь на отдельные разрозненные указания», осуществлялись не в рамках некоей взаимосвязанной жизненной целостности, а по существу — наподобие эволюции, проделанной самим Лютером (см. выше), — сводились к подчиненно сложившейся ситуации как в мелочах, так и в фундаментальных вопросах. Столь часто порицаемая склонность немцев «адаптироваться» к чужим культурам, их способность быстро ассимилироваться, в значительной мере объясняется *наряду* с определенным политическим развитием нации *также* в значительной степени и этим фактором, влияние которого ощущается во всей нашей жизни и по сей день. Субъективное восприятие культуры оставалось незначительным *потому*, что, по существу, оно сводилось к пассивному усвоению того, что предлагалось «властями».

¹⁰⁶ Об этом см. популярную работу: Tholuck. Vorgeschichte des Rationalismus. Berlin, 1865.

¹⁰⁷О совершенно нном воздействии учения о предопределении (вернее, учения о *преддетерминации*) в исламе и о его основе см. упомянутую диссертацию Ульриха: Ulrich F. Die Vorherbestimmungslehre im Islam und Christentum, 1912. Об учении яansenистов о предопределении см.: Honigsheim P. Op. cit.

¹⁰⁸ См. след. статью.

¹⁰⁹ Ричль (см.: Ritschl. Geschichte des Pietismus, I, 152) пытается обосновать своеобразие pietистов времени, предшествовавшего деятельности Лабоди (впрочем, лишь на основании нидерландских specimen — примеров), тем, что pietисты, во-первых, создавали кружки, во-вторых, культивировали идею «ничтожности тварного бытия» в форме, противоречившей евангельскому вниманию к спасению души, и, в-третьих, искали «уверенность в своем спасении в таком общении с Господом нашим Иисусом Христом», которое противоречило реформированной вере. Последний признак верен для этого раннего периода лишь применительно к *одному* из тех представителей pietизма, взгляды которых Ричль рассматривает в своей работе; идея же «ничтожества твари» сама по себе — подлинное порождение кальвинистского духа и выходит за рамки обычного протестантизма лишь в тех случаях, когда она на практике ведет к уходу из мира. Что касается кружков, то Дордрехтский синод предписывал их организацию в известном количестве (особенно для изучения катехизиса). Из анализа признаков pietистского благочестия, данных в книге Ричля, внимания заслуживают следующие: 1) «прецизизм» в смысле точного следования букве Священного писания во всех *внешних* жизненных ситуациях, который в некоторых случаях разделял Гисберт Фозт; 2) толкование оправдания и примирения с Богом не как самоцели, а как *средства* для аскетической святой жизни. Подобную точку зрения можно обнаружить у Лоденштейна, намечается она и у Меланхтона (см. прим. 105); 3) высокая оценка внутренней «борьбы, которая ведет к покаянию», как признака истинного возрождения, чему первым стал учить В. Теллинк; 4) отказ от причащения, если к нему допускались невозрожденные (к этому мы еще вернемся в другой связи), и связанное с этим образование кружков, нарушавшее ограничения дордрехтских сапопес (постановлений) — кружков, где возрождалось «пророчество», т. е. толкование Священного писания, и не одними богословами, но даже женщинами (Анна-Мария Шюрман). Все эти пункты представляют собой отклонения, часто довольно серьезные, от учения и практики реформированной веры. Однако по сравнению с теми течениями, которые остались вне сферы внимания Ричля, особенно по сравнению с английскими пуританами, все перечисленные пункты, кроме *третьего*, являются лишь усилением тенденций, свойственных всему развитию этого благочестия. Недостаточная объективность Ричля проявляется в том, что этот крупный ученый привносит в анализ свои личные оценочные суждения церковного или, вернее, религиозно-политического характера и в своей антипатии ко всем видам специфически *аскетической* религиозности интерпретирует все ее проявления как возврат к «католицизму». Однако и старый протестантизм, подобно католицизму, может быть религией «all sorts and conditions of men» (людей всех типов и сословий) и *тем не менее католическая церковь* отвергла в лице яansenизма ригористическую мирскую аскезу наподобие того, как это сделал в XVII в. pietизм по отношению к специфически католическому квиетизму. Для нашего специального исследования pietизм лишь тогда превращается в специфическое явление (не по своей интенсивности,

а качественно), когда его усилившийся страх перед «миром» ведет к отказу от частнохозяйственной деятельности и, следовательно, к образованию кружков на монастырско-коммунистической основе (Лабадн) или же (в чем современники упрекали отдельных экстремистки настроенных пиевистов) к умышленному *небрежению* мирской профессиональной деятельностью в интересах созерцания (медитаций). Такого рода последствия возникали, естественно, особенно часто там, где созерцательность приближалась к тому, что Ричль определяет как «бернардианство», поскольку эта черта впервые проявляется в толковании св. Бернардом Песни Песней — речь идет о религиозности, проникнутой мистическим настроением и стремлением к крипто-сексуально окрашенному «*unio mystica*» (мистическому единению с Богом). Это несомненно уже в чисто религиозно-психологическом плане *aliud* (иное) по сравнению с реформированным благочестием, а также по сравнению с его *аскетическим* воплощением у таких людей, как Фозт. Ричль же стремится связать этот квиетизм повсюду, где он его находит, с пиевистской *аскезой* и тем самым предать анафеме и то и другое, что заставляет его тщательно отмечать каждую цитату из трудов католических мистиков или аскетов, обнаруживаемую им в пиевистской литературе. Между тем и стоящие «вне всякого подозрения» английские и нидерландские моралисты-богословы центрируют Бернарда, Бонавентуру и Фому Кемпийского. Отношение реформированных церквей к их католическому прошлому было очень сложным, и в зависимости от того, какая точка зрения выступает на первый план, то одна, то другая из этих церквей оказывалась наиболее близкой католицизму или отдельным его сторонам.

¹¹⁰ В весьма поучительной статье «Пиевизм», напечатанной в 3-м издании «*Realenz. f. prot. Theol. und Kirche*», Мирбт сводит пиевизм, полностью оставляя в стороне предпосылки его возникновения, созданные Реформацией, к личному религиозному переживанию Шпенера, что производит несколько странное впечатление. Для понимания пиевизма сохраняет и теперь свое значение книга Г. Фрейтага: *Freitag G. Bilder aus der deutschen Vergangenheit*. Для начального периода английского пиевизма см. из современной ему литературы: Whitaker W. *Primo institutio disciplinae pietatis*, 1570.

¹¹¹ Эта точка зрения способствовала, как известно, тому, что пиевизм стал одним из главных носителей идеи *толерантности*. В этой связи мы считаем необходимым высказать ряд замечаний о сущности толерантности. На Западе основными историческими ее источниками были, если оставить в стороне гуманистически-просветительскую индифферентность, не оказавшую *большого* практического воздействия, следующие явления 1) чисто политические и государственные соображения (архетип: Вильгельм Оранский); 2) меркантилизм (особенно отчетливо это проступает в политике города Амстердама и ряда других городов, а также землевладельцев и разного рода властителей, охотно принимавших сектантов в качестве носителей экономического прогресса); 3) радикальное течение внутри кальвинистского благочестия. Ведь учение о предопределении по самой своей сущности исключало возможность того, что государство может оказывать поддержку религии, проявляя нетерпимость. Спасти эти души верующих государство не могло, и лишь забота о *славе Господней* заставляла церковь искать поддержку государства в деле подавления ереси. Чем большее значение придавалось принадлежности проповедника и всех причащающихся к кругу избранных, тем

невыносимее ставилось всякое вмешательство со стороны государства в замещение духовных должностей и предоставление их вместе с приходами невозрожденным — быть может, воспитанникам университетов — лишь на том основании, что они получили богословское образование; отвергалось и вообще всякое вмешательство в дела общины со стороны носителей политической власти, часто отнюдь не безупречных по своему поведению. Реформатский пнетизм еще усилил эту точку зрения тем, что лишил догматическую правдоверность ее первостепенного значения и постепенно ослабил действенность тезиса «*extra ecclesiam nulla salus*» («вне церкви нет спасения»). Кальвин полагал, что подчинение отверженных установленной Богом церкви необходимо для славы Господней; в Новой Англии стремились конституировать церковь как аристократическую общность доказавших свою избранность святых. Однако уже радикально настроенные индипенденты отвергали всякое вмешательство в испытанне «избранности» как со стороны гражданских, так и иерархических властей, считая, что это является прерогативой каждой отдельной общины. Представление, что слава Господня требует подчинения церковной дисциплине и отверженных, постепенно вытеснилось другой идеей (существовавшей с самого начала, но с течением времени получавшей все большее значение), согласно которой причащение, совершаемое совместно с отринутыми Богом людьми, — оскорбление Всевышнего во славе Его. Это неизбежно должно было вести к волюнтаризму, ибо вело к созданию «believers' church» (церкви верующих) — религиозного общества, состоящего исключительно из возрожденных. Наиболее радикальные выводы из этих идей были сделаны кальвинистским баптизмом, к которому принадлежал и глава «парламента святых» Прайсгод Бэрбон. Армня Кромвеля выступала в защиту свободы совести, а «парламент святых» — даже за отделение церкви от государства, потому что его члены были набожными пнетистами, то есть из позитивно-религиозных мотивов; 4) *баптистские секты*, которым будет уделено внимание ниже, с самого начала, причем более настойчиво и последовательно, придерживались принципа, что в церковную общину можно допускать лишь возрожденных, и потому решительно отвергали и «институциональный» характер церкви, и всякое вмешательство светской власти. И в этом случае, следовательно, требование безусловной веротерпимости вызывалось *позитивно-религиозным* мотивом. Первым, кто почти за поколение до баптистов и за два поколения до Роджера Уильямса, руководствуясь аналогичными соображениями, выступал за безусловную неограниченную веротерпимость и отделение церкви от государства, был, по-видимому, Джон Браун. Первой декларацией такого рода со стороны церковной общины была, очевидно, резолюция английских баптистов Амстердама (1612 или 1613 г.), гласившая: «Магистрату не следует вмешиваться в дела религии или совести... ибо Христос — царь и законодатель церкви и совести». Впервые в официальном документе церковной общины требование позитивной защиты свободы совести со стороны государства как своего права выдвигается, по-видимому, в ст. 44 исповедания (*particular* — частных) баптистов (1644). Мы считаем необходимым еще раз подчеркнуть, что встречающееся иногда предположение, будто терпимость *как таковая* создала благоприятные условия для развития капитализма, совершенно не соответствует истине. Веротерпимость — не специфически современное и не специфически западное явление. В Китае, Индии, в великих государствах Персидеи Азии эллинистической эпохи, в Римской

империи, в странах ислама долгое время господствовала веротерпимость (ограничиваемая лишь соображениями *государственного* порядка, которые и в наши дни играют в этом вопросе аналитическую роль). Здесь она достигала большей глубины, чем где бы то ни было в XVI — XVII вв., и, уж конечно, большей, чем там, где господствовал пуританнизм, как, например, в Голландии и Зеландии в период их наибольшего политического и экономического подъема, в пуританской Англии или в Новой Англии. Западу, как до, так и после Реформации, скорее была свойственна (как, например, и государству Сассанидов) *конфессиональная нетерпимость*, которая в определенные периоды существовала в таких странах, как Китай, Япония и Индия, где она, однако, большей частью была связана с политическими мотивами. Следовательно, толерантность *как таковая* ни в какой степени не связана с капитализмом. Все зависит от того, *кому она идет на пользу*. О последствиях, проистекающих из требований «believers' church», речь будет идти в следующей статье.

¹¹² Свое практическое применение эта идея находит, например, у кромвелевских «tryers», проверяющих пригодность кандидатов на должность проповедника. Они стремились установить не столько наличие специального богословского образования претендентов, сколько их субъективную уверенность в своей избранности. См. также след. статью.

¹¹³ Характерное для пиелистов недоверие как к Аристотелю, так и к классической философии в целом мы находим уже у Кальвина (ср.: *Institutio*, II, cap. 2, p. 4; III, cap. 23, p. 5; IV, cap. 17, p. 24). Известно, что у Лютера это недоверие вначале было выражено не менее ярко, однако впоследствии оно вытесняется гуманистическим влиянием (в первую очередь Меланхтона), желанием углубить свои знания и настоятельными требованиями апологетики. Конечно, и Вестминстерское исповедание (с. 1, 7) учит в соответствии с протестантской традицией, что все *необходимое* для спасения души ясно изложено в Священном писании и легко может быть достигнуто даже без богословского образования.

¹¹⁴ Против этого выступили официальные церкви. См., например, (краткий) катехизис пресвитерианской церкви Шотландии 1648 г., где на с. 7 осуждается как нарушение прерогатив должности участие в домашнем богослужении лиц, *не принадлежащих* к данной семье. Пиетизм, подобно любому другому аскетическому движению, образующему общины, освобождал индивида от уз семейной патриархальности, которая служила интересам церкви и способствовала сохранению престижа церковных должностей.

¹¹⁵ В силу ряда серьезных причин мы намеренно воздерживаемся здесь от анализа «психологического» (в *специальном* смысле этого слова) аспекта такого рода религиозного сознания и по возможности избегаем даже специальной терминологии. Разработка понятийного аппарата психологии, в том числе и *психиатрии*, еще не достигла той стадии, которая позволила бы, не нарушая исторической объективности, использовать достижения этой науки для исторического исследования интересующих нас проблем. Примененные специальной терминологии легко может привести к тому, что сами по себе понятия или даже тривиальные утверждения скроются под покровом дилетантской учености, оперирующей иностранными терминами; тем самым создастся бы та видимость точности понятий, которая, к сожалению, характерна, например, для Лампрехта. К сравнительно серьезным попыткам использования психопатологических понятий для интер-

претации ряда исторических массовых явлений следует отнести работы В. Хеллпах (см.: Hellpach W. Grundlinien zu einer Psychologie der Hysterie, 1904, Kap. 12; его же. Nervosität und Kultur, 1903). Здесь не место подробно выяснять, в какой степени и этому чрезвычайно многостороннему ученому повредило влияние известных теорий Лампрехта. Насколько незначительны по сравнению со старой литературой схематические замечания Лампрехта о пиегизме (см.: Deutsche Geschichte, Bd. 7), ясно каждому, кто знаком хотя бы с самыми распространенными работами по этому вопросу.

¹¹⁶ Это произошло у сторонников «внутреннего христианства» Схортингхейса. В религиозно-историческом плане корни этого явления следует искать в притче Второзакония о рабе Божьем и в 22-м псалме.

¹¹⁷ Это иногда имело место у голландских пиегистов под влиянием учения *Спинозы*.

¹¹⁸ Лабади, Терстеген и др.

¹¹⁹ Наиболее отчетливо это влияние проступает, пожалуй, тогда, когда он (подумать только — Шпенер!) оспаривает право властей контролировать деятельность общин, допуская их вмешательство разве что при беспорядках и злоупотреблениях. Шпенер аргументирует это тем, что здесь речь идет об *основных правах* христиан, гарантированных апостолами при устройстве первых христианских общин (см.: Spener. Theologische Bedenken, II, S. 81 f.). В принципе это чисто пуританская точка зрения на положение отдельного человека в обществе и на сферу действия его вытекающих из *jure divino* (божественного права) и, следовательно, неотъемлемых прав. От внимания Ричля не ускользнула ни эта, ни помянутая в дальнейшем положение ересь (см.: Spener. Op. cit., S. 115). Как ни антиисторична его позитивистская (чтобы не сказать филистерская) критика идеи «основных прав», идея, которой мы в конечном итоге обязаны *всем тем*, что даже самый ярый «реакционер» наших дней считает минимумом своей индивидуальной свободы, с Ричлем нельзя не согласиться, когда он указывает на отсутствие органической связи этой идеи с лютеранскими взглядами Шпенера.

Сами общины (*collegia pietatis*), которые получили свое теоретическое обоснование в знаменитой «*Pia desideria*» Шпенера и практически им созданы, по своей сущности были очень близки английским «*prophesyings*» (пророчествующим), появившимся впервые на лондонских библейских чтениях Яна Лаския (1547) и с тех пор постоянно пополнявшим ряды преследуемых за неповиновение церковному авторитету пуритан. Свое неприятие дисциплины, практикуемой женеvской церковью, Шпенер, как известно, аргументировал тем, что «третье сословие», которое являлось ее основной опорой (*status oecopoticus* — миряне), *не входит* в церковную организацию лютеранской церкви. Сомнительным с лютеранской точки зрения является, однако, то, что Шпенер при слушании дел об отлучении от церкви допускает присутствие на заседаниях консистории делегированных властью мирян в качестве представителей «третьего сословия».

¹²⁰ Уже само *слово* «пиегизм», впервые появившееся в областях распространения лютеранства, свидетельствует о том, что современники пиегистов считали наиболее характерной чертой их вероучения превращение «*pietas*» (благочестия) в некое методическое *занятие*.

¹²¹ Следует, конечно, признать, что подобная мотивировка была свойственна в первую очередь кальвинизму, но не только ему. Она часто встречается в *старых* лютеранских церковных уставах.

- ¹²² В духе Послания к евреям, 5, 13, 14. Ср.: Spreng. Theol. Bedenken., I, S. 306.
- ¹²³ Наряду с Бейли и Бакстером (см.: Consilia, III, 6, 1, dist. 1, 47; dist. 3, 6) Шпенер особенно ценил Фому Кемпийского и в первую очередь Таулера (которого он не всегда понимал: Consilia theologica, III, 6, 1, dist. 1, 1). О последнем подробно см.: Cons. theol., I, 1, 1, № 7. Лютера он выводит из Таулера.
- ¹²⁴ См.: Ritschl. Op. cit., II, S. 113. Шпенер отрицал идею поздних пиетистов (и Лютера), что «покаяние и связанная с ним борьба» — единственный признак подлинного обращения (см.: Spreng. Theol. Bedenken, III, S. 476). Об освящении как плоде благодарности, вытекающей из веры в примирение с Богом, — чисто лютеранская формулировка (см. ч. 1, прим. 58) — см. приведенные у Ричля (Op. cit., II, S. 115, Anm. 2) места. О certitudo salutis, с одной стороны, см.: Spreng. Theol. Bedenken, I, S. 324: «Подлинная вера не столько ощущается, сколько познается по ее плодам» (любовь к Богу и повиновение ему); с другой — см. Ibid., S. 335 f.: «Что касается вашей заботы о спасении и состоянии избранности, то уверенность вы скорее почерпнете из «наших» (лютеранских) «книг», чем из книг «английских писателей»». Однако в вопросе о сущности освящения он разделял точку зрения англичан.
- ¹²⁵ Религиозные дневники, ведение которых рекомендует А. Франке, являлись и здесь способом обнаружения внешних признаков благодати. Методическое упражнение и привычка к состоянию святости должны привести к ее росту и к разделению добра и зла. Это — основная тема книги Франке («Von des Christen Vollkommenheit»).
- ¹²⁶ Это отклонение рациональной пиетистской веры в провидение от ее ортодоксального толкования отчетливо обнаруживается в знаменитом диспуте между пиетистами города Галле и представителем ортодоксального лютеранства Лёшером. В своей книге «Timotheus Verinus» Лёшер доходит до противопоставления всего, что достигнуто человеческой деятельностью, божественному провидению. Неизменная точка зрения Франке была иной: проблеск ясного понимания того, что должно произойти, который появляется в результате спокойного ожидания Божьего решения, следует воспринимать как знамение Господне. Это вполне в духе квакерской психологии и соответствует общему аскетическому представлению о том, что рациональная методика является средством приблизиться к Богу. Цинцендорф, правда, далек от подобного толкования веры в провидение, ибо в момент, когда от принятого решения зависела вся дальнейшая судьба его общины, он подчинил ее жребью. В своей характеристике христианского «спокойствия», с которым следует ожидать решений Всевышнего, не препятствуя им поспешными действиями и самоуправством (такова в своей основе и точка зрения Франке), Шпенер (Op. cit., I, S. 314) следует идеям Таулера. Во всех этих чертах отчетливо проступает значительно менее интенсивная, чем в пуританизме, активность пиетистского благочестия, направленного на обретение мира в земной жизни. «First righteousness, then peace» (сначала праведность, потом мир) — так еще в 1904 г. формулировал (в отличие от пиетистской направленности) один из ведущих баптистов (Дж. Уайт в одном из посланий, к которому мы еще неоднократно будем возвращаться) этническую программу своей деноминации (см.: Baptist handbook, 1904, p. 107).

- ¹²⁷ См.: *Lectiones paraeneticæ*, IV, p. 271.
- ¹²⁸ Против этого все время встречающегося представления направлена прежде всего критика Ричля. См. книгу Франке, упомянутую в прим. 125.
- ¹²⁹ Он обнаруживается и у английских пиелистов, *не* придерживавшихся учения о предопределении, например у Гудвина. О нем и других пиелистах этого толка см.: Нерре. *Geschichte des Pietismus und der Mystik in der reformierten Kirche*. Leiden, 1879. Эта книга и после опубликования классической работы Ричля сохранила свое значение для историков Англии и отчасти Нидерландов. Еще в XIX в. Келера (по свидетельству в его книге, о которой речь будет идти в следующей статье) часто спрашивали в Нидерландах *о моменте* его возрождения.
- ¹³⁰ Тем самым делалась попытка доказать несостоятельность малоубедительного вывода лютеранского учения о возможности вновь обрести благодать (особенно несостоятельность распространенной веры в «обращение» in *extremis* — в момент смерти).
- ¹³¹ Против связанной с этим необходимости знать день и час «обращения» как *обязательный* признак его подлинности см.: Срегер. *Op. cit.*, II, 6, 1, S. 197. Шпенеру «покаянная борьба» была столь же чужда, как Меланхтону *terrores conscientiae* (страшные укоры совести) Лютера.
- ¹³² Наряду с этим играло известную роль и свойственное любому аскетическому направлению антиавторитарное толкование идеи «всеобщего священства». В ряде случаев священнику рекомендуют откладывать отпущение грехов вплоть до того момента, когда будет достигнута уверенность в подлинности раскаяния, что Ричль справедливо считает в принципе кальвинистским тезисом.
- ¹³³ Наиболее важные для нас пункты легче всего найти у Плитта: *Plitt. Zinzendorfs Theologie*, Bd. I — III, Gotha, 1869; см. особенно: Bd. I, S. 325, 345, 381, 412, 429, 433 f., 444, 448; Bd. II, S. 372, 381, 385, 409 f.; Bd. III, S. 131, 167, 176; см. также: *Wesker V. Zinzendorf und sein Christentum*. Leipzig, 1900, Buch 3, Kap. 3.
- ¹³⁴ Впрочем, он полагал, что Аугсбургское исповедание можно рассматривать как подлинный документ христианской лютеранской веры лишь в том случае, если — как он это выражает в своей омерзительной манере — залить ее «кровью ран». Читая Цинцендорфа — жестокое испытание, так как его язык и зыбкость его расплывчатых идей еще тяжелее воспринимать, чем то «елейное христианство», которое было столь отвратительно Ф. Т. Фишеру (см. его полемику с мюнхенской «Christoterpe»).
- ¹³⁵ «Мы признаем в любой религии братьям лишь тех верующих, которые, будучи омыты кровью Христовой и *полностью обновлены, продолжают* стремиться к освящению своего духа. Мы признаем видимой общиной Христовой лишь ту, где члены общины ведут *святую* жизнь чад Божьих в соответствии со словом *Его*». Последняя фраза взята из *малого* катехизиса Лютера. Однако, как заметил уже Ричль, там это служит ответом на вопрос, как святится имя Божье, *здесь же* — *ограничением* церкви святых.
- ¹³⁶ См.: *Plitt. Op. cit.*, Bd. I, S. 346. Еще отчетливее это выражено в цитированном у Плитта ответе на вопрос: «Нужны ли добрые дела для спасения?» Ответ гласит: «Не нужны и даже вредны; если же спасение даровано, то нужны лишь постольку, поскольку

тот, кто их не совершает, не может еще считать себя спасенным». И здесь, следовательно, не реальная необходимость, а лишь способ установить факт.

¹³⁷ Например, посредством карикатурных изображений «христианской свободы», которые вызвали столь резкие нападки со стороны Ричля (Op. cit., III, S. 381).

¹³⁸ Прежде всего посредством акцента на идее удовлетворения, связанной с епитимьей; эту идею он считает компонентом учения о спасении и кладет ее в основу своего метода освящения после того, как американскими сектами были отвергнуты его миссионерские попытки сближения. С этого момента он провозглашает главной целью герингуеровской аскезы *детскую веру* и такие добродетели, как смирение и непритязательность, что резко противоречит тем тенденциям братской общины, которые были близки пуританской аскезе.

¹³⁹ Однако оно также имело свои пределы. Уже по одной этой причине нельзя рассматривать религиозную веру Цинцендорфа как стадную «социально-психического» процесса наподобие того, как это делает Лампрехт. К тому же религиозное учение Цинцендорфа определялось в первую очередь тем обстоятельством, что он был *графом* с чисто феодальными по своей сущности воззрениями. Именно *эмоциональная сторона* его религиозности столь же соответствовала бы в «социально-психическом плане» времени сентиментального упадка рыцарства как эпохе «сентиментализма». Если ее противоположность западноевропейскому рационализму вообще можно объяснить «социально-психическими» моментами, то прежде всего — устойчивостью патриархальных связей в Восточной Германии.

¹⁴⁰ Об этом свидетельствует столько же контрверза Цинцендорфа и Диппеля, сколько — после смерти Цинцендорфа — высказывания синода 1764 г., в которых отчетливо проявляется характер герингуеровской общины как *института спасения души*. См. критику Ричля: Ritschl. Op. cit., III, S. 443 f.

¹⁴¹ См., например, § 151, 153, 160. Тот факт, что освящение может не быть даровано, *несмотря* на искреннее раскаяние и отпущение грехов, явствует прежде всего из замечаний на с. 311; это в такой же степени соответствует лютеровскому учению о спасении, в какой противоречит кальвинизму (и методизму).

¹⁴² См.: высказывания Цинцендорфа, приведенные у Плитта: Plitt. Op. cit., Bd. II, S. 345; Spangenberg. Idea fidei, p. 325.

¹⁴³ См., например, приведенное у Плитта (Op. cit., Bd. III, S. 131) толкование Цинцендорфом Евангелия от Матфея, 20, 28: «Когда я вижу человека, которому Бог даровал талант к чему-либо, я радуюсь и с радостью пользуюсь этим даром. Если же я замечаю, что человек не удовлетворен своим даром и хочет достигнуть большего, то я считаю это началом его гибели». Дело в том, что Цинцендорф отрицает — и это явствует из его беседы с Джоном Уэсли (1743) — возможность *роста* освящения, ибо он отождествляет его с оправданием и считает, что оно находит свое выражение *только* в приближении к Христу, данном в чувстве (см.: Plitt. Op. cit., Bd. I, S. 413). Вместо ощущения себя «орудием Бога» здесь «обладание» божественной близостью; это — мистика, а не аскеза (в том смысле, в котором мы ее поясняем во введении к последующим статьям). Конечно (как показано там же), и для пуританина существующий *посюсторонний habitus* — это то, к чему

он действительно стремится. Однако этот *habitus*, воспринимаемый им как *certitudo salutis*, является для него *ощущением* себя *действенным орудием* Бога.

¹⁴⁴ Но профессиональная деятельность не получает у него последовательного этического обоснования именно из-за приведенного хода мыслей. Цинцендорф не считает идею Лютера о «служении Богу» в рамках своей профессии *решающим* моментом для верности своему призванию. Эту верность он рассматривает скорее как *возмещение* за «верность Христа своему ремеслу» (см.: Plitt. Op. cit., Bd. II, S. 411).

¹⁴⁵ Известно его высказывание: «Разумный человек да не будет неверующим, а верующий да не будет неразумным» — в книге «Sokrates, d. i. Aufrichtige Anzeige verschiedener nicht sowohl unbekannter als vielmehr in Abfall geratener Hauptwahrheiten» (1725), затем его пристрастие к таким писателям, как Бейль.

¹⁴⁶ Ярко выраженное пристрастие представителей протестантской аскезы к рационализированному математическим обоснованием эмпиризму известно, и мы не будем останавливаться на этом. Об утверждении в науках математического, рационального «точного» метода, о философских мотивах этого направления и о противоположности их точке зрения Бэкона см.: Windelband W. Lehrbuch der Geschichte der Philosophie, 1892, S. 305—307; особенно замечание на с. 305, где убедительно опровергается точка зрения, согласно которой современные естественные науки возникли как результат роста материальных и технических интересов. Между этими двумя феноменами существует, конечно, чрезвычайно тесное, но значительно более сложное взаимоотношение. См. также: Windelband W. Geschichte der neueren Philosophie (1878 bis 1880), Bd. I, S. 40 f. Решающей для протестантской аскезы *точкой зрения* — она наиболее отчетливо сформулирована у Шпенера (см.: Spreng. Op. cit., I, S. 132; III, S. 260) — является следующая: подобно тому как христианна узнают по *плодам* его веры, так и познание Бога и его намерений может быть углублено посредством познания его *творений*. В соответствии с этим все пуританские, баптистские и пиетистские вероисповедания проявляли особую склонность к физике и к другим, пользующимся теми же методами математическим и естественным наукам. В основе лежала вера в то, что посредством *эмпирического* исследования установленных Богом законов природы можно приблизиться к пониманию *смысла* мироздания, который вследствие фрагментарного характера божественного откровения (чисто кальвинистская идея) не может быть понят путем спекулятивного оперирования понятиями. Эмпиризм XVII в. служил аскезе средством искать «Бога в природе». Предполагалось, что эмпиризм приближает к Богу, а философская спекуляция уводит от него. В частности, философия Арнстотеля принесла, по мнению Шпенера, наибольший вред христианству. *Любая* другая философия, и в первую очередь «философия Платона», лучше Арнстотелевой (см.: Spreng. Consilia theologica, III, 6, 1, dist. 2, № 13); см. следующее характерное место: «То, что я скажу, не относится к Декарту (Шпенер не читал его. — М. В.), однако я всегда полагал и полагаю, что Бог побуждает людей к тому, чтобы они стремились познать подлинную философскую истину своими глазами, руководствуясь не какими-либо авторитетами, а одним лишь *здравым рассудком*, не опирающимся на *знания учителей*». Хорошо известно, какое значение

- эта точка зрения представителей аскетического протестантизма имела для *воспитания*, в частности, для *реального* обучения. В сочетании с отношением к «*fides implicita*» (сокровенной вере) эта точка зрения определила педагогическую программу протестантизма.
- ¹⁴⁷ «Это такие люди, которые счастье видят примерно в следующих четырех моментах: 1) пребывать в ничтожестве, быть презираемыми и оскорбляемыми; 2) пренебрегать всеми теми чувствами, которые отвлекают от служения Богу; 3) либо ничего не иметь, либо раздавать все то, что получаешь; 4) трудиться наподобие наемных рабочих, не ради заработка, но ради призвания во славу Божию и на пользу ближнему...» (Rel. Reden., II, S. 180; Plitt. Op. cit., I, S. 445) *Не все* могут и должны быть «учениками», а лишь те, кого Господь призывает к этому. Однако, по собственному признанию Цинцендорфа (см.: Plitt. Op. cit., I, S. 449), в толковании этой проблемы неминуемы трудности, ибо Нагорная проповедь формально обращена *ко всем людям*. Родство этого «свободного аксизма любви» с идеалами анабаптизма бросается в глаза.
- ¹⁴⁸ Эмоционально окрашенная внутренняя религиозность не была чужда и лютеранству эпохи эпигонства. Конститутивным различием был *здесь* скорее *аскетизм*, регламентация жизненного поведения, отдающая, по мнению лютеран, «сннегнизмом».
- ¹⁴⁹ «Пронизывающий страх» — значительно более верный признак благодати, чем «уверенность», полагает Шпенер (см.: Spener. Theol. Bedenken, I, S. 324). У пуританских писателей также, разумеется, встречаются настоячивые предостережения от «ложной уверенности»; тем не менее учение о предопределении, поскольку оно определяло заботу о спасении души, безусловно влияло в противоположном направлении.
- ¹⁵⁰ Ибо *психологический* эффект сохранения исповедн повсеместно сводился к *освобождению* индивида от ответственности за свое поведение (этим и определялась приверженность к исповеди) и тем самым от ригористических требований аскетизма.
- ¹⁵¹ Уже Рнчль в своем анализе вюртембергского пиетизма (Op. cit., III) показал, в какой мере этот *тип* пиетистской религиозности обуславливался и чисто *политическими* моментами.
- ¹⁵² См. цитату из Цинцендорфа, приведенную в прим. 147.
- ¹⁵³ Само собой разумеется, что «патриархален» и кальвиннизм, во всяком случае, в его первоначальном облике. Связь успеха, например в деятельности Бакстера, с кустарным характером ремесленных предприятий в Киддерминстере отчетливо явствует из его автобиографии. См. Writings of Pug. div., p. XXXVIII: «Город живет ткачеством, обрабатывая сырье, полученное в Киддерминстере; стоя за ткацким станком, жители могут поставит перед собой книгу или поучать друг друга». Однако патриархальность, сложившаяся на почве кальвинистской и тем более баптистской этики, носит иной характер, чем пиетистская патриархальность. Эта проблема должна быть рассмотрена в другой связи.
- ¹⁵⁴ См.: Ritschl A. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, 3. Aufl., I, S. 598. Если Фридрих Вильгельм I определил пиетизм как учение, пригодное для *рантье*, то это характеризует не столько пиетизм Шпенера и Франке, сколько самого Фридриха Вильгельма I; впрочем, и он не случайно обнарудовал эдикт о веротерпимости, который открывал пиетистам доступ в его государство.

- ¹⁵⁵ Для общего ознакомления с методизмом особенно полезна превосходная статья Лоофса «Методизм»: Realenz. für prof. Theol. und Kirche, 3. Aufl. Можно также обратиться к работам Якоби (в частности, «Handbuch des Methodismus»), Кольде, Юнгста и Соути. Об Уэсли см.: Tye r m a n. Life and times of John Wesley. London, 1870. Популярностью пользуется книга Уотсона (W a t s o n. Life of Wesley), переведенная на немецкий язык. Одним из лучших фондов по истории методизма располагает North-western university в Эванстоне близ Чикаго. Своего рода посредствующим звеном между классическим пуританизмом и методизмом был религиозный поэт Исаак Уотс, друг Хоу, капеллана Оливера Кромвеля, затем Ричарда Кромвеля; к нему якобы обращался за советом Уайтфилд (см.: S k e a t s. The free churches of England, 1891, p. 254).
- ¹⁵⁶ Это родство — если отвлечься от личного влияния обоих Уэсли — исторически обусловлено, с одной стороны, отмиранием догмата предопределения, с другой — возрождением идеи «sola fide» в концепции основателей методизма; но прежде всего оно мотивировано специфической миссионерской направленностью методистов, которая привела к восстановлению (в преобразованном виде) известных средневековых методов проповеди «пробуждения» и сочетала их с pietistскими формами. К общей линии развития в сторону «субъективизма» это явление — в данном отношении оно уступает не только pietismу, но и средневековой религиозности бернардианского толка, — безусловно, не относится.
- ¹⁵⁷ Так определял иногда эффект методистской веры сам Уэсли. Здесь очевидно родство с «блаженством» Цинцендорфа.
- ¹⁵⁸ См. о ней в книге Уотсона: Watson. Das Leben Wesleys, S. 331.
- ¹⁵⁹ См.: Schneckenburger M. Vorlesungen über die Lehrbegriffe der kleineren protestantischen Kirchenparteien, Hrsg. von K. B. Hundeshagen. Frankfurt, 1863. S. 147.
- ¹⁶⁰ Уайтфилд, вождь группы предестинатов, распавшейся после его смерти вследствие отсутствия должной организации, по существу, отвергал учение Уэсли о «совершенстве». Действительно, оно было не чем иным, как суррогатом кальвинистской идеи испытания спасения.
- ¹⁶¹ См.: Schneckenburger M. Op. cit., S. 145. Несколько иначе предстает это у Лоофса. Выводы того и другого типичны для всех вероисповеданий подобного типа.
- ¹⁶² В этом направлении действовала конференция 1770 г. Уже конференция 1744 г. признала, что слова Библии почти полностью могут быть отнесены как к кальвинизму, так и к антиномизму. Ввиду трудности толкования библейских заповедей следует стараться предотвратить расхождения в толковании их догматического значения, что осуществимо, если обе стороны признают значение Библии как нормы практического поведения.
- ¹⁶³ Методистов отличало от гернгутеров их учение о возможности достигнуть безгрешного совершенства (которое отвергал, в частности, Цинцендорф). Уэсли в свою очередь воспринимал эмоциональность гернгутеровской религиозности как «мистику», а лютеровские воззрения на значение «Закона» считал кощунством. В этом находит свое выражение то непонимание, которое неизбежно возникает между представителями любого учения о рациональном жизненном поведении и представителями лютеранства.
- ¹⁶⁴ Джон Уэсли в некоторых случаях указывает, что все — квакеры, пресвитериане и англикане — требуют веры в догматы; исклю-

чение составляют лишь методисты. См. по данному вопросу несколько суммарных изложений у Скитса: Skeats. History of the free churches of England 1688—1851.

¹⁶⁵ См., например: Dexter. Congregationalism, 1880, p. 455.

¹⁶⁶ Но разумеется, он *может* препятствовать ей, подобно тому как это в наши дни происходит у американских негров. Впрочем, ярко выраженный патологический характер методистской эмоциональности, отличающий ее от относительно сдержанной эмоциональности пиелистов, *может* быть объяснен также — помимо чисто исторических причин — как публичностью методистских обрядов, так и более глубоким проникновением аскетизма в практическую жизнь, наблюдаемыми в областях наибольшего распространения методизма. Однако решить это — дело неврологов.

¹⁶⁷ Лоофс (см. в: Realenz. für prot. Theol. und Kirche, S. 750) настойчиво подчеркивает, что методизм отличается от других аскетических течений тем, что он возник после эпохи Просвещения в Англии, и сравнивает методизм с возрождением пиелизма в Германии в первой трети XIX в. (правда, последнее было значительно слабее). Однако допустимо следовать в этом вопросе и точке зрения Ричля (см.: Ritschl. Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, I, S. 568 f.). Он проводит параллель между методизмом и пиелизмом Цинцендорфа, который в отличие от пиелизма Шпенера и Франке *также* был реакцией на Просвещение. Однако, как мы уже видели, эта реакция имела в методизме совсем иную направленность, чем в пиелизме гернгутеров, во всяком случае в той мере, в какой действовало влияние Цинцендорфа.

¹⁶⁸ Разработка этой идеи методизмом, о чем свидетельствует приведенный отрывок из Джона Уэсли (см. выше, с. 200—201), шла совершенно аналогично тому, что имело место в других деноминациях, и с такими же последствиями.

¹⁶⁹ И — как оказалось — *ослабленными* формами последовательной аскетической этики пуританизма, между тем, если рассматривать, как это часто делается, религиозные концепции лишь как «следствия» или «отражения» развития капитализма, результат должен был бы быть *противоположным*.

¹⁷⁰ Из всех баптистов лишь так называемые «General Baptists» (общие баптисты) связаны с учением ранних анабаптистов. «Particular Baptists» (частные баптисты) были, как уже указывалось, кальвинистами, принципиально ограничивавшими церковь кругом возрожденных лиц, во всяком случае, сознательно принявших данное учение лиц, и поэтому — волонтаристами и противниками всех государственных церквей; впрочем, в правление Кромвеля они не всегда последовательно проводили эти идеи в своей практической деятельности. Частные баптисты, как и общие, при всей их исторической значимости в качестве продолжателей традиций перекрещения не представляют нам в данной связи таким объектом, который требует специального догматического анализа. Не подлежит сомнению, что квакеры — формально новая секта, созданная Джорджем Фоксом и его соратниками, — по существу, лишь продолжали традиции перекрещения. Лучшее введение в историю квакеров, показывающее одновременно их связь с баптистами и меннонитами, дает Барклей (см.: Barclay R. The inner life of religious societies of the Commonwealth, 1876). По истории баптистов см.: Dexter H. M. The true story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries.

Boston, 1881; см. также: Lang J. C. — In: Bapt. quart. rev., 1883, p. 1 f.; Murch J. A history of the Presb. and Gen. Bapt. ch. in the W. of Engl. London, 1835; Newman A. H. Hist. of the Bapt. ch. in the U. S. New York, 1894 (Am. church hist ser., vol. 2); Vedder. A short hist. of the Baptists. London, 1897; Вах E. B. Rise and fall of the Anabaptists. New York, 1902; Lorimer G. Baptists in history, 1902; Seiss J. A Baptists system examined. Luth. publ. soc., 1902. Дальнейший материал см. в: Baptist handbook. London, 1896 f.; Baptist manuals. Paris, 1891—1893; Bapt. quart. review; Bibliotheca sacra (Oberlin, 1902). Лучший фонд *баптистской* литературы содержится, по-видимому, в Colgate college штата Нью-Йорк. Лучшим собранием материалов по истории квакеров считается фонд Devonshire House в Лондоне (мною не использован). Современный официальный орган ортодоксии — «American Friend», издаваемый проф. Джоном. Лучшая история квакеров принадлежит перу Раунтри. Помимо названных, см. также: Jones R. B. George Fox. An autobiography. Philadelphia, 1903; Thomas A. C. A history of the Society of Friends in America. Philadelphia, 1895; Grubb E. Social aspects of Quaker faith. London, 1899. См. также большую и очень ценную биографическую литературу по этой проблеме

¹⁷¹ Одной из многочисленных заслуг К. Мюллера (см.: Müller K. Kirchengeschichte, Bd. 1—3) является то, что он воздал должное анабаптистскому движению, замечательному в своем роде, хотя внешне и малозаметному. Анабаптисты, как никто другой, страдали от преследования *всех* церковей именно потому, что они *хотели* быть *сектой* в специфическом значении этого слова. Катастрофа, связанная с выросшим на почве анабаптизма мюнстерским эсхатологическим движением, привела к тому, что анабаптисты были дискредитированы во всем мире вплоть до пятого поколения (например, в Англии). Анабаптистские секты все время подавлялись и оттеснялись, и лишь через длительное время после их возникновения анабаптистам удалось дать последовательную формулировку религиозных основ своей *концепции*. Поэтому анабаптисты занимались «теологией» еще меньше, чем того требовали их принципы, которые сами по себе были непримиримы с верой в Бога как «наукой». Такое отношение не вызвало симпатии у современных им богословов и не импониовало им. У ряда более поздних теологов нового времени мы также обнаруживаем подобную точку зрения. Так, например, Ричль (см.: Pietismus, I, S. 221) недостаточно объективен к «перекрещенцам», а подчас даже просто пренебрежительно говорит о них, невольно хочется назвать его теологическую точку зрения «буржуазной». Между тем в нашем распоряжении уже несколько десятилетий имеется прекрасная работа Корнелиуса (см.: Cornelius. Geschichte des münsterischen Aufruhrs, Bd. 1—2, 1855—1860). В данном случае Ричль также верен своей предвзятой точке зрения, констатируя упадок и поворот к «католичеству» и обнаруживая прямое влияние духовных орденов спиритуалов и францисканцев. Даже если можно было бы установить отдельные случаи, когда это влияние имело место, в целом нити, соединяющие эти два религиозных феномена, слишком тонки для того, чтобы можно было вывести подобные заключения; к тому же исторические данные свидетельствуют о том, что официальная католическая церковь относилась с крайним подозрением к мирской *аскезе*, принимавшей организационные

формы общин, и всячески стремилась направить эту аскезу на путь образования орденов, то есть *вывести* ее из мирской жизни или в крайнем случае включить ее в качестве аскезы второго сорта в признанные церковью ордена и подчинить ее их контролю. Там, где католической церкви не удалось это осуществить, она принимала все меры против того, чтобы субъективистская аскетическая мораль не привела к отрицанию авторитетов и к ереси наподобие того, как это (с полиым основанием) практиковала елизаветинская церковь по отношению к «propheysings» (пророческим) — полупиетистским библейским общинам — даже в тех случаях, когда они с «конформистской» точки зрения были вполне корректны, или как Стюарты в своей «Book of sports». Подтверждением этой политики церкви может служить и история многочисленных ересей, например гумилиатов и бегинов, а также судьба св. Франциска. Проповеди монахов нищенствующих орденов, особенно францисканцев, во многом способствовали подготовке почвы для аскетической мирской нравственности баптистско-реформатского толка внутри протестантизма. Однако многочисленные родственные черты монашеской аскезы Запада и аскетического уклада жизни внутри протестантизма (в ходе нашего изложения они будут ввиду их поучительности все время подчеркиваться) в конечном итоге объясняются тем, что *любая* аскеза, сложившаяся на почве Библии и христианства, будет *неминуемо* обладать рядом общих для всех движений такого рода черт, кроме того, и тем, что аскеза *любого* вероисповедания пользуется определенными испытанными средствами умерщвления плоти. К данной характеристике следует еще присовокупить следующее: краткость ее объясняется тем обстоятельством, что для исследуемой в *данной* работе проблемы, а именно развития религиозных основ буржуазной идеи *призвания*, анабаптистская этика имеет лишь ограниченное значение. Она не дала ничего нового в этом отношении. Значительно более важный социальный аспект этого движения мы в данный момент оставляем вне сферы нашего внимания. В том направлении, в котором мы ставим проблему, мы излагаем историю раннего этапа перекрещенства *лишь* в той мере, в какой оно оказало влияние на имеющее для нас первостепенное значение своеобразие сект баптистов, квакеров и (в меньшей степени) меннонитов.

¹⁷² См. выше, прим. 93.

¹⁷³ О возникновении этой терминологии и ее эволюции см.: Ritschl. Gesammelte Aufsätze, Bd. I. Freiburg. 1893. S. 68 ff.

¹⁷⁴ Несомненно, что перекрещенцы отказывались от наименования «секты». Они считали себя *единственной истинной церковью* в том смысле, как о ней говорится в Послании к ефесянам (5, 27). Однако по *нашей* терминологии это — «секта», и не только потому, что члены ее отвергали какое бы то ни было отношение к государству. Правда, взаимоотношение между церковью и государством первых веков христианства оставалось идеалом еще для квакеров (Барклей), поскольку у них, так же как у ряда пиетистов (Терстеген), не вызывала сомнения в своей чистоте *лишь* церковь под крестом. Однако в рамках неверующего государства или будучи под крестом, и кальвинисты *faute de mieux* (за неимением лучшего) были вынуждены выступать за отделение церкви от государства, подобно тому как это делала в аналогичных случаях и католическая церковь. И *не* потому перекрещенцы были «сектой», что вступление в общину происходило у них *de facto* на основе

договора между общиной и желающим вступить в эту общину индивидом, ибо *формально* это существовало и в раннем церковном устройстве нидерландских реформатских общин (вследствие первоначального их политического положения) (см.: Hoffmann. Kirchenverfassungsrecht der niederl. Reformierten. Leipzig, 1902). Сектой они были потому, что, с их точки зрения, религиозная община вообще могла быть организована только волонтаристически (то есть быть сектой), а не институционально в виде церкви, ибо в противном случае в общину вошли бы невозрожденные и она тем самым отошла бы от раннехристианского образца. Общины перекрещенцев вкладывали в понятие «церковь» то, что у реформатов было реальным фактом. Мы уже указывали на то, что и *реформатов* определенные религиозные мотивы толкали в сторону образования «believers' church». О «церкви» и «секте» см. подробнее в следующей статье. Понятием «секта» в том же значении пользуется одновременно со мной и, как я полагаю, независимо от меня Каттенбуш (см.: Kattenbusch. — In: R. E. Prot. Theol. u. Kirche, статья «Секта»). Трельч (см.: Troeltsch. Soziallehren der christlichen Kirchen) принимает это понятие и останавливается на нем подробнее. См. также введение к моим статьям «Хозяйственная этика мировых религий».

¹⁷⁵ Насколько исторически важным был этот символ для сохранения общности церквей, так как он создавал для них недвусмысленный и очевидный признак, ясно показал Корнелиус.

¹⁷⁶ Известное приближение к этому в учении меннонитов об оправдании верой можно здесь оставить вне сферы нашего внимания.

¹⁷⁷ Эта идея лежит, быть может, в основе религиозного интереса к таким вопросам, как толкование инкарнации Христа и его отношения к деве Марии; в качестве *единственных* чисто догматических вопросов они резко выделяются уже в самых ранних документах перекрещенцев (см., например, опубликованные в качестве приложения ко второму тому названной выше работы Корнелиуса «Исповедания»), контрастируя с их общим содержанием (об этом см.: Müller K. Kirchengeschichte, II, 1, S. 330). Аналогичные религиозные интересы лежали в основе всего различия в христологии реформатов и лютеран (в учении о так называемом *com-municatio idiomatum* — соотношении божественных и человеческих свойств Христа).

¹⁷⁸ Этот же принцип лежал в основе и первоначально строгого запрещения вступать в какие бы то ни было, пусть даже деловые, отношения с отлученными от церкви; в этом пункте, впрочем, даже кальвинисты шли на известные уступки, склоняясь к тому, что церковные установления не распространяются на сферу гражданской жизни. См. след. статью.

¹⁷⁹ Общеизвестны внешние формы, которые этот принцип принимал у квакеров, воплощаясь в такие на первый взгляд малозначащие правила, как запрещение снимать головной убор, кланяться, становиться на колени, употреблять вежливую форму обращения. Однако в своей *основе* эта идея в большей или меньшей степени свойственна *любимой* аскезе, поскольку аскеза по самой своей *природе* всегда «враждебна авторитетам». В кальвинизме эта идея находит свое отражение в принципе, утверждающем господство в *церкви* одного только *Христа*. Что касается пиетизма, то достаточно вспомнить о тех усилиях, которые прилагал Шпенер для того, чтобы ссылками на Библию оправдать *сохранение титулов*.

Католическая аскеза противопоставила этой тенденции — поскольку речь шла о церковных властях — *обет послушания*, причем само это послушание получило здесь аскетическое толкование. «Преобразование», которое претерпел этот принцип в протестантской аскезе, послужило исторической основой того своеобразия *демократии*, которое еще в наши дни свойственно народам с пуританским прошлым и отличает их от народов «латинского духа». Эта демократия является также одной из исторических причин той «непочтительности» американцев, которая в зависимости от того, как ее воспринимать, отталкивает одних и привлекает других

¹⁸⁰ Надо сказать, что перекрещенцы с самого начала стремились следовать указаниям Нового завета и не считали возможным приравнять их по значению к требованиям Ветхого завета. В частности, Нагорная проповедь воспринималась всеми деноминациями как социально-этическая программа и почиталась в качестве таковой

¹⁸¹ Уже Швейкфельд считал внешнюю обрядность таинств индифферентной, тогда как «General Baptists» и меннониты сохраняли таинства крещения и причастия, а меннониты выполняли также обряд омовения ног. В целом таинства в значительной степени потеряли здесь свое значение. в ряде случаев, например у сторонников учения о предопределении, можно даже говорить о *подозрительности* по отношению ко всем таинствам, кроме причастия. См. след. статью.

¹⁸² В этом вопросе баптистские деноминации, в частности квакеры (см.: Вагслай. *Apology of the true Christian divinity*, 4 ed. London, 1701 — любезно предоставлена мне в пользование Э. Бернштейном), опирались на высказывание Кальвина (см.: *Inst. christ. rel.*, III, 2), которое в самом деле свидетельствует об известной близости к перекрещенству. *Различение* между значением «слова Божьего», то есть того, что Бог открыл патриархам, пророкам, апостолам, и значением Священного писания, то есть того, что они записали, внутренне связано с баптистским толкованием откровения, хотя историческая связь между двумя этими явлениями и отсутствует. Механическое учение о богодухновенности и родственная ему строгая «библиократия» кальвинистов в такой же степени были результатом одного направления, в котором пошло в XVI в. дальнейшее развитие религиозных идей, как покоящееся на баптистской основе учение квакеров «о внутреннем свете» было результатом развития этих идей в прямо противоположном направлении. Резкое их размежевание частично объяснялось в данном случае и постоянной полемикой.

¹⁸³ Это подчеркивалось в противовес ряду тенденций социализма. «Природный разум *ничего не знает* о Боге» (Вагслай. *Op. cit.*, p. 102). Тем самым вновь изменялось место, которое было предназначено для «*lex naturae*» протестантским учением; существование «*general rules*» (общих правил) и морального *кодекса* стало принципиально невозможным, ибо на «призвание», которое есть у каждого, и у каждого *индивидуально*, Бог указал ему через посредство его *совести*. Следует не «творить добро» в обобщающем понимании «природного разума», а выполнять *волю Божию* так, как она была записана новым союзом в наших сердцах и открыта нам в нашей *совести* (см.: Вагслай. *Op. cit.*, p. 73, 76). Эта *иррациональность* нравственности, проистекающая из углубления противоположности между божественным и тварным, находит свое выражение в следующих основных для квакерской этики положениях (Вагслай. *Op. cit.*, p. 487): «То, что человек делает вопреки своей вере, пусть даже вера эта оши-

бочна, никогда не будет угодно Богу... даже если эти действия были лояльны по отношению к другому человеку». Последовательное проведение этого принципа на практике было, конечно, невозможно. Постоянно действующие законы морали, принятые всеми христианами, служили (по Барклею, например) границей *толерантности*. Практически современники воспринимали этику квакеров — кроме некоторых ее особенностей — как родственную этике пиелистов реформатского толка. Шпенер неоднократно указывал на то, что «все лучшее в церквях вызывает подозрение в том, что оно относится к квакерству». Шпенер едва ли не завидует квакерам из-за сложившегося о них мнения (см.: *Cons. theol.*, III, 6, 1. *Dist.* 2, № 64). Запрещение клясться со ссылкой на указание Библии само по себе уже свидетельствует о том, насколько ограничена была в действительности эта эмансипация от Священного писания. Мы оставляем здесь в стороне *социально-этическое* значение того правила, в котором некоторые квакеры видели воплощение духа *всей* христианской этики: «*Делайте для других только то, чего вы ждете от них*».

¹⁸⁴ Необходимость допускать эту *возможность* Барклей обосновывает тем, что без нее «не было бы области, где святые были бы свободны от сомнения и отчаяния, что... является в *высшей степени абсурдным*». Как мы видим, с этим связана «*certitudo salutis*». См.: *Van Galen*. *Op. cit.*, p. 20.

¹⁸⁵ Между кальвинистской и квакерской рационализацией жизни существует, следовательно, различие в окраске и тоне. Однако, по формулировке Бакстера, это различие выражается в том, что у квакеров «дух» воздействует на душу как на труп. Между тем как (характерно им сформулированный) реформатский принцип утверждает, что разум и дух — взаимосвязанные принципы (см.: *Christ. div.*, II, p. 76). *Такого* рода противопоставление для его времени практически потеряло свою значимость.

¹⁸⁶ См. очень хорошо обоснованные статьи Крамера «Менио» и «Мениониты» в: *Realenz. für prot. Theol. und Kirche*, особенно S. 604. Насколько хороши названные статьи, настолько поверхностно и подчас даже просто игонона напечатанная там же статья «Баптисты». Автору ее неизвестна, в частности, необходимая для истории баптизма публикация (*Publications of the Hanserd Knollys society*).

¹⁸⁷ Так, например, Барклей (*op. cit.*, p. 404) утверждает, что еда, питье и *приобретательство* — естественные (*natural*), а не духовные (*spiritual*) акты, которые могут быть осуществлены и без особого указания. Эти слова являются ответом на (характерное) возражение, которое сводится к следующему: если исходить из того, что без особого «*motion of the spirit*» (состояния духа) нельзя, как учат квакеры, молиться, то нельзя и пахать без специального на то Божьего указания. Характерно, конечно, и то, что в решениях квакерских синодов наших дней подчас встречается рекомендация оставлять практическую деятельность после того, как приобретено достаточное для существования имущество, и готовиться к вечной жизни в тиши от мирской суеты, хотя подобные идеи содержатся иногда и в учениях других деноминаций, в том числе и в кальвинистском. В этом находит свое выражение также и то, что признание сторонниками названных учений гражданской профессиональной этики было не чем иным, как преобразованием *внемирской* аскезы в аскезу мирскую.

¹⁸⁸ Здесь следует еще раз самым настойчивым образом рекомендовать упомянутую выше превосходную работу Э. Бернштейна.

О крайне схематичном изложении истории перекрещенцев у Каутского, а также о его теории «еретического коммунизма» вообще (в первом томе той же работы) мы скажем в другой связи.

¹⁸⁹ Веблен в своей интересной книге (см.: Veblen. Theory of business enterprise, 1904) высказывает мнение, что этот лозунг возник только в «раннекапиталистическую эпоху». Однако титаны в области экономики, которые, подобно современным «captains of industry» (капитанам индустрии), находятся по ту сторону добра и зла, существовали во все времена, а в широких слоях капиталистической экономики этот принцип действует и поныне.

¹⁹⁰ Так, Т. Адамс (Writings of Pur. div., p. 438), например, утверждает: «В гражданских делах следует уподобляться большинству, в делах религии — лучшим». Это звучит, правда, несколько более глубоко-мысленно, чем предполагал Адамс. Означают эти слова лишь то, что пуританская добродетельность сводится к *формальной деятельности*, подобно тому как «правдивость» или «uprightness» (прямота) народов с пуританским прошлым, рассматривающих это качество как свою национальную добродетель, нечто совсем *иное* по своей специфике — формально и рефлексивно преобразованное, — чем немецкая «честность». Ценные замечания по этому вопросу сделаны одним педагогом: «Preuss. Jahrb.», Bd. 112, 1903, S. 226. *Формализм* пуританской этики является в свою очередь вполне адекватным следствием приверженности *Закоу*.

¹⁹¹ См. об этом в след. статье.

¹⁹² В *этом* причина глубокого экономического воздействия (аскетических) протестантских, но не католических *меньшинств*.

¹⁹³ То обстоятельство, что различия в догматическом обосновании могли повсюду сочетаться с решающим значением «испытания» своей избранности, в *конечном* счете объясняется своеобразием исторического развития христианской религии. (Этой проблемы мы здесь касаться не будем.)

¹⁹⁴ «Ибо Бог собрал нас в единый народ...» — говорит Барклей (op. cit., p. 357). Я слышал проповедь квакера в Harvard college, в которой основной акцент делался на интерпретации понятия «saints»-separati (святых, то есть отдаленных от мира).

¹⁹⁵ См. прекрасную характеристику, данную Доуденом в цитированной выше работе. О теологии Бакстера в период, когда он стал постепенно отходить от строгой веры в «двойной декрет», можно получить общее представление из введения к его работам, опубликованным Джекинном (см.: Writings of Pur. div.). Его попытка сочетать «universal redemption» (всеобщее спасение) с «personal election» (личным избранием) никого не удовлетворила. Для нас здесь существенно лишь то, что он и тогда еще придерживался «personal election», то есть главного в этическом отношении пункта учения о предопределении. С другой стороны, в его учении важно ослабление *внешнего* понимания оправдания, то есть известное сближение с баптистским учением.

¹⁹⁶ Трактаты и проповеди Т. Адамса, Дж. Хоу, М. Хенри, Дж. Джейнуэя, С. Чернокя, Бакстера и Беньяна опубликованы в: Writings of Pur. div. London, 1846—1847; следует указать, что отбор сделан несколько произвольно. Публикации работ Бейли, Седжунка, Хорнбека названы выше при первом их упоминании.

¹⁹⁷ С таким же успехом можно было бы привлечь Фозта или других представителей мирской аскезы континентальной Европы. Точка зрения Брентаю, согласно которой это развитие носит чисто «англо-

саксонский» характер, совершенно не соответствует истине. Наш выбор определяется желанием привести цитаты — если не исключительно, то по мере возможности — из трудов представителей аскетического движения второй половины XVII в., периода, непосредственно предшествующего его перерождению в утилитаризм. От заманчивой задачи охарактеризовать жизненный уклад адептов аскетического протестантизма примерами из биографической, в частности относительно еще мало известной у нас квакерской, литературы нам в рамках данной работы пришлось, к сожалению, отказать.

¹⁹⁸ С одинаковым успехом можно было бы привести труды Гисберта Фозта, материалы гугенотских синодов или баптистскую литературу Голландии. Зомбарт и Брентано весьма неудачно противопоставили моей концепции «эбионитические» отрывки из трудов Бакстера (причем те самые, на которые я ссылался) для того, чтобы доказать мне, насколько его *учение* было «отсталым» (с капиталистической точки зрения). Однако чтобы черпать аргументы из этой литературы, ее надо прежде всего действительно хорошо *знать* и иметь в виду то, что я стремлюсь доказать, а именно как, *несмотря* на антимонаизм этого учения, дух аскетической *религиозности* порождал экономический рационализм, подобно тому как это происходило в монастырских хозяйствах. Причина подобного явления заключается в том, что аскетические учения обладали одним решающим свойством: они награждали аскетически обусловленный рациональный *импульс*. Речь идет только об этом, и именно это и есть основная идея нашего исследования.

¹⁹⁹ То же у Кальвина, который не был сторонником богатства (см. его резкие нападки на Венецию и Антверпен: *Comm. in Jes. opp.*, III. 140a, 308a).

²⁰⁰ См.: *Saints' everlasting rest*, cap. X, XII; ср.: Bailey. *Praxis pietatis* или Henry M. *The worth of the soul* (*Writings of Pur. div.*, p. 319): «Те, кто жадно стремится к мирскому богатству, презирают душу свою, и не только потому, что душой они пренебрегают, предпочитая ей плоть, но и потому, что они душу свою вкладывают в это стремление». (На той же странице помещено цитируемое нами ниже замечание о греховности бесполезной траты времени, особенно на recreations — развлечения.) Подобным же образом эта проблема трактуется во всей религиозной литературе английского и голландского протестантизма. См., например, филиппику против *avaritia* (скупости) у Хорнбека (*op. cit.*, I. X, p. 18 и 19). (Впрочем, на этого писателя оказали известное влияние и сентиментально-пиетистские взгляды: см., например, его восхваление удобного Божу *tranquillitas animi* (душевного спокойствия), противопоставляемого им *sollicitudo* (волнениям) посюстороннего мира.) «Богатому нелегко попасть в царство небесное», — утверждает, опираясь на известное библейское изречение, и Бейли (*op. cit.*, S. 182). *Методистские* катехизисы также предостерегают от «накопления сокровищ в земной жизни». В пиетистском учении это разумеется само собой. Так же обстояли дела у квакеров. Ср.: *Wagla u. Op. cit.*, S. 517: «И потому остерегайтесь искушения использовать свое призвание как орудие для накопления богатства».

²⁰¹ Ибо столь же резко, как богатство, осуждалась и интенсивная *склонность к наживе* (или то, что воспринималось как таковая). В Нидерландах Южноголландский синод 1574 г. ответил на поставленный ему вопрос следующим образом: «Ломбардцев не следует до-

пускать к причастию, несмотря на то что их деятельность разрешена законом». Провинциальный синод Девентера от 1598 г. (ст. 24) распространил это на всех служащих у «ломбардцев»; синод в Горихеми 1606 г. установил строгие и униительные условия, при которых жены «ростовщиков» могут быть допущены к причастию, и еще в 1644 и 1657 гг. обсуждалось, можно ли допускать к причастию ломбардцев (это может служить, в частности, аргументом против того, что утверждает Брентано, ссылаясь на своих католических предков; при этом он забывает, что иноземные купцы и банкиры были известны в течение тысячелетий всему европейскому и азиатскому миру). Следует также указать на то, что еще Гисберт Фозт (см.: De usuris. — In: Selectae disputationes theologicae, IV, 1667, p. 665) стремился к исключению «трапезитов» (ломбардцев, пемонтцев) из числа причащающихся. Подобным же образом относились к этому гугеиотские синоды. Эти капиталистические слои были отнюдь не типическими представителями тех идей и того образа жизни, о которых здесь идет речь. Не вносили они ничего нового и по сравнению с античностью и средними веками.

²⁰² Подробно рассматривается в гл. 10 «The saints' everlasting rest»: «Кто стремится вкушать длительный отдых в «пристанище», в качестве коего Бог предоставляет имущество, того Бог карает в земной жизни. Удовлетворенность покоем и накопленным богатством — почти всегда предвестник катастрофы. Если бы мы обрели все то, что можно обрести, в мирской жизни, разве это было бы всем, что мы стремимся обрести? В земной жизни нет *безмятежности*, ибо ее не должно быть по воле Божьей».

²⁰³ См.: Christ. dir., I, p. 375—376: «Бог помогает нам и поддерживает в нас энергию для того, чтобы мы могли осуществить нашу *деятельность*, труд — нравственная и естественная *цель* власти... Именно делами нашими мы в наибольшей степени угождаем Богу и прославляем его... Общественное благо или благо большинства следует предпочесть собственному благу». В этом пункте заключена возможность перехода от воли Божьей к чисто утилитарным идеям позднейшей либеральной теории. О религиозных источниках утилитаризма см. выше, а также в прим. 146.

²⁰⁴ Заповедь молчания, покоящаяся на библейской угрозе кары за «каждое бесполезное слово», уже со времен клюнийского движения служила проверенным аскетическим средством воспитания самоконтроля. Бакстер также подробно останавливается на грехе бесполезной траты слов. На характерологическое значение этого указал уже Санфорд (op. cit., S 90). Столь сильно ощущавшиеся современникам «melancholy» и «moroseness» (мрачность) пуритан и были следствием устранения *непосредственности* «status naturalis» (естественного состояния); этой же цели служило и осуждение не обдуманного заранее разговора. Когда Вашингтон Ирвинг («Bracebridge hall», гл. XXX) ищет причину данного явления то в «calculating spirit» (духе расчетливости) капитализма, то в воздействии политической свободы, которая якобы ведет к чувству ответственности, ему можно возразить следующее: у романских народов названные причины не привели к тем же следствиям, а что касается англичан, то дело обстояло так: 1) пуританизм способствовал тому, что его сторонники создавали демократические институты и одновременно превращали свою страну в мировую державу, и 2) он преобразовал эту «расчетливость» («Rechenhaftigkeit» — так Зомбарт именуется названный «spirit»), в самом деле являющуюся важным компонентом

капитализма, из средства ведения хозяйства в принцип всего жизненного поведения.

²⁰⁵ Op. cit., I, S. 111.

²⁰⁶ Ibid., S. 383 f.

²⁰⁷ Подобным же образом о ценности времени: В а г с л а у. Op. cit., p. 14.

²⁰⁸ См.: Вахтер. Op. cit., p. 79: «Дорожи своим временем и заботься всякий день больше о том, чтобы не терять время, чем о том, чтобы не потерять свое золото или серебро. И если праздные развлечения, наряды, пиры, бесполезные разговоры, не приносящие выгоды знакомства или сон искушают тебя и расточают твоё время, тебе необходимо еще строже следить за собой». «Кто расточает время — пренебрегает спасением душ», — полагает Мэтью Хенри (H e n r y M. Worth of the soul. — In: Writings of Pur. div., p. 315).

Здесь протестантская аскеза также следует по да- проложенной, испытанной колее. Мы привыкли считать характерной для современного специалиста чертой то, что у него «нет времени», и определяем, например, степень капиталистического развращения в соответствии с тем, что *часы* бьют каждые пятнадцать минут (об этом пишет уже Гёте в «Годах странствий», а также Зомбарт в своем «Капитализме»). Не следует, однако, забывать о том, что в средние века первыми стали жить по *расчлененному* времени *монахи* и что церковные колокола в первую очередь служили их потребности расчленять время.

²⁰⁹ Ср. рассуждения о призвании у Бакстера (op. cit., I, p. 108 f.). В частности, следующий отрывок: «Вопрос: не разве мне не дозволено уйти из мира и помышлять только о спасении души? Ответ: ты можешь уйти от всего того в мирских заботах и делах, что, не будучи необходимым, является для тебя помехой в духовной сфере. Однако ты не должен полностью отказываться от физической работы и умственного труда, посредством которых ты можешь содействовать общему благу. Все, кто принадлежит к церкви или государству, должны направлять свои усердия на благо церкви или государства. Пренебрегать этим, говоря: я буду молиться и предаваться медитациям, равносильно тому, что твой слуга отказал бы тебе в самой необходимой услуге, выполняя другую, значительно менее важную. Бог заповедал тебе тем или иным способом трудиться ради хлеба насущного, а не жить, как трутень, за счет других, которые трудятся в поте лица своего». Тут же приводится Господня заповедь Адаму: «В поте лица твоего...» и слова апостола Павла: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь». С давних пор известно, что квакеры, даже наиболее состоятельные, заставляют своих сыновей изучать какое-либо дело (по этическим причинам, а не руководствуясь утилитарными соображениями, подобие того, как это делает Альберти).

²¹⁰ В данном случае пнетиизм занимает особую позицию, что объясняется эмоциональным характером этого учения. Для Шпенера (см.: Theol. Vedenken, III, S. 445), хотя он и подчеркивает (совершенно в лютеранском духе), что профессиональная деятельность есть *служение Богу*, тем не менее очевидно (также вполне в духе лютеранского учения), что *суета* профессиональных дел уводит от Бога, — чрезвычайно характерная антитеза пуританизму.

²¹¹ Вахтер. Op. cit., I, p. 242: «Именно те люди, которые ленивы в выполнении своих профессиональных обязанностей, не находят времени и для служения Богу». На этом поконты и представленные, что аскетические добродетели сконцентрированы преимущественно в *городах* — местонахождении бюргеров, занятых рациональным приобретательством. Так, Бакстер в своей «Автобиографии» говорит

о ткачах Киддерминстера (Writings of Pur. div, p. XXXVIII): «А их постоянные торговые связи с Лондоном во многом способствуют росту вежливости и благочестия среди ремесленников». Тот факт, что близость столицы воспринимается как предпосылка роста добродетели, приведет в изумление современное духовенство, во всяком случае немецкое. Подобные взгляды мы встречаем и у пиелистов. Шпенер пишет молодому коллеге: «По крайней мере станет очевидным, что среди многочисленного населения городов, в большинстве своем совершенно нечестивого, тем не менее можно найти несколько благочестивых людей, способных воспринять добро; что же касается деревень, то там подчас в целой общине не найти действительно добродетельного человека» (Spener. Theol. Bedenken, I, 66, S. 603). Дело заключается в том, что крестьянин мало склонен к аскетическому рациональному жизненному поведению. *Этическая идеализация* крестьянина — продукт современности. Здесь мы не будем заниматься значением данного или других подобных высказываний для исследования вопроса о *классовой обусловленности* аскезы.

²¹² Приведем хотя бы следующие места (Вахтер. Op. cit., I, p. 336 f.): «Отдавайте все ваше время деятельности в рамках вашей законной профессии, за исключением тех часов, когда вы заняты непосредственным служением Богу»; «Трудитесь по мере сил, следуя своему призванию»; «Стремитесь иметь призвание, которое заполнит все ваше время, помимо того, которое вы отдаете служению Богу».

²¹³ Тот факт, что чисто этическая оценка труда и его «достоинства» не была *исконной* или даже специфической идеей христианства, подчеркнул недавно Харнак (см.: «Mitt. des Ev.-soz. Kongr.», 1905, 14. Folge, № 3—4, S. 48).

²¹⁴ Какова основа *этого* важного противоречия, безусловно существующего со времени бенедиктинского устава, могло бы показать лишь значительное более пространное исследование.

²¹⁵ То же в пиелизме (см.: Spener. Op. cit., III, S. 429, 430). Характерный для писателя поворот выражен в том, что верность профессии, возложенная на людей в качестве кары за грехопадение, служит якобы умершвлению собственной *воли*. Профессиональная деятельность как проявление любви к ближнему — долг благодарности Богу за его милосердие (лютеранская идея!), поэтому Богу неуютно, чтобы эта деятельность осуществлялась неохотно и без заинтересованности в ней (ibid., S. 272). Верующий христианин должен, следовательно, «трудиться с таким же рвением, как рядовой мирянин» (S. 278). Это, очевидно, не соответствует пуританскому образу мыслей.

²¹⁶ Его цель, по Бакстеру, — «a sober procreation of children» (деторождение). Подобны этому и взгляды Шпенера, правда с некоторыми оговорками, приближающими их к грубой точке зрения Лютера, который полагает, что попутно достигается устранение безразличности, каковая не может быть исключена иным путем. Половое влечение, сопутствующее деторождению, греховно и в браке. По мнению Шпенера, оно является *следствием* грехопадения, которое преобразовало естественные и угодные Богу отношения в нечто неизбежно связанное с греховными чувствами и тем самым в *ridendum* (постыдное). Некоторые пиелистские течения видят высшую форму брака в сохранении девственности супругов; следующую — в таком союзе, в котором половые отношения ограничиваются деторождением, и далее вплоть до браков, которые заключаются по эротическим или чисто внешним мотивам и в этическом отношении

могут быть уподоблены конкубинату. При этом в последнем случае бракам, заключенным по внешним мотивам (как *рационально* обоснованным), отдается предпочтение по сравнению с браками, в основе которых лежат эротические мотивы. Теорию и практику герингутеры мы здесь оставляем в стороне. Рационалистическая философия (К. Вольф) восприняла аскетическую теорию в такой ее формулировке: то, что существует в качестве *средства* для достижения цели (то есть половое влечение и его удовлетворение), не следует превращать в *самоцель*. Переход к чисто гигиеническому ориентированному утилитаризму совершился уже у Франклина, который, предвосхищая этическую точку зрения современных врачей, понимает «целомудрие» как сведение половых сношений к необходимому для *здоровья* пределу и высказывает, как известно, также и теоретические соображения по этому вопросу. Повсюду, где эти темы становились предметом чисто *рационального* рассмотрения, они проходили подобную эволюцию. Пуританский и гигиенический рационализм идут различными путями, однако в этом пункте они мгновенно понимают друг друга. Так, один рьяный сторонник «гигиенической проституции» мотивировал моральную допустимость внебрачных связей (в качестве гигиенически полезных) — речь шла о домах терпимости и их регламентации — ссылкой на *Фауст* и *Маргариту* как на поэтическое воплощение его идеи. Восприятие *Маргариты* в качестве проститутки и отождествление бури человеческих страстей с необходимыми для здоровья половыми сношениями вполне соответствуют духу пуританизма, впрочем, так же, как и чисто профессиональная точка зрения многих выдающихся врачей, которые полагают, что столь интимная, обусловленная глубоко личными и культурными причинами проблема, как значение полового воздержания, относится «исключительно» к сфере компетенции врача-специалиста: у пуритан «специалитом» является теоретик в вопросах морали, здесь — теоретик в вопросах гигиены. С нашей точки зрения, этот последний принцип, в основе которого лежит несколько обывательское отношение к «компетентности» специалиста, по существу ничем не отличается — конечно, при наличии обратного знака — от пуританского. Однако если идеализм пуританских воззрений при всей их чопорности оказал с чисто «гигиенической» точки зрения определенное положительное воздействие и действительно содействовал сохранению чистоты расы, то современной сексуальной гигиене с неизбежностью для нее призывом к «отказу от предрассудков» грозит опасность преступить пределы дозволенного. Здесь мы не будем, разумеется, останавливаться на том, как при всей рациональности истолкования половых сношений у пуританских народов их брачные отношения в конечном итоге оказываются пренеполненными этической тонкости и духовности, создавших почву для процветания подлинной рыцарственности, столь же похожей на ту патриархальную атмосферу, следы которой достаточно ощутимы еще во всех слоях нашего общества, вплоть до кругов нашей аристократии духа. (Известную роль в эмансипации женщин сыграло и баптистское влияние: предоставление женщине *права свободы совести* и распространение на нее идеи «всеобщего священства» пробили первую брешь и в этом аспекте патриархального уклада жизни.)

²¹⁷ Постоянно встречается у Бакстера (op. cit., I, p. 382, 377 f.). Библейское обоснование (известное нам по Франклину) дано либо посредством ссылок на Притчи Соломоновы (22, 29), либо посредством восхваления труда в Притчах Соломоновых (31, 16).

- ²¹⁸ Даже Цинцемдорф говорит: «Трудятся не для того, чтобы жить, а живут для того, чтобы трудиться. Если же человеку больше не дано трудиться, то он обречен на страдание или смерть» (Plitt. Op. cit., S. 428).
- ²¹⁹ Символ веры *романонов* также завершается (после приведения цитат) следующими словами: «Однако ленивый или нерадивый не может быть христианином и спастись. Его удел — погибель, и он будет выброшен из улья». Поразительные экономические успехи этой секты были достигнуты преимущественно благодаря строжайшей *дисциплине*, сочетавшей черты монастыря и мануфактуры; дисциплина, которая ставила индивида перед выбором — труд или уничтожение, *сочеталась* с религиозным энтузиазмом и была возможна *только благодаря ему*.
- ²²⁰ Поэтому его симптомы тщательно анализируются. «Sloth» (лень) и «idleness» (праздность) считаются особенно тяжкими грехами потому, что они по своему характеру обладают *длительностью*. Бакстер прямо характеризует их как «исключительно состояние благодати» (op. cit., I, p. 279—280). Они-то и служат антитезой методической жизни.
- ²²¹ См. выше, часть I, прим. 57.
- ²²² См. Вахтер. Op. cit., I, p. 108 f. Особенно бросаются в глаза следующие места: «Вопрос: но разве богатство не послужит нам оправданием? Ответ: оно позволяет вам отказываться от низкой работы в том случае, если вы можете быть более полезными на другом поприще, однако от работы как таковой вы освобождаетесь не более, чем самый последний бедняк...» (см. также p. 376). «Хотя их (богачей) не подстрекает к тому крайняя нужда, они в такой же степени, как другие, должны повиноваться воле Божьей... Бог всем велел трудиться». См. выше, прим. 48.
- ²²³ То же мы видим у Шпенера (см.: Срепер. Op. cit., III, S. 338, 425), который по этой причине выступает против преждевременного ухода на покой, считая его в моральном отношении сомнительным. В ответ на замечание, что взимание процентов неправомерно, ибо жизнь, обеспечиваемая процентами с капитала, ведет к лености, Шпенер указывает на то, что человек, который может существовать на проценты с капитала, тем не менее *обязан* работать, выполняя волю Божью.
- ²²⁴ А также инертизме. Каждый раз, когда речь идет об *изменении* профессии, Шпенер приводит в качестве аргумента следующее: *после того* как человек избрал определенную профессию, долгие послушания его воле Божьей является пребывать в данной профессии и примириться с ней.
- ²²⁵ В статьях в «Хозяйственной этике мировых религий» мы показали, с каким высоким, господствующим над всем жизненным поведением пафосом учение *индуизма* о спасении соединяет традиционализм в области профессиональной деятельности с возможностями, представляемыми перевоплощением. Именно это позволяет постичь сущность различия между определенными чисто этническими *учениями* и созданными религией психологическими *импульсами*. Верующий индуст может надеяться на благоприятное перевоплощение *лишь* в том случае, если он строго выполняет *традиционные* обязанности своей касты — в этом и заключается наиболее прочная религиозная основа традиционализма. Индустская этика является в этом пункте самой последовательной антитезой этике пуританской, так же как в другом отношении (мы имеем в виду сословный традиционализм) она является наиболее последовательной антитезой нудаизму.

²²⁶ См.: Вахтер. *Op. cit.*, I, p. 377.

²²⁷ Однако это не означает, что она может быть исторически выведена из них. В этом отражается чисто кальвинистское представление, что космос «мира» служит приумножению славы Господней и является средством самопрославления Бога. Поворот к утилитаризму, выраженный в идее, что целью экономического космоса является служение жизненным потребностям всех (*good of the many, common good* и т. д.), был следствием представления, согласно которому любое другое толкование ведет к (аристократическому) обожествлению рукотворного или, во всяком случае, служит не славе Господней, а целям «рукотворной культуры». Божественная воля, в той мере (см. прим. 35), в какой она находит свое выражение в целесообразном устройстве экономического космоса, может иметь в виду (поскольку она вообще исходит из *посюсторонних* целей) лишь общее благо, *безличную* «пользу». Следовательно, утилитаризм, как мы уже определили выше, является следствием *безличной* «любви к ближнему» и отказа от прославления мирской жизни на основе пуританской идеи об исключительности служения *in majorem Dei gloriam* (вящей славе Господней). Сколь интенсивно эта идея (согласно которой любое обожествление рукотворного умаляет славу Божию и поэтому заслуживает безусловного порицания) окрашивает весь аскетический протестантизм, отчетливо проявляется в тех усилиях и сомнениях, которые были связаны с попытками отнюдь не «демократически» настроенного Шпенера отстоять от многочисленных нападков употребленные *титулов*, объявив их *hüblich* в моральном отношении. Шпенер находит наконец успокоение в том, что даже в Библии апостол именует претора Феста *κράτιτος*. Политическая сторона вопроса сюда не относится.

²²⁸ «Человек без постоянных занятий — чужой в собственном доме», — говорит и Т. Адамс (*Writ. of Pur. div.*, p. 77).

²²⁹ Об этом см. высказывания Дж. Фокса (*Friends' library. Ed. W. and Th. Evans. Philadelphia. 1837, vol. I, p. 130*).

²³⁰ Эту особенность религиозной этики нельзя, конечно, выводить из существующих экономических отношений. В средневековой Италии специализация была, безусловно, более развита, чем в Англии изучаемого периода.

²³¹ Ибо, как часто подчеркивается в пуританской литературе, Бог никогда не требовал, чтобы человек любил ближнего своего *больше*, чем самого себя, а лишь *как* самого себя. Следовательно, *долг* человека любить и себя. Так, например, если кто-либо осознает, что сам он использует свое преимущество более целесообразно и тем самым в большей степени приумножит славу Всевышнего, чем это сделает ближний его, то любовь к ближнему не обязывает его отдать ему что-либо из своего имущества.

²³² Шпенер также близок к этой точке зрения. Однако даже тогда, когда речь идет об отказе от торговой профессии (особенно опасной в моральном отношении) в пользу теологии, он проявляет большую сдержанность и склонен скорее к отрицательной оценке этого поступка (см.: *Spener. Op. cit.*, III, S. 435, 443; I, S. 524). Укажем на то, что постоянно повторяющиеся ответы именно на *этот* вопрос (дозволено ли менять профессию) в безусловно выборочных высказываниях Шпенера свидетельствуют о том, сколь большое практическое значение имело в повседневной жизни то или иное толкование слов апостола в Первом послании к коринфянам, 7.

²³³ Ничего подобного этому мы не обнаруживаем в трудах ведущих

плетнстов, во всяком случае, в странах континентальной Европы. Шпенер колебался (op. cit., III, S. 426, 427, 429, 434) в своем отношении к «наживе» между лютеранской (с точки зрения «пропитания») и меркантилистской аргументациями о пользе, производимой из «расцвета торговли», и т. п. (op. cit., III, S. 330, 332; ср. I, S. 418: *разведение табака* приносит доход государству и поэтому полезно, следовательно, не греховно!). При этом Шпенер не упускает случая указать на то, что можно, как показывает пример квакеров и меннонитов, получать прибыль и оставаться благочестивым, более того, что особенно высокая прибыль — к этому мы еще вернемся в дальнейшем — может быть прямым следствием благочестия и добродетели (S. 435).

²³⁴ Эти взгляды Бакстера не являются отражением той экономической среды, в которой он жил. *Напротив*, в его автобиографии подчеркивается, что успех его внутренней миссионерской деятельности отчасти обусловливался и тем, что те торговцы, которые постоянно жили в Киддерминстере, были небогатыми и зарабатывали лишь на «food and raiment» (пропитание и одежду), а мастера-ремесленники жили не лучше, чем их рабочие, «from hand to mouth» (удовлетворяя лишь повседневные нужды). «Благая весть Евангелия предназначена для бедняка». О стремлении к наживе Т. Адамс говорит следующее: «Он (знающий истину) понимает... что деньги делают человека богаче, но не добродетельнее, и поэтому предпочитает спокойный сон и чистую совесть тугой мошне... Он не стремится к большему, чем к тому, что можно честно заработать», — однако столько он заработать хочет (A d a m s Th. — In: Writ. of Pur. div., LI). А это означает, что всякий формально честный заработок считается законным.

²³⁵ См.: Baxter Op. cit., I, ch. 10, tit. 1, dis. 9 (§ 24), vol. I, p. 378. Притчи Соломон., 23,4: «Трудись не для того, чтобы быть богатым» (немецкий текст притчи: «Bemühe dich nicht reich zu werden...»; русский текст: «Не заботься о том, чтобы нажить богатство...»); Вебер пишет, ссылаясь на Бакстера: «Arbeite nicht, um reich zu sein...» — *Перев.*) означает лишь, что не следует стремиться к богатству как к средству для удовлетворения наших плотских желаний. Однозно использование собственности в феодально-сеньориальной форме (см. замечание — op. cit., I, p. 380 — по поводу «debauched part of the gentry» — предающейся излншеством части дворянства), а не собственность сама по себе. Мильтон в первой «Defensio pro populo Anglicano» разработал известную теорию, в соответствии с которой носителем добродетели может быть только среднее сословие; при этом под средним сословием он понимает «класс буржуазии», противопоставляемый им «арнстократии», на что указывает следующее обоснование: как «роскошь», так и «нужда» препятствуют воспитанию добродетели.

²³⁶ Это является решающим. Вернемся в этой связи еще раз к следующему замечанию общего характера: здесь для нас основное значение имеют не столько теоретически разработанные положения богословской этнической теории, сколько то, что признавалось моральным в практической жизни верующих, другими словами, как влияла на практику повседневной жизни религиозная ориентация профессиональной этники. В казунистической литературе католицизма, в частности в иезуитской, можно подчас встретить рассуждения (например, о допустимости процентов; мы здесь этого касаться не будем), которые во многом напоминают идеи протестантских казуистов, а подчас идут

дальше, чем они, в своем определении границ «допустимого» или «возможного». (Противники протестантов не раз указывали на то, что протестантская этика ничем по существу не отличается от незуитской.) Подобно тому как кальвинисты часто цитируют католических богословов-моралистов, не только Фому Аквинского, Бернара Клервоского, Бомавентуру, но и своих современников, так и католические казуисты постоянно обращались к еретической этике. (На этом мы здесь останавливаться не будем.) Однако даже если отвлечься от такого решающего фактора, каким является религиозная награда, предоставляемая *мирянину* за аскетическую жизнь, то важное, чисто теоретическое различие сводится к следующему: эти вольнодумные взгляды внутри католицизма были продуктом не санкционированных церковными авторитетами, специфически *неустойчивых* этических теорий, отвергнутых наиболее серьезными и строгими сторонниками церкви; протестантская же идея профессионального призвания направляла на путь капиталистического предпринимательства именно наиболее *серьезных* сторонников аскетической жизни. То, что в католицизме могло быть *разрешено* при известных условиях, здесь рассматривается как нечто положительное в нравственном отношении, как *благо*. Эти столь важные основополагающие в *практической* сфере жизни различия обонх этических учений окончательно определились для нового времени после полемики с янсенстами и изданиями буллы «Unigenitus»

²³⁷ «Ты можешь заниматься тем видом труда, который обеспечит тебе наибольший успех и законную прибыль. Ты *обязан* развивать все свои способности...» За этим следует место, перевод которого дан выше в тексте. Прямая параллель между стремлением к накоплению сокровищ в царстве Божьем и стремлением к успеху в рамках мирской профессии дана, например, в: J a p e w a u. Heaven up on earth. — In: Writ. of Pur. div., p. 275.

²³⁸ Уже в (лютеранском) исповедании герцога Кристофа Вюртембергского, переданном им Тридентскому собору, об *обете* бедности сказано: «Кто пребывает в бедности по самому своему положению, пусть не ропщет. Однако если он дает обет *оставаться* бедным, то это равносильно обету оставаться вечно больным или постоянно пользоваться *дурной* репутацией».

²³⁹ Так, мы видим это у Бакстера и, например, в исповедании герцога Кристофа. Ср. также такие высказывания, как, например, следующее: «Страивующие бродяги, чья жизнь не что иное, как тяжкое проклятие, большинство из них нищенствуют» и т. д. (A d a m s Th. — In: Writ. of Pur. div., p. 259). Уже Кальвин строго запрещал просить милостыню, а голландские синоды резко выступают против различного рода писем и аттестаций, разрешающих заниматься нищенством. В то время как в эпоху Стюартов, особенно в правление Карла I, при Лоде, правительственные учреждения систематически проводили меры по оказанию помощи и предоставлению работы безработным, лозунгом пуритан было: «Подаяние — не милосердие» (так была озаглавлена впоследствии и известная книга Дефо); а к концу XVII в. в Англии складывается устрашающая система «work-houses» (рабочих домов) для безработных (см.: Leonard. Early history of English poor relief. Cambridge, 1900; Levy H. Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus in der Geschichte der englischen Volkswirtschaft. Jena, 1912, S. 69 ff.).

²⁴⁰ Президент Баптистского союза Великобритании и Ирландии (Baptist union of Great Britain and Ireland) Дж. Уайт в своем выступлении

- бой божественной заботы. Бейли также (op. cit., p. 191) объясняет успех в профессиональной деятельности божественным Провидением. Предположение, что «prosperity» часто является вознаграждением за богоугодную святую жизнь, характерно для литературы квакеров (см., например, подобное высказывание, относящееся к 1848 г., в: Selection from the Christian advices, issued by the general meeting of the Societies of Friends in London, 6th ed. London, 1851, p. 209). К вопросу о связи этой идеи с квакерской этикой мы еще вернемся.
- ²⁴⁵ См.: Zur bauerlichen Glaubens und Sittenlehre von einem thüringischen Landpfarrer, 2. Aufl. Gotha, 1890, S. 16. Описанные в этой работе крестьяне — характерный продукт лютеранской церковности. Во всех тех случаях, когда достойный автор этой книги предполагает наличие «крестьянской» религиозности, я все время писал на полях «лютеранство».
- ²⁴⁶ См., например, цитату у Ричля (см.: Ritschl. Pietismus, II, S. 158). Шпенер обосновывает свои сомнения по поводу изменения профессии и стремления к наживе также ссылками на Инсуса сына Сирахова (см.: Spener. Theol. Bedenken, III, S. 426).
- ²⁴⁷ Правда, Бейли, например, рекомендует, несмотря на это, читать их; цитаты из апокрифов время от времени встречаются, хотя и редко, конечно. Я (быть может, случайно) не могу вспомнить ни одной цитаты из Книги Инсуса сына Сирахова.
- ²⁴⁸ В тех случаях, когда отвергнутым сопутствует удача, кальвинисты (так, например, Хорнбек), основываясь на «теории застенелости», утешаются тем, что Бог посылает успех отвергнутым, дабы ожесточить их и тем самым сделать их гибель еще более верной.
- ²⁴⁹ Более подробно мы на этом пункте в данной связи останавливаться не будем. Нас интересует здесь лишь формальный характер «честности». О значении ветхозаветной этики для *lex naturae* см. «Soziallehren» Трельча.
- ²⁵⁰ Этические нормы Священного писания обязательны, по Бакстеру (см.: Baxter. Christian directory, III, p. 173), лишь постольку, поскольку они являются простым «transcript of the law of nature» (утверждением естественного права) и носят «express character of universality and perpetuity» (ярко выраженный характер всеобщности и вечности).
- ²⁵¹ См., например: Dowden. Op. cit., p. 39 (со ссылкой на Беньяна).
- ²⁵² Подробнее об этом см. в статьях «Хозяйственной этики мировых религий». Здесь мы не можем подвергать исследованию то громадное влияние, которое оказала именно *вторая заповедь* («не сотвори себе кумира») на все характерологическое развитие иудаизма, на его рациональный, чуждый чувственной культуре характер. Показательным может, вероятно, служить тот факт, что один из руководителей американской «Educational alliance», организации, которая, используя весьма эффективные средства, с поразительным успехом проводит американизацию иммигрантов-евреев, в разговоре со мной высказал предположение, что основным этапом в процессе становления культурного человека — а именно это является главной целью всякого социального и эстетического воспитания — он считает «освобождение от второй заповеди». В пуританизме иудейскому запрету любого вочеловечения Бога (см. выше) соответствует (действующее несколько в ином плане, но в том же направлении) запрещение обожествления рукотворного. Что же касается талмудизма, то ему, безусловно, родственны и некоторые принципиальные установки пуританской этики. Так, например, в Талмуде подчеркива-

ется (см.: W ü p s c h e. Babil. Talmud, II, S. 34), что лучше и более достойно божественной награды доброе дело, совершенное из чувства долга, чем то, которое *не* предписывает Закон (другими словами, равнодушное выполнение долга обладает большей этической ценностью, чем филантропия, в основе которой лежит непосредственное чувство); пуританская этика в такой же степени могла бы принять этот принцип, как мог бы принять его Кант. Шотландец по происхождению, Кант, испытав в юности сильное влияние пиетизма, в конечных своих выводах близок к этому принципу (ряд формулировок Канта прямо примыкает к аскетическому протестантизму, однако вопрос этот выходит за рамки нашего исследования). Однако вместе с тем корни талмудистской этики глубоко уходят в восточный рационализм. Р. Танхум бен Ханнаи сказал: «Человек никогда не должен менять обычай» (Gemara zu Mischna. VII, I Folge, 86b, № 93. — W ü p s c h e. Babil. Talmud. Речь идет о пропитании поденных рабочих). Это не распространялось лишь на чужих. Однако пуританское понимание «закононости» как *испытания избранныости*, несомненно, создавало значительно более веские мотивы позитивной деятельности, чем иудейское ее толкование в духе простого следования заповеди. Идея, согласно которой в успехе проявляется благословение Господне, конечно, не чужда и иудаизму. Однако совершенно иное религиозно-этическое значение этой идеи в иудаизме вследствие его двойственной (внутренней и внешней) этики исключает какую бы то ни было близость между названными учениями именно в этом решающем пункте. По отношению к «чужому» разрешается то, что запрещается по отношению к «брату». Уже по одному этому успех в подобной сфере не «предписанного», а «разрешенного» не мог быть признаком религиозного утверждения и импульсом методической регламентации жизни в том смысле, в котором он существовал у пуритан. По этой проблеме, которую Зомбарт в своей книге «Евреи и хозяйственная жизнь» (1911) в ряде случаев решает неверно, см. названные выше статьи. На конкретных сторонах этой проблемы мы останавливаться не будем. Этика иудаизма, как ни странно это звучит, сохраняет ярко выраженные традиционалистские черты. Мы не будем здесь также касаться того резкого сдвига, который произошел во внутреннем отношении к миру вследствие христианского понимания идей «благодати» и «спасения», танвшего в себе зародыш все новых возможностей развития. О ветхозаветной «закононости» см., например: Ritschl. Rechtfertigung und Versöhnung, II, S. 265.

Для английских пуритан современные им евреи были представителями того ориентированного на войну, государственные поставки, государственные монополии, грюндерство, финансовые и строительные проекты капитализма, который вызывал у них ужас и отвращение. (По существу, эту противоположность можно с обычными, неизбежными в таких случаях оговорками сформулировать следующим образом: еврейский капитализм был спекулятивным капитализмом *париев*, пуританский капитализм — буржуазной организацией трудовой деятельности.)

²⁵³ Доказательством истины Священного писания для Бакстера служит в конечном итоге «поразительное различие между благочестивыми и неблагочестивыми», абсолютное отличие «renewed man» (обновленного человека) от других и совершенно исключительная забота Бога о спасении душ избранных, которая *может*, конечно, выражаться в «испытании» их (см.: Baxter. Christ. dir., I, p. 165).

- ²⁵⁴ Для характеристики этого достаточно вспомнить, как своеобразно толкует притчу о фарисее и мытаре даже Беньян (см. его проповедь «Фарисей и мытарь»: В и п у а н. The Pharisee and the Publican. — Op. cit., p. 100), у которого в ряде случаев можно обнаружить известное родство с настроением лютеровской «Свободы христианина» (см., например: В и п у а н. Of the law and a Christian. — Op. cit., p. 254). Почему же отвергается фарисей? Потому что он, по существу, не следует Божьим заповедям; он, несомненно, сектант, занятый лишь внешними мелочами и обрядами (p. 107), и прежде всего он приписывает заслугу спасения себе и, богохульствуя, приносит при этом благодарность Богу («как это делают квакеры») за свою добродетель. Он греховно основывает все свои надежды на этой добродетели (p. 126) и тем самым имплицитно отрицает божественное *предопределение* (p. 139 f.). Следовательно, его молитва — обожествление рукотворного, и в этом его греховность. Мытарь же, как показывает искренность его признания, обрел внутреннее возрождение, ибо «для подлинного искреннего убеждения в своей греховности необходимо убеждение в *возможности прощения*» (p. 209) — чисто пуританское ослабление лютеровской трактовки греховности.
- ²⁵⁵ Опубликовано у Гарднера: Gardiner. Constitutional documents, 1906. Можно провести параллель между этой борьбой с аскезой (отрицающей авторитет власти) и преследованием Пор-Ройяля и янсенистов Людовиком XIV.
- ²⁵⁶ Точка зрения Кальвина по этому вопросу была значительно мягче, по крайней мере поскольку имелись в виду тонкие аристократические формы наслаждения жизнью. Граньца должна определяться Библией; каждый, кто исходит из ее заповедей и сохраняет при этом чистую совесть, не должен с подозрительностью и страхом относиться к любому своему побуждению радоваться жизни. Указания по этому пункту в 10-й главе «Inst. christ. rel.» (например, «*neс fugere ae quoque possumus quae videntur oblectationi magis quam necessitati inservire*» — «не можем мы полностью избежать и того, что вызывается не столько необходимостью, сколько стремлением к наслаждению») могли бы на практике привести к значительно большей терпимости. Измененные этой точки зрения, которое мы обнаруживаем у эпигонов Кальвина, объясняется не только все увеличивающимся страхом лишиться *certitudo salutis*, но и тем обстоятельством (мы остановимся на нем в другой связи), что в сфере «*ecclesia militans*» носителями этнического развития кальвинизма были представители *мелкой буржуазии*.
- ²⁵⁷ Т. Адамс (Th. Adams. — Writings of Pur. div., p. 3) начинает проповедь о «three divine sisters» — трех небесных сестрах («Любовь же — самая главная из них») — указанием на то, что и Парис отдал яблоко Афродите!
- ²⁵⁸ Не следует читать романы и подобные им книги, ибо это «*wastetines*» (трата времени) (см.: Baxter. Christ. directory, I, p. 51). Известен упадок, который претерпела в Англии не только драма, но и лирика, и народная песня в послеелизаветнискую эпоху. Что касается изобразительного искусства, то здесь пуританам, пожалуй, мало что пришлось искоренять. Примечателен, однако, переход от довольно высокого уровня музыкальной культуры (роль Англии в истории музыки отнюдь не была лишена значения) к тому абсолютному ничтожеству, которое обнаруживается у англосаксонских народов в этой области впоследствии и сохраняется вплоть до настоящей

го времени. Если отвлечься от негритянских церквей и тех профессиональных певцов, которых церкви теперь приглашают в качестве attractions — приманки (Trinity church в Бостоне в 1904 г. выплачивала им 8 тыс. долл. в год), — то и в американских религиозных общинах большей частью можно услышать лишь совершенно невыносимый для немецкого слуха визг (Частично это относится и к Голландии.)

259 Совершенно так же обстоит дело в Голландии, о чем свидетельствуют решения синодов. См. постановление о Майском дереве в сборнике Рейтсма (VI, 78, 139).

260 Вполне вероятно, что «возрождение Ветхого завета» и ориентация pietistov на некоторые враждебные красоте в искусстве христианские чувства (которые можно свести к идеям Второсайи и 22-го псалма) сыграли известную роль в том, что объектом искусства стало так же и *уродство*; некоторое влияние оказало и пуританское неприятие обожествления рукотворного. Однако все это еще недостаточно исследовано. В католической церкви родственные по своим внешним чертам явления возникли по совершенно иным (демагогическим) мотивам; правда, они привели к совершенно новым результатам в области искусства. Перед «Саулом и Давидом» Рембрандта каждый человек неизбежно ощущает мощное воздействие пуританского мироощущения. Тонкий анализ культурных влияний Голландии, данный в книге К. Неймаана «Рембрандт» (см.: Neumann K. Rembrandt. Berlin—Stuttgart, 1902), показывает степень того, что в настоящее время можно установить о мере положительного, плодотворного влияния аскетического протестантизма на искусство.

261 Относительно более слабое проникновение кальвинистской этики в жизненную практику Голландии, ослабление здесь аскетического духа уже в начале XVII в. (бежавшие в 1608 г. в Голландию английские конгрегационалисты не могли примириться с недостаточным строгим соблюдением субботнего покоя в Голландии), особенно же при штатгальтере Фридрихе Генрихе, и вообще меньшая способность голландского пуританизма в целом к экспансии объясняются рядом самых различных причин, перечислить которые здесь невозможно. Частично они коренились в государственным строе Голландии (представляющем собой союз отдельных городов и земель) и в значительно меньшем участии жителей в обороне страны (войну за независимость голландцы очень скоро стали вести на *деньги* Амстердама силами наемных войск: англичане-проповедники привозили голландские войска в качестве иллюстрации вавилонского столпотворения). Тем самым все тяготы религиозной войны были перевалены на плечи других людей, что одновременно вело и к утрате политической *власти*. Кромвелевская армия, напротив, ощущала себя, несмотря на притеснения, армией *граждан*. Тем более характерно, что *именно* эта армия включила в свою программу пункт об отмене воинской *повинности* — ибо сражаться можно только во славу Божью, за хорошо осознанное дело своей совести, а не по прихоти власти имущих. («Безнравственное», по традиционным немецким понятиям, устройство английской армии *исторически* сводится к весьма высоким нравственным идеалам; возникло же оно по требованию не знавших поражения солдат, которые только после Реставрации были поставлены на службу интересам короны.) Голландские *schutterijen*, опора кальвинизма в период великой войны, уже менее чем через одно поколение после Дордрехтского синода проявляют очень мало склонности к «аскетизму» (об этом можно

судить по картинам Гальса). Все время повторяются протесты синодов против их поведения и образа жизни. Голландское понятие «deftigheid» — смесь буржуазно-рациональной «добропорядочности» и патрицианской сословной гордости. Распределение мест по классовый принадлежности в голландских церквях и поныне свидетельствует об аристократическом характере голландской церкви. Сохранившееся городское хозяйство препятствовало развитию промышленности. Подъем в промышленности объяснялся лишь притоком иммигрантов и поэтому не мог быть длительным. Однако и в Голландии мирская аскеза кальвинизма и пиевизма действовала в том же направлении, что и в других местах (и в смысле «аскетического принуждения к бережливости», о котором Грун ван Принстерер говорит в нижеприведенном — см. прим. 280 — отрывке). Почти полное отсутствие художественной литературы в кальвинистской Голландии, конечно, не случайно. О Голландии см.: Busken-Huët. Het land van Rembrandt; на немецком языке: Rembrandts Heimat. Leipzig, 1886—1887. Значение голландской религиозности как «аскетического принуждения к бережливости» еще в XVIII в. ярко отражено, например, в мемуарах Альбертуса Халлера. Для понимания характерного своеобразия суждений голландцев об искусстве и их мотивов см., например, опубликованные в «Oud Holland» (1891) автобиографические заметки С. Huyghens (1629—1631) (названная выше работа: Prinsterer G. van. La Hollande et l'influence de Calvin, 1864 — для нашей постановки проблемы не представляет значительного интереса). Колония Нью-Нидерланде (Nieuw-Nederlande) в Америке была в социальном отношении подвластна полуфеодалным «патрионам»-торговцам, ссужавшим капитал. «Мелкий люд» весьма туго поддавался на уговоры переселиться сюда и предпочитал Новую Англию.

²⁶² Напомню, что пуританский муниципалитет Стратфорда-на-Эйвоне закрыл там театр еще при жизни Шекспира, во время его пребывания в этом городе в последние годы жизни (Свою ненависть и презрение к пуританам Шекспир высказывал при каждом удобном случае.) Еще в 1777 г. власти Бирмингема не разрешили открыть театр в этом городе, мотивируя свое решение тем, что театр способствует «лени» и, следовательно, наносит ущерб торговле (см.: Ashley. Birmingham Industry and Commerce, 1913, p. 7, 8).

²⁶³ Решающим здесь является и то, что для пуритан существовала только одна альтернатива: либо Божья воля, либо тщеславие твари. Поэтому для них и не могло быть никакой «adiaphora» (индифферентности в оценке). По-иному, как уже указывалось, относился к этому Кальвин. С его точки зрения, что человек ест, как он одевается и т. п., не имело серьезного значения, если только при этом душа его не поддадала под власть вожделения. Свобода от «мира» должна находить себе выражение — как и у иезуитов — в равнодушии, то есть, по мнению Кальвина, в безразличном, бесстрастном пользовании благами, даруемыми земной жизнью (см.: Inst. Christ. relig., I. Aufl., p. 409). Эта точка зрения, без сомнения, ближе к взглядам Лютера, чем педантизм его эпигонов.

²⁶⁴ Отношение к этому квакеров известно. Однако уже в начале XVII в. в амстердамской общине иммигрантов из-за модных шляп и одежды жены проповедника разразилась буря, бушевавшая в течение десятилетия. Прекрасное ее изображение дано в книге: Dexter. Congregationalism of the last 300 years. Уже Саифорд указывал на то, что современная «мужская прическа» унаследована от под-

- вергавшихся бесчисленным насмешкам «roundheads» (круглоголовых) и что столь же едко высмеянный мужской костюм пуритан в *принципе* близок современной мужской одежде.
- ²⁶⁵ По этому вопросу см. также названную выше работу Веблена (Veblen. The theory of business enterprise, 1904).
- ²⁶⁶ К этой идее мы все время возвращаемся. Она лежит в основе ряда высказываний такого рода (Вахтер. Op. cit., I, p. 108): «Каждый пенин, который ты платишь за себя, своих детей и друзей, должен быть истрачен как бы по прямому указанию свыше, чтобы твоя лукавая плоть не лишила Бога всего, что ты должен воздать Ему». В этом вся суть: то, что служит *личным* целям, *потеряно* для Бога и славы Его.
- ²⁶⁷ Часто справедливо указывается на то (см., например: Dowden. Op. cit.), что Кромвель спас от уничтожения рисунки Рафаэля и «Триумф Цезаря» Маитеньи, тогда как Карл II пытался их продать. Как известно, общество Реставрации и к национальной английской литературе относилось либо с полным равнодушием, либо вообще не признавало ее. При дворе господствовало влияние Версаля. В рамках данного очерка мы лишены возможности исследовать то влияние, которое отказ от непосредственных радостей повседневной жизни оказал на духовный склад выдающихся представителей пуританизма и на людей, испытавших его воздействие. Вашингтон Ирвинг формулирует это воздействие в характерной для англичан манере следующим образом: «Это (он имеет в виду политическую свободу, мы сказали бы — пуританизм) предполагает меньшую игру *фантазии* и большую силу *воображения*». Достаточно вспомнить о роли *шотландцев* в науке, литературе, технических открытиях, а также в деловой жизни Англии, чтобы почувствовать, насколько близко к истине это, быть может, слишком прямолинейное в своей формулировке замечание. Мы не будем в данной связи касаться роли пуритан в развитии техники и эмпирических наук. Эта взаимосвязь отчетливо проступает и в повседневной жизни. Так, например, по Барклею, дозволенные для квакеров «recreations» следующие: посещение друзей, чтение исторической литературы, *математические и физические опыты*, садоводство, беседы о событиях в жизни общества и во всем мире и т. п. Критерий этого отбора тот же, что указанный выше.
- ²⁶⁸ Прекрасный анализ дан в книге К. Нейманна «Рембрандт»; эту работу вообще полезно сопоставлять с приведенными выше замечаниями.
- ²⁶⁹ См. например, цитированный выше отрывок Бакстера: Вахтер. Op. cit., I, p. 108.
- ²⁷⁰ См., например, известную характеристику полковника Хачинсона (часто цитируется у Санфорда: Sanford. Op. cit., p. 57), приведенную в биографии, написанной его вдовой. После перечисления всех его рыцарских добродетелей и упоминания о его склонной к веселью и открытой для радостей жизни натуре говорится: «Он был чрезвычайно чистоплотен, аккуратен и элегантен и обладал превосходным вкусом. Однако с юных лет он отказался от всякой роскоши». Очень близок к этому идеал пуританки, обрисованный Бакстером в речи у гроба Мэри Хаммер: «Эта открытая всем радостям жизни образованная женщина, получившая тонкое воспитание, проявляла скупость, когда речь шла, во-первых, о времени, во-вторых, о затратах на «роп» (предметы роскоши) и развлечения» (Writ. of Pur. div., p. 533).

- ²⁷¹ Наряду со *многими* другими примерами я вспоминаю прежде всего об одном необычайно преуспевающем фабриканте, который достиг весьма солидного для своего возраста благосостояния. Когда врач, лечивший его от длительного желудочного заболевания, порекомендовал ему ежедневно проглатывать несколько устриц, то уговорить больного последовать этому совету удалось лишь с большим трудом. Поскольку, однако, он в течение всей своей жизни жертвовал весьма крупные суммы на благотворительные цели и вообще был известен своей щедростью, то, очевидно, в основе его поведения следует искать не проявление «скупости», а *исключительно* пережитки того аскетического воспитания, в силу которого считается морально предосудительным всякое использование своего имущества для личного *наслаждения*.
- ²⁷² *Отделение* мастерской, конторы, вообще «дела» от дома, разделение фирмы и имени (капитала, вложенного в дело, и личного имущества), тенденция превратить «дело», прежде всего имущество фирмы, в «corpus mysticum» — все это стороны одного процесса. По этому вопросу см. мою работу «Handelsgesellschaften im Mittelalter» (1889).
- ²⁷³ На этот характерный феномен верно указал уже Зомбарт в первом издании своего «Капитализма». Следует только иметь в виду, что накопление имущества может обуславливаться двумя совершенно различными психологическими стимулами. Один из них уходит своими корнями в самые отдаленные времена и находит в жертвованиях на благотворительные цели, родовом имуществе, фондекомиссах такое же или даже значительно более четкое и определенное выражение, чем в стремлении достигнуть к концу жизни высокого материального благосостояния и общего признания, и прежде всего обеспечить продолжение «дела», пусть даже за счет личных интересов большинства детей, наследующих состояние. В *этих* случаях речь идет (наряду с желанием увековечить свое создание и продолжать жить в нем и после смерти) о том, чтобы сохранить в неприкосновенности «splendor familiae» (величие семьи), то есть о тщеславии, объектом которого является как бы расширенная личность основателя, во всяком случае, об интересах эгоцентрических. Иначе обстоит дело с тем буржуазным мотивом, который мы исследуем. Здесь лозунг аскезы «Отречься должен ты, отречься», преобразованный в позитивно-капиталистическое мироощущение: «Приобретать должен ты, приобретать», встает перед нами во всей своей иррациональности и первоначальной чистоте как некий категорический императив. Лишь божественная слава и собственный долг, а не тщеславие человеческое служат мотивом для пуритан, а в *наши дни* — лишь долг по отношению к своему «призванию». Пусть читатель, склонный к тому, чтобы доводить мысль до ее крайних выводов, вспомнит о теории ряда американских миллиардеров, которые не считают нужным завещать своим детям нажитые ими миллионы, дабы не лишать их такого нравственного блага, как необходимость работать и приобретать самим. Правда, в *наши дни* это не более чем «теоретическая» фикция.
- ²⁷⁴ Именно это, как мы все время подчеркиваем, решающий религиозный мотив (существующий наряду с чисто аскетическими представлениями об умерщвлении плоти), что особенно отчетливо проступает у квакеров.
- ²⁷⁵ Его отвергает Бакстер (см.: Baxter. Saints' everlasting rest, 12), опираясь на чисто иезуитскую аргументацию этого вопроса: плоти

должно быть предоставлено то, что ей необходимо. Иначе человек становится ее рабом.

²⁷⁶ Как показал на ряде важных моментов Вейнгартен (см.: Weingarten. Englische Revolutionskirchen, 1868), этот идеал был отчетливо сформулирован квакерами уже в первый период их развития. Он выступает и в полемике (см.: Bugclay. Op. cit., p. 519 f., 533). Так, избегать следует: 1) тварного тщеславия, то есть всякой бравады, мишуры и привязанности к вещам, которые не имеют *практического* применения и ценятся лишь из-за того, что они редко встречаются (то есть из тщеславия); 2) недобросовестного использования имущества, то есть *несоразмерно* больших трат на удовлетворение менее важных потребностей по сравнению с необходимыми расходами на существование и заботу о будущем. Квакер как бы олицетворяет собой, таким образом, «закон маргинального пользования». «Moderate use of the creature» (умеренное пользование), безусловно, дозволено, при этом рекомендуется обращать особое внимание на качество и добротность материала и т. д. при условии, что это не приведет к vanity (тщеславию). Обо всем этом см.: «Morgenblatt für gebildete Leser», 1846, № 216 f. (Специально о комфорте и добротности материалов у квакеров см.: Schneckenburg. Vorlesungen, S. 96 f.)

²⁷⁷ Выше мы уже указывали на то, что *здесь* мы не будем заниматься вопросами классовой обусловленности религиозных движений (об этом см. мои статьи, посвященные «хозяйственной этике мировых религий»). Однако для понимания того, что, например, Бакстер (на которого мы здесь постоянно ссылаемся) отнюдь не воспринимает действительность глазами «буржуазии» того времени, достаточно вспомнить, как в его иерархии угодных Богу профессий за профессиями ученых следует сначала husbandman (*земледелец*) и потом в причудливом беспорядке перечисляются mariners, clothiers, booksellers, tailors (моряки, сукноделы, книготорговцы, портные) и т. п. Под упомянутыми здесь mariners (что также чрезвычайно характерно) Бакстер мог иметь в виду как рыбаков, так и моряков. Иной характер носят высказывания Талмуда. См., например, опубликованные в книге Вюнше (Wünsche. Babyl. Talmud. II, I, S. 20, 21) указания рабби Елеазара, правда не оставшиеся без возражений. Смысл этих указаний сводится к тому, что коммерция следует предпочтительнее сельскому хозяйству (рекомендация капиталовложения: $\frac{1}{3}$ в земледелие, $\frac{1}{3}$ в товары, $\frac{1}{3}$ держать наличными деньгами. — Op. cit., II, 2, S. 68).

Для тех, чья склонность к каузальности не находит успокоения без экономической («материалистической»), как, к сожалению, все еще принято говорить) интерпретации каузальной связи, мы присовокупим следующее: я придаю большое значение влиянию хозяйственного развития на судьбы религиозных идей и в дальнейшем попытаюсь показать, как в рамках нашей темы складывается процесс взаимного приспособления этих двух факторов и их взаимоотношения. Дело, однако, заключается в том, что религиозные идеи *не* могут быть просто *дедуцированы* из экономики. Они в свою очередь, и это совершенно бесспорно, являются важными пластическими элементами «национального характера», полностью сохраняющими автономность своей внутренней закономерности и свою значимость в качестве движущей силы. Что же касается *важнейших* различий — различий между лютеранством и кальвинизмом, то они сверх того обусловлены преимущественно *политическими* при-

чинами, поскольку вообще здесь играют роль не религиозные моменты.

²⁷⁸ Это имеет в виду Э. Берншейн, когда он в названной выше статье (р. 681) говорит: «Аскетизм — буржуазная добродетель». В его замечаниях *впервые* указывается на эту важную взаимосвязь. Однако эта взаимосвязь охватывает значительно более обширную сферу, чем он предполагает. Ибо решающим здесь является не только накопление капитала, но и аскетическая рационализация всей профессиональной деятельности. Применительно к американским колониям противоположность между пуританским Севером, где вследствие «аскетического принуждения к бережливости» всегда был в наличии капитал, который можно было вложить в какое-нибудь дело, с одной стороны, и Югом — с другой, отчетливо показана уже у Джона Дойла (см. след. прим.).

²⁷⁹ См.: Doyle J. The English in America, vol. 2, 1887, ch. 1. Существование в Новой Англии при жизни первого после основания колонии поколения обществ по добыванию и обработке железа (1643), производства сукна для рынка (1659) (впрочем, и расцвет ремесла) с чисто экономической точки зрения — анахронизм; все это находится в резком противоречии с положением на Юге и в некальвинистском Род-Айленде, где была установлена полная свобода совести. Несмотря на то что в Род-Айленде имеется превосходная гавань, в отчете губернатора и городского совета еще в 1686 г. сказано следующее: «Затруднения, испытываемые торговлей, объясняются тем, что нам не хватает торговцев и людей, обладающих достаточным состоянием» (Arnold. History of the state Rhode Island, 1859, p. 490). Вряд ли можно сомневаться в том, что одной из причин процветания Севера было требование вкладывать весь приобретенный капитал в дело; в основе этого требования лежало пуританское ограничение потребления. К этому еще присовокуплялась до сих пор не рассмотренная нами роль церковной дисциплины.

²⁸⁰ О быстром упадке этих кругов в Нидерландах см.: Busken-Huët. Op. cit., Bd. II, Kap. 3, 4. Тем не менее Грун ван Принстереп (Handboek der geschiedenis van het vaderland, § 303, p. 254) говорит о периоде после Вестфальского мира: «Голландцы продают много, но потребляют мало».

²⁸¹ Что касается Англии, то нам известна петиция некоего знатного роялиста, поданная Карлу II после его вступления в Лондон (она цитируется в книге Ранке: Ranke. Englische Geschichte, IV, S. 197), в которой выдвигается требование законодательным путем запретить буржуазии приобретать земли, дабы принудить ее вкладывать капитал в торговлю. Голландские «регенты» как сословие вышли из кругов городского патрициата *посредством* приобретения старых рыцарских поместий (см. об этом приведенную в книге: F r u i p. Tien jaren uit den tachtigjarigen oorlog — жалобу 1652 г., в которой говорится, что «регенты» превратились в рантье и перестали заниматься торговлей). Надо, впрочем, указать на то, что представители этих кругов, по существу, никогда не были настроены строго кальвинистски. Пресловутая погоня за знатностью и титулами, распространенная в широких кругах голландской буржуазии во второй половине XVII в., сама по себе уже свидетельствует о том, что противопоставление английских условий условиям голландским следует, во всяком случае для *данного* периода, проводить с большой осторожностью. Мощь унаследованного капитала сломила здесь аскетический дух.

- ²⁸² За периодом приобретения дворянских земель английской буржуазией последовала эпоха бурного расцвета сельского хозяйства Англии.
- ²⁸³ Отказ со стороны англканских лендлордов принимать в качестве арендаторов неконформистов — явление нередкое и в XIX в. (В настоящее время число сторонников обеих церковных партий почти одинаково, раньше неконформисты всегда составляли меньшинство.)
- ²⁸⁴ Г. Леви (см. его статью в: «Archiv für Sozialwissenschaft», 1918—1919, Bd. 46, S. 636 f.) справедливо указывает на то, что по «свойствам своего характера», который можно вывести из многочисленных проявлений национальных черт, английский народ был скорее *менее*, чем другие народы, предрасположен к восприятно аскетического этоса и буржуазных добродетелей. Основой английского характера всегда была (и есть) грубоватая и безыскусная жизнерадостность. Сила воздействия пуританской аскезы в период ее господства проявляется именно в том поразительном *смягчении*, которое претерпело это свойство у ее сторонников.
- ²⁸⁵ Мы постоянно находим его и у Дойла. Позиция пуритан всегда определялась религиозными мотивами (хотя, конечно, и не *исключительно* ими). Колония Массачусетс, где в период деятельности Уинтропа была своя верхняя палата и наследственная знать, готова была разрешить джентльменам переселиться в Массачусетс, *если только* они станут членами местной церкви. Из-за церковной дисциплины придавалось большое значение *замкнутости* населения. (Колонии Нью-Гемпшир и Мэн были основаны крупными английскими купцами, создавшими там скотоводческие хозяйства. Здесь социальная связь была очень незначительна.) Жалобы по поводу необычайной жадности прибылей, свойственной поселенцам Новой Англии, раздаются уже в 1632 г. (см., например: Weedon V. Economic and social history of New England, I, p. 125).
- ²⁸⁶ Это подчеркивает уже У. Петти (см.: Petty. Op. cit.). Все источники того времени без исключения характеризуют пуританских *сектантов* — баптистов, квакеров, меннонитов — как представителей либо немущих, либо мелкобуржуазных слоев общества и противопоставляют их как крупному торговому патрнцнату, так и финансистам авантюристического склада. Однако именно в этой мелкобуржуазной среде, а не в кругах крупных финансистов — монополистов, поставщиков и кредиторов государства, колонизаторов и promoters — возникло то, что *характеризует* капитализм Запада: специфическая буржуазная организация промышленного труда внутри частного хозяйства (см., например: Unwin. Industrial organization in the 16th and 17th centuries. London, 1914). О том, что эта противоположность была известна и современникам, свидетельствует «Discourse concerning Puritans» Паркера (1641); в этой работе подчеркивается также противоположность пуритан проектерам и придворным.
- ²⁸⁷ О том, как это воплотилось в политике Пенсильвании XVIII в. и в частности в войне за независимость, см.: Sharpless. A Quaker experiment in government. Philadelphia, 1902.
- ²⁸⁸ Аналогичное высказывание см.: Southey. Leben Wesleys, Kap. 29. На этот отрывок мне указал в письме проф. Эшли в 1913 г. Я этого не знал. Э. Трельч (которому я сообщил об этом отрывке) уже цитировал его.
- ²⁸⁹ Этот отрывок мы рекомендуем прочесть всем тем, кто полагает, что

они лучше информированы и умнее, чем вожди и современники *самых* религиозных движений, между тем последние очень хорошо понимали, что они делали и какой опасности подвергались. Недопустимо, в самом деле, столь просто, как это делают некоторые мои критики, отрицать совершенно неоспоримые истины, которые никто до сих пор и не пытался оспаривать и движущие силы которых я пытался лишь более глубоко исследовать; к сожалению, такая легковесная критика имела место. В XVII в. никто никогда не сомневался в наличии такой связи (ср. также: M a n l e y. Usury of 6% examined, 1669, p. 137). Помимо вышеприведенных современных авторов, названные взаимосвязи воспринимались как нечто само собой разумеющееся и поэтами (Г. Гейне и Дж. Китсом), и учеными (Маколеем, Кэнингемом, Роджерсом), и писателями (например, М. Арнольдом). Из новейшей литературы см.: A s h l e y. Birmingham industry and commerce, 1913. Автор этой работы выразил в письме свое полное согласие с моей точкой зрения. По всей этой проблеме см. названную в прим. 284 статью Леви.

²⁹⁰ Нанлучшим аргументом в пользу того, что и пуритане классического периода воспринимали эту взаимосвязь как нечто само собой разумеющееся, служит, пожалуй, та тирада, которую Беньян вкладывает в уста Mr. Moneylove (мистеру Любителю денег): «Можно стать религиозным и для того, чтобы разбогатеть, например, для того, чтобы расширить свою клиентуру», ибо *причина*, по которой человек обретает веру, значения не имеет (см.: В u n y a n. Pilgrim's progress, ed. Tauchnitz, p. 114).

²⁹¹ Даниэль Дефо был ярким нонконформистом.

²⁹² Шпенер (см.: S p e n e r. Theol. Bedenken, III, S. 426 f., 429, 432 f.), правда, также считает, что торговая профессия полна искушений и опасностей, но тем не менее поясняет в ответ на заданный ему вопрос свою точку зрения следующим образом: «Я с радостью отмечаю, что любезный моему сердцу друг не ведает укоров совести по поводу своей торговой деятельности, а видит в ней такой строй жизненной деятельности, который, каков бы он ни был, идет на пользу роду человеческому и тем самым творит *любовь* по воле Божией». Во многих других местах это более подробно мотивируется меркантилистскими соображениями. Если в ряде случаев Шпенер в чисто лютеранском духе определяет жажду богатства как главную опасность (ссылаясь на I Тим., 6, 8 и 9 и на Инсуса сына Сирахова) и требует подавления этого стремления — при этом он становится на точку зрения «ограничения пропитанием» (р. 435), — то одновременно он сам ослабляет свою аргументацию ссылкой на сектантов, процветающих и тем не менее осеянных божественной благодатью (р. 175, А. 4). Богатство как *следствие* добросовестной профессиональной деятельности не вызвало никаких сомнений и у Шпенера. Его точка зрения в данном вопросе ввиду воздействия на него ряда идей Лютера менее последовательна, чем точка зрения Бакстера.

²⁹³ Бакстер (см.: В a x t e r. Op. cit., II, p. 16) предупреждает против найма «неуклюжих, флегматичных, вялых, чувственных и медлительных людей» в качестве прислуги и рекомендует брать «godly servants» (слуг благочестивых) не столько потому, что «неблагочестивые слуги» будут «хорошо работать только под присмотром», но и по той причине, что «истинно благочестивая прислуга будет выполнять свои обязанности как долг послушания Богу, как если бы сам Бог требовал от нее выполнения работы». Другие же склонны «не превращать это в дело совести». И обратное: признаком святости у работника является не

на лондонском собрании в 1903 г. говорит с особой эмфазой (Baptist handbook, 1904, p. 104): «Лучшие люди наших пуританских церквей были *деловые люди*, полагавшие, что религия должна проникать во все сферы жизненной деятельности».

²⁴¹ Именно в этом коренится характерное отличие от феодального понимания во всех его разновидностях. С точки зрения феодала, успех парвеню в политической или социальной сфере и возведение его в дворянство может пойти на пользу лишь его *потомкам*. (Это характерным образом выражено в испанском слове *идальго*, то есть *hijo d'algo, filius de alicue*, причем «*aliquid*» означает здесь унаследованное от предыдущих поколений *имущество*.) Как ни быстро стираются в США эти различия в настоящее время в ходе быстрого преобразования и европеизации «национального характера» американцев, здесь все еще иногда можно обнаружить *совершенно противоположную*, специфически буржуазную точку зрения, сторонники которой рассматривают *успех* в деле и доход как симптом духовного величия, тогда как (унаследованное) *состояние* само по себе не вызывает у них никакого уважения. В Европе же (на что уже указал однажды Дж. Брайс) за деньги можно купить едва ли не любое социальное отличие, если только владелец имущества сам не стоял за прилавком и произвел все необходимые метаморфозы своей собственности (установление фидекомиссы и т. д.). См. высказывание против аристократии *крови*, например, у Т. Адамса (Writ. of Pur. div., p. 216).

²⁴² Так, например, говорится об основателе секты фаницистов Хендрике Никласе, который был купцом (см.: Barclay, Inner life of the religious societies of the Commonwealth. 1876, p. 34).

²⁴³ Примером подобной ориентации на библейских патриархов — характерной вместе с тем и для всего мировоззрения пуритан — может служить толкование, данное Томасом Адамсом спору между Иаковом и Исавом (Writ. of Pur. div., p. 235): «Его (Исава) глупость явствует уже из того, как низко он ценил свое право первородства (это утверждение важно и для развития идеи *birthright* — первородства, но об этом ниже), настолько низко, что легко отказался от него за такую малость, как чечевичная похлебка». То, что он потом не захотел считаться с условиями совершенной сделки, объявив ее обманом, было уже *предательством*. Он — типичный «*sinning hunter, a man of fields*» (ловкий охотник, дитя природы), олицетворение иррациональности и бескультурия, тогда как Иаков — «*a plain man dwelling in tents*» (добропорядочный человек, живущий в шатрах), в лице которого мы видим «*man of grace*» (человека, осененного божественной благодатью). То ощущение внутреннего родства с иуданством, которое проявляется в известном произведении Теодора Рузвельта, Кёлер обнаружил у голландских крестьян. Вместе с тем, однако, пуритане полностью осознали, насколько иудейская этика с ее практической догматикой была *противоположна* их учению, как показывает работа Принна, направленная против евреев (в связи с попытками Кромвеля утвердить веротерпимость. См. ниже, прим. 252).

²⁴⁴ Это совершенно очевидно, например, для Хорнбека, ибо в Евангелии от Матфея, 5,5 и 1 Тим., 4,8 святым якобы даны обещания чисто мирского характера (op. cit., vol. I, p. 193). Все предусмотрено божественным провидением, однако особенно Бог заботится о своих избранных (p. 192): «*Super alios autem summa cura et modis singularissimis versatur Dei providentia circa fideles*». За этим следует указание, по каким признакам можно определить, что удача — следствие не «*communis providentia*» (провидения вообще), а осо-

столько внешнее выполнение им религиозных предписаний, сколько «conscience to do their duty» (честное выполнение своих обязанностей). Как явствует из вышесказанного, интересы Бога и интересы работодателя здесь совпадают. Даже Шпенер (см.: Theol. Bed., III, S. 172), который в других случаях всячески увещивает оставлять достаточно времени для помышления о Боге, считает очевидным, что рабочий должен удовлетворяться самым незначительным количеством свободного времени (даже по воскресеньям). Английские писатели с полным основанием называли протестантских иммигрантов «пионерами квалифицированного труда». См. также свидетельство у Леви: Levy H. Die Grundlagen des ökonomischen Liberalismus..., S. 53.

²⁹⁴ О напрашивающейся аналогии между «несправедливым» с человеческой точки зрения предопределением к спасению немногих людей и столь же несправедливым (хотя в такой же степени угодным Богу) распределением материальных благ см.: Hoopbeek. Op. cit., I, S. 153). К тому же бедность сама по себе рассматривается как симптом греховной лености (см.: Вахтер. Op. cit., I, p. 380).

²⁹⁵ По мнению Т. Адамса (Writings of Pur. div., p. 158), Бог оставляет столь многих в бедности главным образом потому, что они, как ему известно, не способны противостоять искушениям богатства, ибо богатство слишком часто лишает людей веры.

²⁹⁶ См. выше прим. 239 и названную там работу Леви. На это указывают все исследователи этого вопроса (применительно к гуеиотам это дано у Манли).

²⁹⁷ Аналогичные явления встречались и в Англии. Сюда относится и та разновидность пиегизма, которая, следуя идеям Лоу (Law. Serious call., 1728), проповедует бедность, целомудрие и — первоначально — уход из мира.

²⁹⁸ Деятельность Бакстера в общине Киддерминстера (пребывавшей до его приезда в полном ничтожестве), по степени достигнутого им успеха почти не имеющая себе равных в истории душевспасительной практики, является одновременно и типичным примером того, как аскеза прививала массам склонность к труду — по марксистской терминологии, воспитывала их для производства «прибавочной стоимости» — и тем самым вообще создавала возможность использовать их в капиталистических предприятиях (домашней промышленности, ткацком производстве). Такова в общих чертах каузальная связь изучаемых явлений. С точки зрения Бакстера, его подопечные, включаясь в сферу капиталистической деятельности, служили его религиозно-этическим интересам. Под углом зрения развития капитализма, они поступали на службу капиталистическому «духу», содействуя его развитию.

²⁹⁹ И еще одно: можно, конечно, сомневаться в том, в какой мере «радость», доставляемая средневековому мастеру созданием им изделия, о которой так много говорится, следует считать психологически действенным фактором. Однако нечто подобное, без сомнения, имело место. Очевидно, во всяком случае, то, что аскеза лишила труд этого посястороннего мирского очарования (а наши дни капитализм уничтожил его навсегда) и перенесла значение его в мир иной. Профессиональная деятельность как таковая угодна Богу. Безличность современного труда, его безрадостность и бессмысленность, с точки зрения отдельного человека, в ту эпоху еще не получает религиозного обоснования. Капитализм в период своего возникновения нуждался в рабочих, считавших долгом своей совести подчиняться экономической эксплуатации. В настоящее время капитализм занимает настолько

прочные позиции, что не нуждается в потусторонних поощрениях для того, чтобы возбудить в рабочих желание трудиться.

³⁰⁰ По вопросу об этих противоположностях и этой эволюции см. названную выше (в прим 239) книгу Леви. Характерная для Англии XVII в. резко антимонополистическая направленность общественного мнения исторически сложилась из сочетания политической борьбы против королевской власти (Долгий парламент исключил монополистов из числа своих депутатов) с этическими мотивами пуританского учения и с экономическими интересами мелкой и средней буржуазии, враждебной финансовым магнатам. Declaration of the army от 2 августа 1652 г., а также петиция левеллеров от 28 января 1653 г. выдвигают наряду с требованиями отмены акциз, пошлин, косвенных налогов и введения single tax (единого налога) на estates (имущество) прежде всего требование free trade (свободной торговли), то есть отмены всех монополистических ограничений в области торговли как внутри страны, так и за границей, трактуемых здесь как нарушение прав человека. Нечто подобное обнаруживается уже в «Великой ремонстрации».

³⁰¹ Ср.: Levy H. *Окон. Liber.*, S. 51 f.

³⁰² Нами не исследованы религиозные корни таких изречений, как, например, «honesty is the best policy» («честность — наилучшая политика») в рассуждениях Франклина о кредите; они также пуританского происхождения, что будет показано в другой связи (см. след. статью). Мы ограничимся следующим замечанием А. Паунтри (Rowntree A. *Quakerism, past and present*. 1859, p. 95—96), на которое обратил мое внимание Э. Бернштейн: «Простое ли это *совпадение* или *закономерность*, что высокая духовность квакеров сочетается у них с тонкостью и тактом в мирских делах? В самом деле, подлинное благочестие способствует успеху в торговле, ибо оно является гарантией честности, воспитывает в человеке осторожность и предусмотрительность, столь важные для веса в обществе и кредита, которые являются необходимыми условиями богатства» (см. след. статью). В XVII в. фраза «честен, как гугенот» вошла в поговорку, подобно добропорядочности голландцев, которая изумляла сэра У. Темпла, а через столетие — честности англичан по сравнению с народами континентальной Европы, не получившими подобного этического воспитания.

³⁰³ Хороший анализ дан в книге: Bielschowsky. Goethe, 27. Aufl., 1914, Bd. 2, Kap. 18. Идею развития *научного* «космоса» мы находим и у Виндельбаанда в конце его «Расцвета немецкой философии» (второй том «Истории новой философии»).

³⁰⁴ См.: Saints' everlasting rest, cap. 12.

³⁰⁵ «Разве старик не может уйти на покой, располагая 75 тыс. долл. в год! Нет! Фронт магазина должен быть расширен на 400 футов. Для чего? Этим он затмит всех, по его мнению. По вечерам, когда его жена и дети читают, он помышляет только о сие; по воскресеньям он каждые пять минут смотрит на часы и не может дожидаться, чтобы этот день наконец прошел. Вот уж поистине несчастное существование». Так иммигрант из Германии характеризовал своего тестя, крупного dry-good-man (торговца галантерейными товарами) в городе на берегу Огайо. Суждение это, безусловно, показалось бы «стариком» «совершенно непонятным», и он квалифицировал бы его как проявление немецкой пассивности.

³⁰⁶ Уже это замечание (оставленное здесь без какого-либо изменения) должно было убедить Brentano в том, что я никогда не сомневался в

самостоятельном значении гуманистического рационализма. Что гуманист также не был *чистым* «рационалистом», было недавно вновь подчеркнуто Карлом Боринским (см.: Boginski K. Die Wiedergeburtsidee in den neueren Zeiten. — In: Abhandl. der Münchner Akad. der Wiss., 1919).

³⁰⁷ Белов в своем выступлении занимается не этой проблемой, а проблемой Реформации в целом, особенно лютеровской (см.: Below. Die Ursachen der Reformation. Freiburg, 1916). Для ознакомления с темой, которой мы здесь занимаемся, особенно с контрверсами вокруг нашей концепции, мы отсылаем к работе Хермелинка (см.: Hermelink. Reformation und Gegenreformation, 1911), посвященной, правда, в первую очередь иным проблемам.

³¹⁸ В предыдущем очерке были сознательно приняты во внимание лишь те взаимосвязи, которые, без всякого сомнения, свидетельствуют о воздействии религиозных идей на «материальную» сторону культурной жизни. Было бы очень легко расширить эти границы, создав «конструкцию», в которой *все* «характерные» черты современной культуры логически *дедущировались* бы из протестантского рационализма. Однако мы предоставляем это тем дилетантам, которые верят в «единство» «социальной психики» и возможность свести ее к *одной* формуле. Следует указать еще на одно обстоятельство: период капиталистического развития, *предшествовавший* рассматриваемой нами стадии, повсеместно, конечно, обуславливался и влиянием христианства, которое то препятствовало этому развитию, то *ускоряло* его. Характер этого влияния будет рассмотрен в другой связи. Мы не можем с уверенностью сказать, удастся ли нам поставить намеченные нами проблемы в рамках *данного* журнала (имеется в виду «Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik», где впервые были напечатаны статьи о протестантской этике. — *Перев.*), поскольку его редакцией очерчен определенный круг вопросов. Писать же толстые книги, которые в большой степени будут отправляться от чужих богословских и исторических работ (в данном случае это было бы неизбежно), я не очень склонен. (Эти фразы оставлены мною в перензании без изменения.) По вопросу о *напряжении*, которое в раннекапиталистическую эпоху, до Реформации, возникло из-за несоответствия реальности жизненным идеалам, см.: Strieder J. Studien zur Geschichte kapitalistischer Organisationsformen, 1914. Buch 2 (эта книга направлена, между прочим, и против ранее приведенной работы Келлера, использованной Зомбартом).

³⁰⁹ Я полагаю, что эти слова, равно как и непосредственно предшествующие им замечания в тексте и сносках, должны были исключить всяческие недоразумения по поводу того, к чему я *стремился* в данном исследовании, и не вижу поэтому *необходимости в каких бы то ни было добавлениях*. Вместо предполагаемого вначале непосредственного продолжения работы в направлении предусмотренной нами *программы* я решил изложить сначала результаты моих сравнительных исследований в области *всемирно-исторических* связей между религией и обществом. Сделал я это отчасти по причинам случайного характера, в частности ввиду появления работы Э. Трельча («Soziallehren der christlichen Kirchen»), в которой многое из задуманного мною выполнено так, как я, не будучи специалистом-теологом, сделать бы не сумел, отчасти же для того, чтобы рассуждения о пуританской этике не оказались изолированными и вошли в рамки общего культурного развития. Следующая статья представляет собой не более чем краткий очерк, написанный с целью пояснения использованного нами понятия «секты» и вместе с тем значения пуританской концепции *церкви* для капиталистического духа нового времени.

ПРОТЕСТАНТСКИЕ СЕКТЫ И ДУХ КАПИТАЛИЗМА¹

В Соединенных Штатах Америки с давних пор утверждён принцип «отделения церкви от государства». Принцип этот проводится столь строго, что отсутствует даже официальная статистика вероисповеданий, ибо обращение к гражданам с вопросом об их конфессиональной принадлежности явилось бы нарушением закона. Мы не будем здесь касаться практического значения этого принципа для положения церковных общин и их отношения к государственной власти². Нас больше всего интересует то обстоятельство, что в США еще около двух с половиной десятилетий тому назад количество «не принадлежавших к определенному вероисповеданию людей» составляло, несмотря на огромный приток иммигрантов, лишь 6% (приблизительно), и это при полном игнорировании со стороны государства конфессиональной принадлежности граждан, при отсутствии всех тех весьма существенных преимуществ, которые в большинстве европейских государств того времени обеспечивала принадлежность к определенным привилегированным церквям³.

К тому же следует иметь в виду, что в Соединенных Штатах Америки принадлежность к какой-либо церковной общине была сопряжена с несравненно большими материальными затратами (особенно тяжелыми для людей небольшого достатка), чем где бы то ни было у нас*.

Доказательством этого служат опубликованные книги домашних расходов; мне лично известна, в частности, одна община в городе близ озера Эри, состоящая почти целиком из переселившихся в Америку немецких рабочих-деревооб-

* То есть в Германии. — *Прим. перев.*

делочников низкой квалификации, чьи регулярные расходы на церковные нужды составляли при среднем годовом заработке в 1 тыс. долл. почти 80 долл. в год. Совершенно очевидно, что в Германии даже неизмеримо меньшие требования имели бы своим последствием массовый выход из церкви. Но даже независимо от этого каждому, кто посещал Соединенные Штаты 15—20 лет тому назад*, до начала последней стремительной европеизации этой страны, бросалась в глаза интенсивная церковность, господствовавшая повсюду, где еще не было бурного притока европейских иммигрантов⁴. Церковность была раньше значительно сильнее и ярче выражена, чем в последние десятилетия, о чем свидетельствуют путевые заметки более раннего периода. Нас здесь прежде всего интересует одна сторона этого явления. Даже в Бруклине, который ныне входит в границы Нью-Йорка, но вплоть до недавнего времени еще в большей степени сохранял старые традиции, а тем более в других, менее подвергшихся влиянию иммиграции местах, едва ли не в прошлом поколении каждому незнакомому дотоле деловому человеку, стремившемуся завязать определенные отношения, незаметно и как бы мимоходом, но отнюдь не случайно, задавался вопрос: «To what church do you belong?»** Вопрос этот задавался с такой же неизменностью, с какой еще четверть века тому назад жителя континентальной Европы за воскресным табльдотом в типично шотландском обществе одна из присутствующих дам неизменно спрашивала: «What service did you attend today?»***⁵ При достаточном знакомстве с американской действительностью легко заметить, что если правительственные учреждения, как уже было отмечено, *никогда* не задают вопрос о конфессиональной принадлежности, то в частной жизни, деловых отношениях, достаточно продолжительных и связанных с *предоставлением кредита*, данный вопрос ставится — мы считаем себя вправе утверждать это — *всегда*. Чем же это объясняется? Ряд небольших личных наблюдений (1904 г.) может, пожалуй, послужить иллюстративным материалом для объяснения этого факта.

Автор этих строк проделал довольно длинный путь по тогдашней «Indian territory»**** в одном купе с коммивоя-

* Написано в 1920 г. — *Прим. перев.*

** К какой церкви вы принадлежите? (*англ.*).

*** Какую службу вы слушали сегодня? (*англ.*).

**** Индейской территории (*англ.*).

жером фирмы «Undertakers hardware»*. Когда автор (случайно) упомянул о все еще значительной роли церковности в Америке, то в ответ ему было сказано: «По мне, сударь, каждый может верить или не верить, однако если я имею дело с фермером или купцом, который вообще не принадлежит ни к какой церкви, то я не доверю ему и 50 центов. *Что побудит его отдать мне долг, если он ни во что не верит?*» Эта мотивировка еще не очень определена. Положение дел несколько уясняется из рассказа врача-отоларинголога, немца по происхождению. Вот что он рассказал о своем первом пациенте, явившемся к нему, когда он поселился в одном большом городе на реке Огайо: пациент, растянувшийся на кушетке по предложению врача, который собирался приступить к исследованию с помощью зеркала, внезапно выпрямился и с достоинством заявил: «Сударь, я состою членом... такой-то Baptist church**, находящейся на такой-то улице». Когда врач, недоумевая, какое отношение этот факт имеет к заболеванию носа и его лечению, осведомился об этом у своего американского коллеги, тот, посмеиваясь, объяснил, что эти слова значат: «О гонораре не беспокойтесь». *Почему же значение этих слов таково?* Быть может, это станет понятным из нашего третьего эпизода.

В одно прекрасное воскресенье в начале октября я вместе с несколькими моими родственниками, фермерами из Бушвальда, расположенного в нескольких милях от М. (столицы одного из округов Северной Каролины), присутствовал в послеобеденные часы при обряде баптистского крещения, совершавшегося в пруду, который питался водами ручья, стекавшего с видневшихся вдали Голубых гор. Было холодно, ночью подмораживало. На склоне холмов стояло множество фермерских семей, прибывших на своих легких двухколесных тележках из соседних поселений, а подчас и издалека. В пруду по пояс в воде стоял проповедник в черном одеянии. В воду после различного рода церемоний по очереди входили человек десять обоюбого пола в праздничной одежде; они обещали следовать вере, затем погрузились с головой в воду — женщины проповедник подерживал, — высказывали, отфыркивались и, дрожа, в мокрой одежде выходили на берег, их «поздравляли», быстро закутывали в толстые пледы и увозили домой⁶.

* Торговавшей чугунными надгробиями (англ.).

** Баптистской церкви (англ.).

Родственник, стоявший рядом со мной, который, сохраняя верность немецким традициям, был далек от всякой церковности и поэтому с известной долей презрения наблюдал за всем происходившим⁷, внезапно стал внимательно вглядываться в одного из погружавшихся в воду юношей и проронил: «Look at him. I told you so»*. Когда я после окончания церемонии спросил его: «Почему ты это, как ты утверждаешь, предвидел?» — он ответил: «Потому что он хочет основать банк в N». — «Разве в этой местности так много баптистов, что они составят достаточную клиентуру для его банка?» — «Нет, конечно. Но, крестившись, он заполучит клиентуру всей округи и побьет всех своих конкурентов». Из ответов на последующие мои вопросы — почему? каким образом? — выяснилось следующее: вступление в данную баптистскую общину, которая еще строго соблюдает верность религиозным традициям и принимает новых членов лишь после самой тщательной «проверки» и педантичного изучения их «образа жизни», начиная с самого раннего детства («disorderly conduct?»** посещение трактиров? танцы? театр? карты? неточность в выполнении денежных обязательств? какие-либо иные проявления легкомыслия?), самый факт этого вступления рассматривается как абсолютная гарантия этических качеств джентльмена, и прежде всего его деловых качеств. Поэтому-то и упомянутый будущий банкир может с полной уверенностью рассчитывать на вклады всей округи и на предоставление ему неограниченного кредита вне всякой конкуренции. Этому человеку успех гарантирован. Последующие наблюдения показали, что подобные или сходные явления повторяются в самых различных областях страны. Преуспевали в деловом отношении те (как правило, *только* те), кто принадлежал к методистской, баптистской или к какой-либо иной секте (или к близким им по типу ассоциациям). Если член секты перебирался в другое место или занимал должность торгового агента, он брал с собой certificate*** своей общины, что обеспечивало ему не только поддержку членов его секты, но и, что более важно, повсеместный кредит. Если он (не по своей вине) испытывал денежные затруднения, то секта способствовала устройству его дел, предо-

* Взгляни на него. Ведь я говорил тебе (англ.).

** Беспорядочный образ жизни (англ.).

*** Рекомендацию (англ.).

ставляя гарантии кредиторам и помогая ему всевозможными способами, часто даже по библейскому принципу: «*mutuum date nihil inde sperantes*»*. Однако решающим шансом карьеры были не упования кредиторов на секту, которая, дорожа своим престижем, предохранит их от ущерба, а то обстоятельство, что каждая оберегающая свою репутацию секта примет в число своих членов *лишь* того, чье «поведение» позволяет с полной уверенностью *квалифицировать* его как безупречного в нравственном отношении человека.

Принадлежность к секте — в противоположность принадлежности к церкви, которая «дана» человеку от «рождения», — является своего рода нравственным (прежде всего в деловом отношении) аттестатом *личности*. «Церковь» — не что иное, как *учреждение* по дарованию благодати. Она управляет сферой религиозного спасения как неким фидеикомиссом; принадлежность к церкви (по идее) обязательна и поэтому сама по себе ни в коей степени не характеризует моральные качества прихожан. «Секта» же, напротив, является волюнтаристским объединением лишь достойных (по идее) в религиозно-этическом отношении людей, квалифицированных в качестве таковых и добровольно вступивших в это объединение, при условии столь же добровольно данного им разрешения, ввиду их доказанной религиозной избранности⁸. Исключение из секты за нравственные проступки экономически влекло за собой потерю кредита и социальное деклассирование. Многочисленные наблюдения последующих месяцев подтвердили не только (тогда еще) достаточно серьезное значение церковности как таковой⁹ (несмотря на то что она как будто быстро отмирала), но и именно этой ее особенно важной черты. Характер исповедания не играл уже почти никакой роли¹⁰. Никого не интересовало, был ли данный человек масоном¹¹, последователем Christian science**, адвентистом, квакером или еще кем-нибудь. Важно было лишь то, что он принят посредством «ballot»*** после предварительной проверки и этического утверждения под углом зрения тех добродетелей, которые провозглашались обязательными мирской аскезой протестантизма, то есть ста-

* Евангелие от Луки, 6, 35: «...взаимы давайте, не ожидая ничего» (лат.).

** Христианской науки (англ.).

*** Баллотировки (англ.).

рой пуританской традицией. Присмотревшись ближе к американской действительности, я обнаружил, что и здесь совершается тот же столь характерный для современности процесс «секуляризации», который теперь повсеместно подчиняет себе явления, первоначально возникшие в рамках религиозных концепций. Уже не одни *только* религиозные общины, то есть секты, преимущественно оказывали подобное воздействие; более того, секты оказывали его во все меньшей степени. Еще 15 лет тому назад всякому внимательному наблюдателю бросалось в глаза, что поразительно большое количество мужчин, принадлежавших к средним слоям американской буржуазии, носили в петлицах маленькие значки (разной окраски), больше всего напоминавшие розетку Почетного легиона. (Исключенные составляли жители современных городов и центров иммиграции.) На вопрос, что это такое, обычно называлось какое-либо общество, подчас с совершенно фантастическим наименованием. В дальнейшем выяснилось, что по своему назначению эти общества почти всегда являются кассами, финансирующими похоронный обряд, но наряду с этим выполняющими и ряд других функций, в частности они (особенно в тех областях, где меньше всего ощущалось разрушительное влияние современности) предоставляют своим членам (нравственное) право обращаться к братской помощи любого имущего члена такого союза при условии, что потерпевший не несет личной ответственности за грозящие ему финансовые трудности; причем в ряде известных мне случаев эта помощь оказывалась либо в соответствии с принципом «*mutuum date nihil inde sperantes*», либо под очень небольшой процент. Требование это, по всей видимости, с полной готовностью выполнялось членами подобных общин. И в этих общинах (причем и здесь это было самым важным) принятие в члены происходило также посредством баллотировки после предшествующего расследования и установления этической полноценности претендента. Розетка в петлице, следовательно, означала: «Я являюсь патентованным на основе расследования и проверки, гарантированным на основе моей принадлежности к данному союзу джентльменом». Здесь также прежде всего имеется в виду деловая добропорядочность и проверенная *кредитоспособность*. И в данном случае было бы нетрудно установить, что влияние этого легитимирования на деловую карьеру часто было решающим.

Все эти явления, находившиеся как будто (во всяком

случае, поскольку речь идет о явлениях религиозных) в стадии довольно быстрого разложения¹², были ограничены рамками среднего слоя буржуазии. Они являлись, в частности, типичным средством возвышения до сферы среднего буржуазного предпринимательства, распространения и сохранения буржуазно-капиталистического делового этоса внутри широких кругов среднего слоя буржуазии (включая фермеров). Правда, немалое количество, а в старшем поколении большинство американских «promoters», «captains of industry», мультимиллионеров и магнатов трестов формально принадлежали, как известно, к сектантам, преимущественно к баптистам. В данном случае, однако, речь может идти лишь о причинах конвенционального характера (как в Германии), о лично-социальной, а отнюдь не деловой легитимации. Ибо эти «экономические гиганты» не нуждались, конечно, в подобной опоре (как не нуждались в ней такого рода деятели и во времена пуритан); что касается их «религиозных убеждений», то искренность таковых более чем сомнительна. Носителями той специфически религиозной ориентации, которую отнюдь не следует объяснять *только* оппортунистическими мотивами¹³, были, как и в XVII—XVIII вв., представители среднего сословия, *поднимающиеся* внутри этого сословия и выходящие из него слои. Не следует, однако, забывать о том, что без подобного повсеместного утверждения тех качеств и принципов методического жизненного поведения, которые насаждались религиозными обществами, капитализм и поныне (даже в Америке) не стал бы тем, чем он является теперь. В истории любой хозяйственной отрасли, в любой стране нет такой эпохи (разве только при господстве строго феодальных или патримониальных отношений), которой неведомы были бы такие капиталистические деятели, как Пирпонт Морган, Рокфеллер, Джей Гоулдс и др., изменились (конечно!) лишь технические *средства* их предпринимательской деятельности. Они всегда стояли и стоят по «ту сторону добра и зла». Однако, как бы велико ни было их значение в хозяйственной жизни страны и какие бы преобразования в этой области они ни совершили, не они определяют, какой хозяйственный *дух господствует* в ту или иную эпоху, в той или иной области. И не они, что самое главное, были творцами или носителями специфически западного *буржуазного «духа»*.

Мы не будем останавливаться на политическом и со-

иальном значении вышеназванных и многочисленных подобных им замкнутых обществ и клубов Америки, пополнявших свой состав посредством баллотировки. Типичный янки еще в прошлом поколении проходил на своем жизненном пути целую серию подобных замкнутых обществ: от Boy's club в школе через Athletic club, Greek letter society или какой-либо иной студенческий клуб к одному из многочисленных клубов деловых людей и буржуазии и, наконец, к клубам плутократии в крупных городах. Доступ к ним был равносителен рекомендации к социальному продвижению и в первую очередь давал внутреннюю веренность в *своем* «избранничестве». Студент, который ее получил в колледже доступа к *какому-либо* клубу или обществу типа клуба, превращался в своего рода парию (мне известны случаи самоубийства из-за незачисления в клуб); деловой человек, комми, техник или врач, которого достигла та же участь, оказывается в весьма незавидном положении. В настоящее время многие подобные клубы стали носителями тех тенденций к аристократизации, которые столь же характерны для современной американской действительности, как и плутократия, а подчас, что следует особенно иметь в виду, даже находятся в *противоречии* с ней¹⁴. Однако в прошлом, да и поныне, признаком специически американской демократии было то, что она являла собой *не* хаотическое скопление индивидов, а совокупность открытых и замкнутых, но волюнтаристских *союзов*. Если в американском обществе вплоть до недавнего времени престиж семьи и *унаследованного* состояния, занимаемая должность и диплом об образовании не играли никакой роли или играли ее в столь незначительной степени, что это резко отличало американскую демократию от любого другого общества), то это отнюдь не означает, что здесь первого встречного встречают с распростертыми объятиями и относятся к нему как к равному. Конечно, еще лет 15 тому назад американский фермер не провел бы своего гостя мимо пашущего работника (коренного американца!) без того, чтобы по всей форме не представить их друг другу, без того, чтобы они не «обменялись рукопожатием». Конечно, раньше в типично американском клубе совершенно забывали о том, что играющие в бильярд члены клуба являются лефом и комми вне его стен — здесь царил равенство джентльменов¹⁵. Конечно, жена американского рабочего, оторую профсоюзный функционер привел к завтраку, полне уподобилась своей одеждой и поведением леди

буржуазных кругов (разве что ее платье было чуть более просто, а манеры — чуть менее изысканны). Однако каждый человек независимо от его социального положения, который хотел стать полноправным членом этого демократического общества, должен был не только принять все условности буржуазного *society*, включая требования очень строго соблюдаемой мужской моды, но должен был также по всем правилам заверить общество в том, что ему удалось пройти баллотировку и вступить в одну из достаточно зарекомендовавших себя организаций — сект, клубов или обществ (характер организации не имел никакого значения) — и получить посредством *испытания и проверки* апробацию в качестве джентльмена¹⁶. Тот, кому это не удалось, не был джентльменом; тот, кто этим пренебрегал — как большинство немцев¹⁷, — вступал на тернистый путь, и прежде всего в деловой сфере.

Как уже отмечалось, мы не ставим перед собой задачу заниматься социальной значимостью этих явлений, находящаяся в процессе коренного преобразования. Нас интересует здесь лишь то, что современное положение светских клубов и обществ, пополнявшихся посредством баллотировки, в большой степени является продуктом *секуляризации* тех волонтаристских объединений — сект, — которые служат прототипом этих союзов и значение которых было некогда гораздо более важным. Это прежде всего относится к родине подлинных янки, к североатлантическим штатам. Не следует забывать, что всеобщее избирательное право (для белых, ибо негры и метисы *de facto* не имеют его и по сей день), а также «отделение церкви от государства» — завоевания недавнего прошлого (первые попытки такого рода реформ предприняты, собственно говоря, в начале XIX в.); что в колониальный период в центральных областях Новой Англии, прежде всего в Массачусетсе, предпосылкой гражданского полноправия в штате было (наряду с некоторыми другими условиями) полноправие внутри *церковной общины*, которая могла по своей воле принять данного человека в качестве своего члена или не допустить его в свою среду¹⁸. Церковные общины Америки, как и все пуританские секты в широком смысле этого понятия, выносили свое решение в зависимости от того, доказал ли данный индивид своим *поведением* наличие у него определенной религиозной квалификации. Подобным же образом в Пенсильвании незадолго

до войны за независимость делами штата заправляли квакеры, хотя *формально* они не были единственными политически полноправными гражданами (осуществлялось это посредством сложной конфигурации избирательных округов). Громадное социальное значение полноправия внутри сектантской общины, особенно допущение к *причастию*, направляло секты в сторону создания той аскетической профессиональной этики, которая была адекватна капитализму в период его возникновения. Ибо совершенно так же, как это удалось, по личным наблюдениям автора, установить для Америки, религиозность аскетических сект действовала повсюду, в том числе и в Европе, в течение нескольких веков.

Если мы обратимся к церковной предыстории этих протестантских сект¹⁹, то мы вплоть до XVII в. (и особенно в этом столетии) обнаружим в их документах, в первую очередь у квакеров и баптистов, постоянное ликование по поводу того, что грешные «дети мира» взаимно не доверяют друг другу даже в делах и, напротив, с полным доверием относятся к обусловленной религиозными мотивами добропорядочности благочестивых людей²⁰; им (и только им) предоставляют они кредит, доверяют свои вклады, в их магазинах делают закупки, ибо здесь, и только здесь, они могут рассчитывать на хорошее обслуживание и *твердые цены*; как известно, баптисты с давних пор претендовали на то, что именно они возвели в принцип установление твердых цен²¹. Представление, что боги даруют богатства тому, кто угоден им — жертвами ли. своим ли образом жизни, — известно всем народам мира. Однако с такой последовательностью и полнотой связь между определенным *типом* религиозного поведения — в соответствии с раннекапиталистическим принципом «*honesty is the best policy*»* — и божественным благословением сознательно устанавливается *только* протестантскими сектами (хотя и нельзя утверждать, что эта идея известна только им)²². Но не одна лишь подобная этика, о которой речь шла уже в предыдущем очерке, а прежде всего социальные *поощрения* и средства дисциплинарного воздействия, вообще вся организационная основа протестантского сектантства со всеми видами его влияния, сложились в период возникновения протестантских сект. Все те рудименты прежних воззрений в современной Америке, о которых шла речь, яв-

* Честность — наилучшая политика (англ.).

ляются наследием некогда необычайно разработанной церковной регламентации жизни. Остановимся кратко на ее сущности, методах и направленности.

Внутри протестантизма принцип «believers' church»*, то есть объединения, состав которого строго ограничен «истинными» христианами, союза действительно святых людей, волюнтаристского и обособленного от мира, впервые обнаруживается у анабаптистов в Цюрихе в 1523—1524 гг.²³ Следуя учению Т. Мюнцера, который не допускал крещения детей, но не доводил это требование до его логического конца, то есть не требовал вторичного крещения уже крещенных в детстве взрослых (перекрещенство), цюрихские анабаптисты в 1525 г. ввели крещение *взрослых* (а в некоторых случаях и вторичное крещение). Главные носители этого движения — странствующие ремесленники, — постоянно подвергаясь преследованиям, распространяли его на все новые области. Здесь не место характеризовать различные направления этой волюнтаристской мирской аскезы: анабаптистов, меннонитов, баптистов, квакеров; не будем мы также вновь останавливаться на том, как все эти деноминации (включая кальвинизм и методизм²⁴) неминуемо следовали по одному и тому же пути: создавали либо объединения образцовых христиан *внутри* церкви (пиелизм), либо общины, состоявшие из признанных безупречными полноправных членом, осуществлявших власть *над* церковью; остальные прихожане этой церкви рассматривались в данном случае как христиане второго сорта, пассивная толпа, подчиненная церковной дисциплине (индепендентство). Внешний и внутренний конфликт двух структурных принципов — «церковь» как институт благодати и «секта» как союз людей, получивших высшую религиозную аттестацию, — проходит через всю историю протестантизма от Цвингли до Кёйпера и Штеккера. Здесь мы остановимся лишь на тех *последствиях* волюнтаристского принципа, которые имели важное *практическое* значение для формирования жизненного поведения. Напомним только, что решающая идея о чистоте *причастия*, которая вела к устранению всех тех, кто не обрел святости, способствовала тому, что в деноминациях, не доводивших свое учение до его логического *вывода*, то есть до образования сект (в частности, у пуритан, принимавших догмат о предопределении), вводилась своего рода церковная дис-

* Церкви верующих (англ.).

циплина (близкая дисциплине сектантской)²⁵ — именно в том заключалось главное социальное значение требования чистоты причастия. Что же касается самих сект, то для них, особенно в период их возникновения, эта идея была основополагающей²⁶. Первый последовательный волюнтарист Роберт Браун в своем трактате («Treatise of Reformation without tarying for anie», предположительно 582 г.) выдвигает в качестве мотива своего отрицательного отношения к епископальной церкви и пресвитерианству их обязательное требование причащаться вместе с «wicked men»*²⁷. Пресвитерианская церковь тщетно пыталась решить эту проблему. Уже при Елизавете это было главным пунктом Вендсвортской конференции²⁸. Вопрос, *кто* может не допустить к причастию, постоянно ставился в английском революционном парламенте. Сначала (1645 г.) это решение входило в компетенцию minister** и Elders*** (то есть мирян). При этом парламент стремился к тому, чтобы твердо и точно установить все те случаи, которые влекут за собой недопущение к причастию, а во всех остальных случаях сохранить за собой право утверждать вынесенные решения. Вестминстерское собрание резко протестовало против «эрастианства» такого рода. Партия индипендентов отличалась тем, что она, помимо местных жителей, признанных полноценными в религиозном отношении, допускала к причастию лиц, имеющих свидетельства (tickets). Иноземцам эти свидетельства выдавались лишь при наличии рекомендации лиц, обладавших определенной религиозной квалификацией. Аттестации (letters of recommandation), предоставляемые при перемене местожительства или на время путешествия, известны уже в XVII в.²⁹ Внутри официальной церкви на роль своего рода добровольной цензуры, помогающей священнику установить степень квалификации прихожан и устранить от причастия «scandalous persons»****, претендовали conventicles (ассоциации) Бакстера, организованные в 1657 г. в 16 графствах³⁰. Аналогичного результата добивались и «5 dissenting brethren» Вестминстерского собрания (вернувшиеся после эмиграции в Голландию представители высших классов), предлагая установить *наряду* с

* Злонамеренными людьми (англ.).

** Проповедника (англ.).

*** Старейшин (англ.).

**** Злонамеренных людей (англ.).

parish* волонтаристские конгрегации и предоставить им право голоса на выборах в синод. Вся история церкви Новой Англии полна борьбы вокруг того, кого следует допускать к таинствам (в том числе и в качестве крестных), можно ли крестить детей, родители которых не допущены к таинствам³¹, при каких обстоятельствах и т. п. Трудность заключалась в следующем: поскольку причащаться *разрешалось* лишь достойному, но вместе с тем достойный *обязан* был причащаться³², сомнение в своем праве причащаться не очищало от греха³³, с другой стороны, вся община на началах солидарности *несла* перед Богом *ответ* за чистоту причастия и устранение недостойных, особенно отвергнутых³⁴. Прежде всего, следовательно, община отвечала за то, чтобы святым дарам причащал достойный minister, то есть такой, который обладал Божьей благодатью. Таким образом, вновь всплыли на поверхность очень древние проблемы церковного устройства. Тщетно Бакстер пытался внести компромиссное предложение, согласно которому в случае крайней необходимости можно получить причастие и из рук недостойного, то есть небезупречного в своем поведении minister³⁵. Как во времена раннего христианства, здесь произошло резкое столкновение двух принципов: старого донатистского принципа личной харизмы и прочно утвердившегося в католической церкви (благодаря вере в character indelebilis** священника) принципа институциональной благодати, господствующей и в официальных церквях Реформации³⁶. Именно на этой религиозной ответственности общины за достойного minister и достойных участников причастия и покоился бескомпромиссный радикализм индипендентского учения. В принципе в этом отношении ничего не изменилось. Известно, что еще в последние десятилетия XIX в. схизма Кёйпера с ее далеко идущими политическими последствиями возникла в Голландии из-за того, что приходские старейшины одной амстердамской церкви — *миряне* — во главе с будущим премьер-министром Кёйпером, в те времена тоже простым старейшиной-мирянином, отказывались выполнить требование синодального церковного управления (Hervogtmde kerk) Нидерландов и допустить к причастию конфирмантов, предъявивших аттестации, которые были им выданы

*Приходом (англ.).

**Непогрешимость (лат.).

едостойными или неблагочестивыми, с точки зрения тарейшин, проповедниками других общин³⁷. Это было по уществу то же, что в XVI в. разделяло пресвитериан и индепендентов. Ибо ответственность общины вела к чрезвычайно серьезным последствиям: прежде всего к утверждению волюнтаристского принципа — права принимать общину достойных, и только достойных, а затем к суверенности отдельных *местных общин*, совершающих обряд причащения. Лишь местная община, а не какая-либо административная церковная инстанция межлокального типа (как бы свободно она ни избиралась) могла на основе личного знакомства и непосредственной проверки поведения каждого ее члена судить о его квалификации. И выносить такие суждения она могла лишь при ограниченном числе ее членов: принцип суверенности сохранял свою естественность лишь в рамках относительно *маленьких общин*³⁸. Где общины превышали требуемые границы, там ибо создавались кружки, как у пиетистов, либо, как у методистов, отдельные члены общины разделялись на группы, внутри которых осуществлялась церковная дисциплина³⁹, ибо следующим требованием, обусловленным стремлением соблюсти чистоту общины причащающихся (у квакеров молитвенного собрания), была исключительно строгая нравственная дисциплина⁴⁰, осуществляемая *самоуправлением* общины. В самом деле, дисциплина внутри скетических сект была — и в этом она родственна монастырской — значительно более суровой, чем дисциплина какой бы то ни было церкви. Сектанты ввели институт послушничества⁴¹. В отличие от официальных протестантских церквей секта часто запрещала лицам, исключенным из общины за этические прегрешения, всякое общение с членами общины, другими словами, подвергала их абсолютному бойкоту, который распространялся и на деловую сферу; и вообще считалось предпочтительным не устанавливать контакты за пределами секты, разве только в случае крайней необходимости⁴². Дисциплина внутри аскетических сект осуществлялась главным образом *мирянами*. Здесь не существовало такой духовной власти, которая могла освободить общину от совместной ответственности всех ее членов перед Богом. Значение мирян-старейшин было очень велико уже у пресвитериан. Что же касается индепендентов и особенно баптистов, то они вели открытую борьбу против богословского засилья в общине⁴³; параллельно, разумеется, шла клерикализация мирян. Миряне,

осуществляя самоуправление, предупреждая, а подчас и отлучая членов общины, постепенно захватывали функции контроля нравов⁴⁴. Господство мирян в церкви нашло свое отражение отчасти в требовании свободной проповеди (*liberty of prophesying*), которое обосновывалось ссылками на устройство ранних христианских общин (это требование резко противоречило не только лютеранскому представлению о значении церковных должностей, но и божественному порядку в толковании пресвитерианства)⁴⁵; отчасти же — в оппозиции профессиональному священству и богословской образованности вообще: значение придавалось лишь харизме, а не выучке или должности⁴⁶. Разумеется, не все секты, и во всяком случае не всегда, делали из этого столь радикальные выводы, как квакеры, которые считали, что на собрании, где шло богослужение, может и должен говорить каждый, но в то же время *только* тот, на кого нисшел «дух», что, следовательно, профессиональных священников вообще не должно быть⁴⁷. Секты обычно считают, что священник выполняет свои функции не «по найму»⁴⁸, а в качестве лица, занимающего почетную должность. Он живет либо на добровольные дары⁴⁹, либо состоит одновременно на другой работе, а в данной должности получает лишь компенсацию расходов⁵⁰; в некоторых сектах он в любую минуту может быть отстранен от своих обязанностей; иногда создается своего рода миссионерская организация, состоящая из временно проповедующих в одном и том же «*circuit*»* странствующих священников⁵¹, — так было у методистов⁵². Там, где должность (в ее прежнем значении) и, следовательно, богословская квалификация сохранялись⁵³, эта квалификация рассматривалась лишь как профессионально-техническая предпосылка, решающей же оставалась харизма состояния благодати: на выявление этого качества и были направлены усилия тех инстанций, которые, подобно кромвелевским *triers* (местные органы, выдающие аттестаты о квалификации данного лица) или *ejectors* (духовная дисциплинарная инстанция⁵⁴), занимались проверкой профессиональной пригодности священника. Очевидно, что харизматический характер авторитета охранялся так же, как и харизматический характер членства в общине. Подобно тому как кромвелевская армия святых принимала святые дары лишь из рук священников определенной рели-

* Округе (англ.).

гиозной квалификации, кромвелевский солдат отказывался идти в сражение под началом офицера, не входящего вместе с ним в число достойных членов причащающейся общины⁵⁵.

В принципе среди членов секты царил дух раннехристианского братства, так было, во всяком случае, у баптистов и в различных родственных им сектах⁵⁶. Многие сектанты считали предосудительным обращаться в государственные судебные инстанции⁵⁷; в случае необходимости члены секты оказывали помощь пострадавшему⁵⁸. Установление *деловых* связей вне общины, как правило, не запрещалось (разве что в самых радикальных сектах). Предпочтение братьев было, однако, само собой разумеющимся⁵⁹. С самого начала сложилась система аттестаций (о принадлежности к соответствующей общине и *поведении*⁶⁰ для братьев, уезжающих из данной местности). У квакеров взаимная поддержка применялась так широко, что они в силу связанных с этим непомерных тягот в конечном итоге вынуждены были отказаться от дальнейшей пропаганды своих идей. Сплоченность общин была настолько сильна, что ее с достаточным основанием считают одной из причин замкнутости и резко выраженного урбанистического характера поселений Новой Англии в отличие от поселений Юга⁶¹. Все эти свойства свидетельствуют о том, что иллюстрированные различными примерами в начале данного очерка функции современных американских сект и близких к ним по типу объединений являются не чем иным, как ответвлениями, рудиментами и пережитками той системы взглядов, которая некогда господствовала во всех аскетических сектах и общинах, а ныне приходит в упадок. По имеющимся свидетельствам, неимоверное «кастовое высокомерие» сектантов является их исконным качеством⁶².

Что же во всей этой эволюции являлось и является существенным для нашей постановки проблемы? Ведь и в средние века отлучение от церкви вело к весьма серьезным последствиям в политическом и социальном отношении, формально даже более серьезным, чем те, которые оно имело в эпоху свободы сект, и в средние века только христианин мог быть полноправным членом общества. И в средние века, как прекрасно показал А. Шульте, епископ считался более кредитоспособным, чем светский князь, по той простой причине, что в слу-

чае неуплаты долга на него можно было воздействовать с помощью дисциплинарных мер церкви. Ведь и для прусского лейтенанта то обстоятельство, что долги угрожают ему отставкой, создавало благоприятные условия для кредита. То же относится и к немецкому студенту-корпоранту. И наконец, в средние века исповедь и дисциплинарная власть церкви служили действенным средством осуществления церковной дисциплины, и эти средства постоянно применялись. В те времена в качестве гарантии старались использовать клятвенное обещание должника, нарушение которого грозило ему отлучением от церкви.

Все это вполне соответствует истине. Однако во всех этих случаях не только характер поведения, которому способствовали или препятствовали эти обстоятельства, был совсем иным, чем тот, который пестовала или подавляла христианская аскеза: предоставление более широкого кредита лейтенанту или студенту-корпоранту, а в равной мере и епископу основывалось отнюдь не на том, что в них воспитывали определенные *деловые* качества. И с этим непосредственно связано следующее: если направленность этого воздействия по замыслу одна и та же, то *характер* этого воздействия неминуемо должен был быть совершенно иным. Средневековая церковная дисциплина, как и лютеранская, во-первых, находилась в руках духовных лиц, занимавших определенные должности; во-вторых, она осуществлялась — поскольку она вообще осуществлялась — с помощью авторитарных средств, и, в-третьих, она карала или награждала *отдельные* конкретные действия. Церковная дисциплина пуритан и сектантов, во-первых, проводилась отчасти, а во многих случаях и полностью мирянами; во-вторых, средством ее реализации была необходимость *самоутверждения*, и, в-третьих, она воспитывала или, если угодно, отбирала определенные *качества*. Последнее наиболее важно. Для вступления в сферу какого-либо сообщества член секты (или кружка) должен был обладать определенными *качествами*, которые, как было показано в первом очерке настоящей работы, имели большое значение для развития рационального современного капитализма. Для того же, чтобы прочно *утвердиться* в данной общине, новый член общины должен был постоянно *подтверждать* наличие у него требуемых качеств: тем самым они непрерывно в нем воспитывались. Ибо,

как было показано в предшествующем очерке, от этого «подтверждения» полностью зависело как его потустороннее блаженство, так и все его земное существование и социальное благополучие⁶³. Нет, вероятно, более действенного воспитательного средства, как нам это известно из опыта, чем подобная необходимость социального самоутверждения в кругу товарищей; поэтому-то непрерывное и незаметное воздействие этической дисциплины сект относилось к авторитарной церковной дисциплине как рациональное воспитание и продуманный отбор к приказу и аресту. В этом отношении, как и почти во всех других, пуританские секты в качестве наиболее специфических выразителей мирской аскезы служили самой последовательной, а в известном смысле и единственно последовательной антитезой католического института универсальной благодати. Самые сильные *индивидуальные* мотивы и личные интересы служили сохранению и распространению «буржуазной» пуританской этики со всеми вытекающими из нее последствиями. Это и есть, безусловно, решающий момент для силы проникновения и могущества подобного воздействия. Ибо — мы повторяем это еще раз⁶⁴ — не этическое *учение* религии, а то этическое отношение к жизни, которое *поощряется* в зависимости от характера и обусловленности средств к спасению, предлагаемых данной религией, является «ее» специфическим «этосом» в социологическом значении этого слова. В пуританизме таковым была определенная методически-рациональная система жизненного поведения, которая, при известных условиях, прокладывала путь «духу» современного капитализма. За утверждение своей избранности перед Богом воздавались награды в виде гарантии спасения во *всех* пуританских деноминациях; за утверждение своей избранности перед людьми — награда в виде социального самоутверждения внутри пуританских *сект*. Оба принципа дополняли друг друга, действуя в одном и том же направлении: они способствовали освобождению «духа» современного капитализма, его специфического *этоса*, то есть этоса современной *буржуазии*. Образование аскетических общин и сект с их радикальным отказом от патриархальных пут⁶⁵, с их толкованием заповеди повиноваться более Богу, чем людям, явилось одной из важнейших предпосылок современного «индивидуализма».

В заключение мы позволим себе привести в виде

сравнения еще одно последнее замечание для пояснения характера этого этического воздействия. В средневековых *цехах* нередко также действовал контроль над сохранением общего этического стандарта членов цеха, подобный тому, который осуществлялся посредством церковной дисциплины аскетических протестантских сект⁶⁶. Однако бесспорное различие между воздействием цеховой и сектантской дисциплины на хозяйственное поведение отдельных лиц совершенно очевидно. Цех объединял товарищей по профессии, то есть *конкурентов*. Целью цеховой организации было *ограничение* конкуренции и проявлявшегося в ней рационального стремления к наживе. Цех воспитывал в своих членах «буржуазные» добродетели и в известном смысле (подробно мы здесь этого касаться не будем) являлся носителем буржуазного «рационализма». Однако лишь в смысле «продовольственной политики» и в духе *традиционализма* со всеми вытекающими отсюда последствиями, в тех пределах, в которых действовало осуществляемое цехом регулирование хозяйственной жизни. Секты же объединяли посредством отбора и воспитательного воздействия не технически квалифицированных людей, связанных процессом обучения или семейными отношениями, а соратников по *вере*, жизненное поведение которых они контролировали и регламентировали исключительно в духе *формальной добропорядочности* и методической аскезы без какой-либо материальной цели в сфере «продовольственной политики», направленной на ограничение рационального стремления к наживе. Капиталистический успех какого-либо члена цеха вел к искоренению цехового духа — это произошло в Англии и во Франции — и вызывал ужас. Капиталистический успех брата по секте, в том случае если он был достигнут праведным путем, свидетельствовал об избранности человека и о нисхождении на него благодати, поднимал престиж секты, способствовал распространению ее учения и поэтому вызывал всеобщее удовлетворение, на что указывают многочисленные приведенные нами выше документальные данные. Цеховая организация свободного труда в ее западной средневековой форме, безусловно (хотя и вопреки ее назначению), служила не только препятствием капиталистической организации труда, но и ее необходимой предпосылкой, без которой, вероятно, невозможно было бы развитие капитализма⁶⁷. Однако сама по себе

цеховая организация труда не могла, конечно, породить буржуазно-капиталистический *этос*. Ибо не цеховая организация труда, а лишь методическая регламентация жизни аскетических сект может узаконить и окружить ореолом его «индивидуалистические» импульсы в области экономики.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Новое, значительно переработанное издание статьи, озаглавленной «Церковь и секты» («Kirchen und Sekten»), которая была опубликована во «Frankfurter Zeitung» 13 и 15 апреля 1906 г., а затем, в несколько расширенном виде, — в «Christliche Welt» (1906, S. 558 ff., 557; в предшествующем изложении я неоднократно обращался к ней для дополнений). Переработка статьи мотивируется тем, что разработанное мною понятие секты (противоположное понятию церкви) было, к моему большому удовлетворению, принято Трельчем и подвергнуто всестороннему рассмотрению в его труде «Soziallehren der christlichen Kirchen». Это позволяет нам в рамках настоящего очерка отказаться от дальнейшего теоретического анализа данного понятия, тем более что в прим. 174 (предшествующего раздела) было сказано все, что требовалось для понимания нашей точки зрения. Настоящий очерк содержит лишь самые необходимые данные, дополняющие предыдущее изложение.
- ² Ввиду значения католиков в качестве избирателей данный принцип часто существует только на бумаге (ряду конфессиональных циклов предоставляются, например, государственные субсидии).
- ³ Мы не считаем необходимым останавливаться на этом более подробно и отсылаем читателей к отдельным томам «American church history» (правда, очень разным по качеству).
- ⁴ Впрочем, тот факт, что не только каждое заседание Верховного суда США, но и любое партийное собрание (convention) открывается молитвой, давно уже превратился в тягостную условность.
- ⁵ Или если он случайно в качестве самого старого гостя сидел во главе стола, обращение официанта, разливающего суп: «Sir, the prayer, please» («Сэр, молитву, пожалуйста»). На приведенный в тексте типичный вопрос, заданный мне в одно прекрасное воскресенье в Портри, я вынужден был ответить следующее: «Я принадлежу к церкви земли Баден; в Портри мне не удалось обнаружить шарел этой церкви». Дамы приняли это объяснение вполне серьезно и благосклонно: «Он посещает собрания только своей деноминации!»
- ⁶ «Вера (faith) — лучшее средство от простуды», — заметил один из моих родственников.
- ⁷ Он обратился к одному из крещеных: «Алло, Билл, что, вода изрядно холодна?» — на что тот совершенно серьезно ответил: «Джефф, я думал об одном изрядно жарком месте (об аде) и не заметил, холодна ли вода».
- ⁸ Не вызывает, конечно, сомнения, что соперничество сект в ловле душ, обусловленное в значительной степени и материальной заинтересованностью проповедников, *очень* сильно противодействовало подобному отбору именно в Америке. Поэтому конкурирующие деноминации часто объединялись для ограничения этой практики. (Так, запрещалось легко предоставлять разрешения для венчания в том

случае, если вступающие в новый брак были ранее разведены по недостаточно серьезным с религиозной точки зрения основаниям.) Между тем такого рода разрешения обладали большой притягательной силой для вступления в секту. В этом вопросе в течение некоторого времени баптистские общины как будто склонны были к известной податливости, тогда как и католическая, и лютеранская (Миссурийская) церковь проявляли должную строгость, в результате которой, правда, как будто сократилось число и прихожан.

⁹ В ряде случаев в крупных городах мне рассказывали, что спекулируют, занимающийся различными операциями со строительными участками, обычно прежде всего воздвигает (весьма скромную) церковь, затем приглашает питомца какой-либо богословской семинарии, платит ему 500—600 долл. и рисует перед ним заманчивую перспективу блестящего положения в качестве проповедника в том случае, если тот сумеет организовать общину и «наполнит участок верующими». Мне показывали развалившиеся строения, напоминающие по своим очертаниям церковь, которые свидетельствуют о неудачных попытках такого рода. В большинстве случаев, однако, им сопутствует успех. Добрососедские отношения, sunday school (воскресная школа) и т. п. необходимы поселенцу, и прежде всего ему необходимы соседи, на которых можно положиться в «этическом» отношении.

¹⁰ Секты часто находятся в довольно хороших отношениях, несмотря на острую конкуренцию, которая выражается в характере материальных и духовных воздаяний во время вечерних чаепитий общин, а в аристократических церквях — и в характере песнопений (так, тенор бостонской Trinity church, который пел *лишь* во время воскресной службы, получал 8 тыс. долл.). В методистской церкви во время службы, на которой я присутствовал, о вышеописанном крещении баптистов говорилось как о зрелище, поучительном для каждого. Общины решительно отказывались от знакомства с «различиями верований» и вообще совершенно не интересовались догматикой. Темой проповеди должны были быть *лишь* этические проблемы. Все прослушанные мной проповеди для среднего сословия были преисполнены типично буржуазной морали с ее требованиями добропорядочности и приличия; мораль этих проповедей была вполне доморожденная и трезвая, но произносилась она с большой внутренней убежденностью, подчас даже с волнением.

¹¹ Assistant по семитскому языку в одном из университетов восточных штатов сказал мне: он сожалеет, что не стал «главой масонской ложи», это позволило бы ему вернуться к деловой жизни. На мой вопрос, чем бы это могло ему помочь, он ответил: если бы он, совершая торговые операции, мог представляться в качестве главы масонской ложи, то ему было бы обеспечено устранение всех конкурентов и он ценился бы на вес золота.

¹² Некоторые образованные американцы с презрительным раздражением отмечают это как «hitbug» (вздор) или пережитки прошлого, а иногда и вообще отрицают существование подобных явлений; многим — что подтвердил мне Уильям Джеймс — они и в самом деле неизвестны. Однако в ряде областей эти рудименты прошлого сохранились, и подчас в весьма гротескных формах.

¹³ «Лицемерие» и конвенциональный оппортунизм, власть условностей в вопросах такого рода вряд ли здесь сильнее, чем в Германии, где ведь тоже невозможно представить себе офицера или чиновника, не принадлежащего к какому-либо исповеданию, где бур-

гомистр Берлина (арийского происхождения!) не был утверждён в должности только потому, что не пожелал крестить ребенка. Различна лишь *направленность* условностей и «лицемерия»: в Германии это — продвижение по службе, в Америке — деловой успех.

- ¹⁴ На «деньги» как таковые и в Америке можно купить только власть, но не социальный престиж, хотя деньги, конечно, могут служить средством и для приобретения престижа. Так же обстоит дело в Германии, да и повсюду. В Германии протеренная коленя ведет через покупку дворянского поместья, учреждение фидеикомисса, жалованное дворянство — это открывает *внукам* доступ в аристократическое «общество». В Америке в соответствии с *старой* традицией большим уважением пользовался человек, который сам приобрел свое состояние, а не наследовал его; средством к завоеванию социального престижа были связи с представителями высших социальных классов, завязанные в аристократических колледжах, а на заре американской истории — принадлежность к аристократической секте (например, пресвитериан, в церквах которых в Нью-Йорке можно было обнаружить на сиденьях пуховые подушки и веера); позже — к аристократическому клубу. Наряду с этим имеет значение тип квартиры (ее местоположение на street — главной улице, которая имеется почти во всех средних американских городах), одежды, спортивных склонностей. А с недавнего времени и происхождение от Отцов пилигримов, Покахонты или других индейских дам и т. п. Здесь не место заниматься этим более подробно. Массовое распространение получили различные бюро переводчиков и агентства, занимающиеся установлением генеалогий плутократов. Все эти подчас весьма гротескные явления относятся к области европензации американского «общества».
- ¹⁵ Это не всегда распространяется на немецко-американские клубы. Когда группе молодых немецких купцов (из лучших ганзейских семей), проживающих в Нью-Йорке, был предложен вопрос, почему все они стремятся получить доступ в американский клуб, а не во вполне благоустроенный немецкий, эти молодые люди ответили: их (немецко-американские) шефы также иногда играют с ними в бильярд, но при этом всегда ощущается, что они понимают, как это «милло с их стороны».
- ¹⁶ В качестве параллели для Германии можно указать на значение студенческих корпораций и патента офицеров резерва для *commerce* и *connubium* (коммерции и брака) и на значительную социальную роль, которую играет «готовность к предоставлению сатисфакции». Суть дела одна, характерное различие — лишь в *направленности* и материальных *последствиях*.
- ¹⁷ См. предыдущее примечание. Вступление в американский клуб (в школьные годы или позднее) всегда знаменует разрыв с немецкими традициями.
- ¹⁸ При эмиграции в Новую Англию образование церковной общины часто предшествовало политическому устройству (в соответствии с известным пактом Отцов пилигримов). Так, дорчестерские иммигранты в 1619 г., до того как они эмигрировали, сплотились в церковную общину и избрали проповедника и учителя. В колонии Массачусетс церковь была формально самостоятельной корпорацией, членами которой, правда, могли быть лишь граждане Массачусетса, но, с другой стороны, состоять членом этой корпорации было необходимо, так как это служило предпосылкой гражданского

полноправия. В Нью-Хейвене вначале (до его насильственной инкорпорации в Коннектикут) обязательной предпосылкой гражданского полноправия также была принадлежность к церкви и хорошее поведение (которое обеспечивало допуск к причастию). Напротив, в Коннектикуте (в 1650 г.) township (муниципальные власти) обязаны были содержать церковь (отход от строгих индипендентских принципов в сторону пресвитерианства). Это было уже смягчением повседневной практики, ибо после инкорпорации Нью-Хейвена распределение церковных аттестатов стало обуславливаться безупречностью в религиозном отношении и материальной обеспеченностью. В Массачусетсе уже в XVII в. в связи с инкорпорацией Мэна и Нью-Хэмпшира пришлось отказаться от прежней строгости при определении религиозной квалификации, необходимой для получения политических прав. Компромиссные решения были приняты и по вопросу о допуске в церковь новых членов; наиболее знаменитым из них является Halfway-Covenant 1657 г. К membership теперь допускались и те, кто не доказал, что он относится к возрожденным, *однако к причастию они до начала XVII в. не допускались.*

¹⁹ Назовем еще ряд старых работ, недостаточно известных в Германии. Очерк истории *баптизма* дан в книге: Vedder. A short history of the Baptists. London, 1897. Относительно Hanserd Knollys см.: Culross. Hanserd Knollys, vol. 2, Baptist manuals. Ed. by P. Gould. London, 1891. К истории анабаптизма: Вах E. В Rise and fall of the Anabaptists. New York, 1902. О Смите: Dexter H. M. The true story of John Smyth, the Se-Baptist, as told by himself and his contemporaries. Boston, 1881.

Важнейшие публикации общества Hanserd Knollys society (printed for the Society by J. Hadden, Castle street, Finsbury, 1846—1854) уже приводились выше. Прочие официальные документы см.: The Baptist church manual by J. Newton Brown (Philadelphia, American Baptist Publ. Society 30 s. Arch. street). О квакерах, помимо названной выше книги Шарплесса, см.: Applegarth A. C. The Quakers in Pennsylvania (John Hopkins univ. studies in history and political science. Ser. 10, vol. 8—9); Lorimer G. Baptists in history. N. Y., 1902; Seiss J. A. Baptist system examined (Lutheran public soc., 1902). О Новой Англии (кроме Дойла) см.: Massachusetts historical collections; затем: Weeden. Economic and social history of New England 1620—1789, vol. 1—2; Howe W. D. The Puritan republic. Indianapolis, 1899. Об эволюции идеи «covenant» (ковенанта) в старом пресвитерианстве, его церковной дисциплине и отношении к официальной церкви, с одной стороны, к конгрегационалистам и сектантам — с другой, см.: Burge. The church covenant idea, 1904; его же: The early English Dissenters, 1912; затем: Macphail W. M. The Presbyterian church, 1918; Brown J. The English Puritans, 1910. Важные документы напечатаны в книге: Usher. The Presbyterian movement. 1584—1589. Cam. Soc., 1905. В этом перечне дан лишь предварительный и неполный список работ, представляющих для нас существенный интерес.

²⁰ Это считалось в XVII в. настолько само собой разумеющимся, что, как уже указывалось выше, Mr. Moneylove (мистер Любитель денег) у Беньяна («Pilgrim's progress», в изд. Таухница, с. 114) прямо говорит, что дозволено принять веру *для того, чтобы разбогатеть, ибо причина, по которой человек становится религиозным, значения не имеет.*

- ²¹ Кроме них, и квакеры, о чем свидетельствует следующий отрывок, на который указал мне Э. Бернштейн: «Члены этих обществ держали слово и свято соблюдали условия договоров не только в тех делах, которые были связаны с законами страны, но и во всех своих торговых отношениях. Когда они впервые появились в качестве единого общества, они терпели неудачи в своих торговых делах, так как все те, кому не нравились их обычаи, старались сократить их клиентуру. Однако в скором времени их стали обвинять в том, что они захватили в свои руки всю торговлю. Это неудовольствие было отчасти вызвано тем, что они не входили ни в какие торговые сделки с другими, отчасти же тем, что они *никогда не требовали двойной цены за свои товары*». (Clarkson Th. A portraiture of the Christian profession and practice of the Society of Friends. 3d ed, London, 1867, p. 276. Первое издание вышло в 1830 г.)
- ²² Типично буржуазная этика всех аскетических сект и обществ была с самого начала тождественна той, которая вплоть до настоящего времени сохранялась в американских сектах. Методистам, например, запрещалось: 1) многословие при покупке или продаже («торговаться»); 2) торговать товарами, за которые не уплачена пошлина; 3) взимать проценты, превышающие установленную законом норму; 4) «собирать сокровища на земле» (то есть превращать капитал в «состояние»); 5) брать в кредит без уверенности в том, что деньги могут быть вовремя возвращены; 6) всякое расточительство.
- ²³ Источником служат высказывания Цвингли (см.: Fussli, I, 228, ср. 243, 253, 263) и его же «Elenchus contra calabaptistas» (Werke, III, 357, 362). Характерно, что Цвингли затратил много усилий на борьбу с антипедобаптистами в своей собственной общине; они же в свою очередь рассматривали «сепаратизм» анабаптистов, то есть их волюнтаризм, как проявление того, что они считали *отвергнутым* в Священном писании. Отлучения от церкви всех «wicked liars» (злонамеренных лжецов) и допуска *одних только* «faithful» (благочестивых) и их детей требовали браунисты в петиции Якову I (1603). Однако и (пресвитерианское) Directory of church government предположительно 1584 г. (впервые опубликовано в кн.: Peagson A. Scott. Der älteste englische Presbyterianismus. Heidelberg, 1912. Diss.) в ст. 37 устанавливает, что к причастию допускаются лишь те люди, которые подчиняются церковной дисциплине или «litteras testimoniales idoneas aliunde attulerint» («представляют письменные свидетельства о своей добропорядочности»).
- ²⁴ Проблематика, связанная с сектантски-волюнтаристским принципом, логически вытекающим из требования «ecclesia pura» (чистой церкви), для реформатской (кальвинистской), то есть отвергающей сектантский принцип церкви, особенно отчетливо проступает в наши дни (причем именно в ее догматическом аспекте) у А. Кёйпера (известного позже в качестве премьер-министра Голландии), особенно в его программной работе: Separatie en doeleantie. Amsterdam, 1890. Сущность проблемы он видит в тех последствиях, которые происходят из отсутствия в некаатолическом христианском мире *должности* непогрешимого наставника; этим обуславливается, что «тело» видимой церкви не может быть «Corpus Christi» (телом Христовым) в понимании старых реформатов; видимая церковь неминуемо разделяется в пространстве и во времени и не может быть свободна от человеческих слабостей. Видимая церковь возникает исключительно как *волевой акт* верующих на основании данного им Христом права. Поэтому источником potestas ecclesiastica

(власти церкви) является не Христос и не *ministri*, а одна только община верующих (близость Фозту). Посредством добровольного в юридическом смысле объединения общин — которое является, однако, *религиозным долгом* — создается более крупный коллектив. От римского принципа, устанавливающего, что каждый, кто является членом церкви, тем самым (*eo ipso*) является и членом своей территориальной общины, следует отказаться. Крещение превращает человека лишь в «*membrum incompletum*» (неполноправного члена) и не дает никаких прав. Не крещение, а лишь «*belijdenis en stipulatie*» превращают верующего в активного члена общины в юридическом смысле, членство (и только оно) тождественно с подчинением *disciplina ecclesiae* (опять близость Фозту). Церковное право занимается созданными *людьми* установлениями *видимой* церкви, правда, связанными с божественным порядком, но не отражающими его непосредственно (см.: Voët. *Politica ecclesiastica*, vol. 1, p. 1, II). Все это — индипендентские варианты исконного реформатского права и браунистские индипенденты, защищая от нападков успешно наступающих «джонсонистов», требовавших установления в церкви господства «*ruling elders*» (старейшин). Само собой разумеющимся было, что в общину принимали лишь «*regenerates*» (возрожденных). (По Бейли, «из 40 только одного».) В XIX в. к этому близка церковная теория шотландских индипендентов (см.: Sack. *Op. cit.*), которая также выставляла требование особого решения о приеме в общину. Церковная теория Кёйпера сама по себе, конечно, не может быть названа «конгрегационалистской». По Кёйперу, религиозный долг отдельных общин повиноваться и входить в единую церковь перестает действовать и уступает место обязательству «*separatie*» (отделения) (поскольку в одном и том же месте может быть лишь *одна* законная церковь) лишь в том случае, если «*doleantie*», то есть старания исправить погрязшую в грехе церковь посредством активного протеста и пассивной обструкции («*doleeren*» в значении «протестовать» известно уже в XVII в.), несмотря на все усилия, не увенчались успехом, в результате чего пришлось уступить силе. В этом случае, поскольку в церкви нет «подданных» и сами верующие выполняют функции учрежденной Богом должности, конституирование в самостоятельную общину становится долгом верующих. Ибо восстания могут быть и обязанностью перед Богом (см.: Куурег. *Het conflict gekomen.*, 1886, p. 30—31). Кёйпер, как и Фозт, разделяет старую индипендентскую точку зрения, согласно которой полноправными членами церкви являются лишь допущенные к причастию и лишь они могут быть поручителями при крещении своих детей; другими словами, верующими в *духовном* смысле являются лишь *внутренне* обращенные, в юридическом — лишь *допущенные* к причастию.

²⁵ Для Кёйпера (см.: Куурег. *Het dreigend conflict*, 1886) также основная предпосылка заключается в том, что не оберегать чистоту причастия от неверующих — *грех* (с. 41, ссылка на I Кор. 11, 26, 27, 29; I Тим., 5, 22; Апок., 18, 4). Правда, Кёйпер в отличие от «лабдаистов» (радикальных пиетистов) полагает, что церковь никогда не выносила суждений о состоянии благодати «перед Богом».

Однако решающее значение для допущения к причащению имеют, по его мнению, *только вера и поведение*. На заседаниях синодов XVI и XVII вв. постоянно обсуждаются условия допуска к причащению. Так, решение Южноголландского синода 1574 г. гласит: причащение святым дарам невозможно там, где нет организованной общины, старейшины и диаконы которой несут заботу о том, чтобы не допускались недостойные. По решению Роттердамского синода 1575 г. не допускаются те, кто ведет недостойную жизнь (вопрос этот решался старейшинами общины, а не только проповедником, и сомнения почти всегда выдвигаются общиной, часто вопреки более мягкому суждению проповедника). См., например, случай, приведенный в кн.: Reitsma J., Veen S. V. v a n. Acta der provinciale en particuliere synoden, gehouden in de Noordelijke Nederlanden, gedurende de jaren, 1572—1620. Groningen, 1892—1899. Синод в Лейдене 1619 г. рассматривал вопрос, можно ли допустить к причащению человека, женатого на анабаптистке (ст. 114), слугу «ломбардца» (провинциальный синод в Девентере 1595 г., ст. 24) «банкрота» (синод в Алкмаре 1599 г., ст. 11; 1605 г., ст. 28) и человека, заключившего договор с кредиторами (Североголландский синод в Энхкёйзене 1618 г. — Grav. Class. Amstel., № 16). На последний вопрос дается утвердительный ответ в том случае, если консистория находит, что имущество должника (сверх того, что оставлено на пропитание и одежду его и его семьи) может служить достаточной гарантией, особенно если сам кредитор удовлетворен условиями заключенного договора, а должник признает свою вину. О недопущении «ломбардцев» см. выше; о недопущении супругов, неспособных ужиться друг с другом: Reitsma J. Op. cit., III, p. 91; см. также p. 176: о требовании, предъявленном участникам судебного процесса (они обязаны примириться перед причащением), о недопущении их к причащению в период ведения процесса, об условном допуске того, кто проиграл процесс по обвинению в клевете и подал на апелляцию. Впервые исключенные из числа причащающихся ввиду отсутствия удовлетворительного результата испытания (в то время испытания проводились *духовникам*, а не общиной) осуществил Кальвин в страсбургской общине французских эмигрантов. В соответствии с его первоначальной концепцией (см.: Inst. christ. rel., IV, c. 12, § 4), в которой отлучение определяется как вынесение *божественного* приговора, оно, по существу, должно было бы распространяться только на отвергнутых; однако оно рассматривается (op. cit., § 5) также как средство «исправления». В современной Америке баптисты очень редко заменяют формальное отлучение, во всяком случае, в больших городах оно заменяется на практике «dropping», то есть просто исключением из общины. У сектантов и индипендентов типичными носителями церковной дисциплины всегда были миряне, тогда как раннее кальвинистско-пресвитерианское учение стремилось к планомерному осуществлению полного господства над церковью и государством. Тем не менее уже в «Directory» английских пресвитериан 1584 г. (см. прим. 23) устанавливалось, что в classis и в высшие инстанции церковного управления миряне должны входить в числе, равном числу духовных лиц.

Взаимоотношения между старейшинами и общиной регулировались различным образом. Вслед за Долгим парламентом (пресвитерианским) 1645 г. Cambridge platform 1647 г. в Новой Англии также передала старейшинам (мирянам) право не допускать к при-

частью (Lord's Supper). Между тем шотландские индепенденты еще в середине XIX в. направляли сведения о дурном поведении верующих в комиссию; на основании проведенной ею проверки вся община выносила решение об исключении данного лица из числа причащающихся, руководствуясь при этом более строгим толкованием идеи общей ответственности членов общины. Это вполне в духе цитированного выше (прим. 23) браунистского исповедания, поданного Якову I в 1603 г. (см.: Dexter. Op. cit., p. 308); «джонсонисты» же рассматривали суверенную власть (избранных) elders (старейшин) в библейском понимании, полагая, что старейшины могут не допустить к причастию и вопреки решению общины (поводом послужила сессия Айсворта) Об отношении к этому вопросу ранних английских пресвитериан см. литературу в прим. 19 и названную в прим. 23 диссертацию Пирсона.

²⁶ Этого же принципа придерживались, впрочем, и голландские *пюитисты*. Так, например, Лоденстейн полагал, что не следует причащаться вместе с «невозрожденными», а к ним он относит всех тех, у кого не обнаруживаются *признаки* возрождения; он доходит до того, что не советует читать вместе с *детьми Отче наш*, ибо они еще не могут считаться «детьми Божиими». Еще Кёлер слышал иногда в Нидерландах утверждение, что возрожденные вообще не грешат. Ортодоксальный кальвинизм и поразительная стойкость в следовании Библии были особенно распространены в среде мелкой буржуазии. Именно эти ортодоксальные круги еще в 1852 г. в связи с регулированием церковного устройства сетовали — не доверяя образованным богословам — на незначительное количество *мирян* в синаодах (а также на отсутствие достаточно строгой «*sensusa potuit*»). Требование, совершенно немыслимое для ортодоксально-лютеранской партии Германии.

²⁷ См.: Dexter H. M. Congregationalism of the last three hundred years, as seen in its literature. N. Y., 1880, p. 97.

²⁸ Английские пресвитериане елизаветинского времени готовы были принять 39 статей англиканской церкви, за исключением ст. 34—36, которые нас здесь не интересуют.

²⁹ В XVII в. для допуска к причастию баптистов, не являющихся членами местной баптистской общины, необходимо было предъявление аттестации (letters of recommendation), что же касается анабаптистов, то их допускали только после испытания и по решению общины (Приложение к изданию: Hanserd Knollys confession, 1689. West Chester, Pa. 1817). Для лиц, обладавших требуемой квалификацией, причастие было *обязательным*: отказ вступить в конституированную по всем правилам общину своего местожительства был схизмой. Вопрос об обязательном сообществе с другими общинами решался аналогично точке зрения Кёйпера (см. прим. 24); при этом, однако, полностью отрицалась *какая бы то ни было* юрисдикция над отдельными церквами O litterae testimoniales (свидетельствах) у сторонников ковенанта и ранних английских пресвитериан см. выше прим. 23 и приведенную в прим. 19 литературу.

³⁰ См.: Shaw W. A. A history of the English church during the Civil wars and under the Commonwealth 1640—1660, vol. II. London, 1900, p. 152—165. Gardiner S. R. History of the Commonwealth and the Protectorate, vol. III, p. 231.

³¹ Против этого выражен протест уже в браунистской петници 1603 г. Якову I.

- ² Этот принцип высказан, например, в решениях синода в Эдаме от 1585 г. (см.: Reitsma. Op. cit., 139).
- ³ *Сомнения* неуверенных в своей квалификации членов общины (на основании ст. 25 Church of England — Церкви Англии) подробно рассмотрены у Бакстера (см.: Baxter. Eccler. dir., II, p. 108).
- ⁴ В какой степени и здесь учение о предопределении является наиболее чистым типом и как велико было его практическое значение (совращению несправедливо подвергающееся постоянным сомнениям), наиболее отчетливо видно из ожесточенного спора о том, следует ли крестить *детей* тех, кто отвергнут общиной на основании проверки их поведения. Три из четырех прежних амстердамских эмигрантских общин (в начале XVII в.) ответили на это утвердительно. Однако в Новой Англии уступки в этом вопросе были сделаны лишь «Half-way» ковенантом 1657 г. О Голландии см. также прим. 25.
- ⁵ См.: Baxter. Op. cit., II, p. 110.
- ⁶ Уже в начале XVII в. запрещение религиозных кружков (slijkgeuzen) в Голландии вызвало там подлинный культуркампф. Елизавета со всей решительностью выступила против общин (вплоть до угрозы смертной казни в 1593 г.). Причина заключалась в *авторитарном* характере аскетической религиозности или, что в данном случае более верно, в попытке духовной власти соперничать со *светской* властью. (Картрайт настойчиво требовал предоставления церкви права отлучать светских князей.) Да и в самом деле, пример *Шотландии*, страны классического пресвитерианства с ее церковной дисциплиной и господством клерикальных кругов, направленных *против* короля, должен был производить устрашающее впечатление.
- ⁷ Либерально настроенные амстердамские бюргеры посылали своих детей для прохождения конфирмации в соседние общины к более либеральным проповедникам, чтобы не подвергать их непримиримости и требовательности местных ортодоксов. Kerkraad (церковный совет данной амстердамской общины) отказался (в 1886 г.) признать аттестации нравственности, выданные на стороне, и исключил их обладателей из состава причащающихся; свои действия церковный совет аргументировал тем, что следует блюсти чистоту причастия и прежде всего повиноваться Богу, а не людям. Когда же синодальная комиссия, рассмотрев жалобу отвергнутых, сочла ее оправданной, церковный совет вновь отказался повиноваться решению синодальной комиссии и, самовольно приняв новый устав, предоставляющий церковному совету полную власть над церковью в случае каких-либо несогласий с синодом, вышел из повиновения синоду; освободившиеся таким образом от синодального контроля старейшины (миряне) Рутгерс и Кёйпер хитростью захватили, несмотря на поставленную охрану, Nieuwe kerk (см.: Hogerfeil. De kerkelijke strijd te Amsterdam, 1886 и приведенные выше работы Кёйпера). Уже в 20-х годах движение, возглавляемое Бильдердейком и его учениками Исааком да Костой и Абрахамом Кападосе (двумя крещеными евреями), привело к расколу. Восставшие выступили в защиту чистоты учения о предопределении (и *поэтому* против отмены рабства, а в равной степени и против прививок как вмешательства в Божий промысел), против ослабления церковной дисциплины и причащения недостойных. Синод «Afgescheidenen gereformeerden gemeenten» в Амстердаме (1840) строго запретил на основании дордрехтских канонов какое бы то ни было господство (gezag) «внутри церкви или над ней». К ученикам Бильдердейка принадлежал и Грун ван Принстерер.

- ³⁸ Классическая формулировка этого принципа дана уже в Амстердамском исповедании 1611 г. (Amsterdam confession. — In: Publ. of Hanserd Knollys society, vol. 10). Ст. 16 этого исповедания гласит: «Поскольку члены каждой церкви и конгрегации должны знать друг друга, церковь не должна охватывать такое количество верующих, при котором практически невозможно знать друг друга». Поэтому любой синодальный устав и организация любого органа церковного управления уже сами по себе считались нарушением установленного принципа. Так обстояло дело в Массачусетсе, так было в Англии при Кромвеле, когда постановлением парламента от 1641 г., предоставляющее каждой общине право выбрать ортодоксального minister и проводить lectures (религиозные собрания), послужило сигналом к притоку множества баптистов и индепендентов. *Отдельная община* (в то время, вероятно, еще фактически отдельное *духовное лицо*) рассматривается как носитель церковной дисциплины уже в опубликованных Ушером раннепресвитерианских Дедхамских протоколах. О *баллотировке* при приеме новых членов в протоколе от 22.X.1582 г. говорится: «Чтобы никто не был принят в данную общину без согласия всех ее членов». Однако уже в 1586 г. эти пуритане отмежевались от браунистов, которые сделали из данного положения конгрегационалистские выводы.
- ³⁹ «Классы» методистов, которые служили основой совместной их заботы о спасении души, превратились в стержень всей организации «Класс» состоял из 12 человек; руководителю вменялось в обязанность еженедельно встречаться с каждым членом класса либо дома, либо во время class meeting (собрания класса), где обычно имело место всеобщее покаяние. Руководитель вел записи о поведении каждого члена класса. Такие записи служили основой и для аттестационных свидетельств, выдаваемых при перемене местожительства. Эта организация в настоящее время повсюду, в том числе и в Соединенных Штатах, давно уже пришла в упадок. Однако о характере и мерах воздействия церковной дисциплины раннего пуританизма можно судить хотя бы по указанному выше названного Дедхамского протокола, где говорится об «admonition» (предостережении) члену класса, «если братья что-либо обнаружили или *выследили*».
- ⁴⁰ Церковная дисциплина лютеранства (особенно в Германии) была, как известно, мало разработана и очень скоро пришла в совершеннейший упадок. Под влиянием этого обстоятельства, а также чрезвычайно сильного в Германии (хотя существовавшего и в других странах) недовольства, проявляемого *государственной* властью по отношению к соперничеству автономных и церковных властей, церковная дисциплина была малоэффективна и в реформированных церквях Германии, за исключением Юлих-Клеве и других рейнских областей (тем не менее следы этой дисциплины встречаются вплоть до XIX в.; так, последнее отлучение в Пфальце, где, правда, церковный устав от 1563 г. уже скоро стал на практике трактоваться в эрастианском духе, относится к 1855 г.). Только меннониты и поздние пиеисты создали эффективные меры дисциплинарного воздействия и эффективную организацию дисциплинарного взыскания. (С точки зрения Менно, «видимая церковь» существовала *только там*, где функционировала церковная дисциплина, обязательным компонентом которой было отлучение за дурное поведение и смешанные браки. Ринсбургские коллегианты вообще не считались с догматами и

принимали во внимание только «поведение».) У гугенотов очень строгая сама по себе церковная дисциплина постоянно парализовалась политическими соображениями, связанными с необходимостью сохранить поддержку знати. В Англии сторонниками церковной дисциплины были в первую очередь средние слои буржуазии, так, например, лондонское Сити. Власть клира они не боялись, а церковная дисциплина могла, как они полагали, служить средством для подавления народных масс. Церковная дисциплина находила многочисленных приверженцев и в кругах ремесленников. Меньше, конечно, среди знати и крестьян. Противниками ее были органы политической власти — в Англии, следовательно, парламент. Однако не «классовые интересы» определяют в первую очередь отношение отдельных слоев общества к этому вопросу, а религиозные и наряду с ними политические интересы и убеждения (это становится очевидным даже при поверхностном ознакомлении с источниками). Известна суровость церковной дисциплины в Новой Англии, впрочем, это в равной степени относится и к исконному европейскому пуританству. Major generals and commissioners Кромвеля — проводники церковной дисциплины в период его правления — время от времени вносят предложения *изгнать* всех «ленивых, распутных и нечестных людей». У методистов послушников за плохое поведение исключали без каких бы то ни было объяснений; полноправных членов — на основании исследования, проведенного специальной комиссией. О церковной дисциплине гугенотов (которые долгое время фактически вели существование «секты») свидетельствуют данные синодальных протоколов, где, в частности, речь идет о мерах против торговли недоброкачественными товарами и коммерческой недобросовестности вообще (6-й синод Avert. gen., XIV); часто встречаются предписания по поводу одежды; рабство и работничества *разрешаются* (27-й синод); содержатся довольно мягкие практические меры, гарантирующие выполнение требований казны (казна — тиран) — 6-й синод cas. de conc. dec., XIV; против ростовщичества: XV, s. 25 (sr. 2. Syn gen., 17; 42). Ранние английские пресвитериане определялись в официальной корреспонденции конца XVI в. как «disciplinarians» (см.: Pearson. Op. cit.).

Во всех сектах существовал испытательный срок, у меннопитов, например, он длился шесть месяцев

В «Apologetical narration» пяти индепендентских «dissenting brethren» Вестминстерского синода на первый план выдвигается отмежевание от «casual and formal christians» (случайных христиан, лишь формально считающихся таковыми). Вначале это было лишь проявлением волюнтаристского сепаратизма, а не отказом от commerce (деловых связей). Однако первоначальное, позже смягченное, требование Робинсона, строгого кальвиниста и сторонника Дордрехтского синода (о нем см.: Dexter. Congregationalism, p. 402), сводилось к тому, что индепендентские сепаратисты не должны общаться с людьми других убеждений, даже если эти люди были, что считалось возможным, избранными. Большинство сект не решалось открыто присоединиться к этому требованию, некоторые даже решительно отвергали его, во всяком случае, в качестве принципа. Бакстер (см.: Baxter. Chr. dir., II, p. 100) даже полагает, что можно не беспокоиться по поводу совместной молитвы с ungodly (нечестивцами) при условии, что ответственность за этот акт несет отец семейства или священник, а не сам молящийся. Впрочем, это совсем не протестантское по своему духу утверждение. «Mijdinge»

- играло для радикальных баптистских сект Голландии весьма значительную роль.
- ⁴³ Это очень отчетливо проступает в той полемике и борьбе, которые велись внутри эмигрантских сект в Амстердаме в XVII в. Столь же решающим для определения позиции во внутрицерковной борьбе кромвелевского времени был отказ ланкаширцев признать право *духовных лиц* осуществлять церковную дисциплину и требовании передать эти функции мирянам.
- ⁴⁴ Назначение старейшин было предметом длительных контрверз между индипендентскими и баптистскими общинами; в данной связи они не представляют для нас интереса.
- ⁴⁵ Против этого был направлен ордонанс Долгого парламента от 31.XII.1646 г., который мыслился как удар по индипендентам. С другой стороны, принцип *liberty of prophesying* защищался Робинсоном и на литературном поприще. С епископальных позиций в этом вопросе шел на уступки Иеремия Тейлор (см.: Taylor J. *The liberty of prophesying*, 1647). «Tryers» Кромвеля требовали для соответствующего разрешения письменное подтверждение от шести допущенных членов общины, среди которых должно было быть четыре мирянина. На ранней стадии английской реформации ревностные английские епископы часто не только терпели, но и поощряли различного рода «*exercises*» и «*prophesyings*». В Шотландии они в 1560 г. были признаны законным элементом церковной деятельности; в 1571 г. они были введены в Нортхемптоне, а вскоре после этого и в других местах. Однако Елизавета в соответствии с ее прокламацией, направленной против Картрайта, продолжала настаивать на их отмене.
- ⁴⁶ Уже Смит выдвинул в Амстердаме требование, которое запрещало возрожденному, читающему проповедь, держать перед собой даже Библию.
- ⁴⁷ В настоящее время это нигде больше радикально не проводится. Официальная «легенда» гласит: во время службы те члены общины, на которых, как явствует из опыта, наиболее часто нисходит «дух», сидят на отдельной скамье против других членов общины; в глубоком молчании все ждут, чтобы святой дух нисшел на кого-нибудь из них (или на какого-либо другого члена общины). Во время молитвенного собрания в одном пенсильванском колледже «дух», к большому моему сожалению, нисшел не на старую леди, сидевшую в простой красивой одежде на скамье (на что я тайне надеялся), — ее харизма получила высокое признание, — а (безусловно, по предварительной договоренности) на бравого библиотекаря колледжа, который произнес весьма ученую речь о понятии «*saint*» (святой).
- ⁴⁸ Харизматические перевороты сектантов (типа Фокса и других ему подобных) внутри общин всегда начинались с борьбы против назначенного священника, «наймита», за апостольскую идею бесплатной свободной проповеди, произнесенной по велению святого духа. В парламенте шли ожесточенные споры между конгрегационалистом Гудвином и Принном, который обвинял Гудвина в том, что он вопреки своим принципам принял «*living*»; Гудвин на это отвечал, что он принимает лишь добровольные даяния. Принцип, в соответствии с которым содержание проповедника обеспечивается лишь *добровольными* дарами, декларируется в петиции браунистов Якову I от 1603 г., пункт 71: на этом основан протест против «*popish living*» (папстских подношений) и «*Jewish tithes*» (еврейской десятины).

- ⁴⁹ В «Agreement of the people» (Народное соглашение) от 1 мая 1649 г. это последнее требование предъявляется ко всем проповедникам.
- ⁵⁰ Так действовали «local preachers» (местные проповедники) методистов.
- ⁵¹ В 1793 г. в методизме было полностью уничтожено различие между посвященными и не посвященными в сан проповедниками, тем самым не посвященные в сан *странствующие* проповедники (travelling preachers), то есть миссионеры, характерные для методизма, были приравнены к тем проповедникам, которые получили посвящение в сан внутри англиканской церкви. Вместе с тем странствующие проповедники обрели монопольное право проповедовать во всем «circuit» (округе), и им одним разрешалось предлагать святые дары. (В этот период методисты впервые стали на основе принципиального обоснования сами совершать таинство причастия, хотя в другие часы, чем официальная церковь, к которой они еще продолжали себя причислять.) Поскольку уже к 1768 г. методистским проповедникам запрещалось одновременно занимать гражданские должности, возник новый «клер». С 1836 г. утвердилось формальное посвящение в сан. Новому клеру противостояли рекрутированные из мирян «local preachers», совмещавшие со своей деятельностью в качестве проповедника другие профессии; эти последние были лишены права давать причастие, и их компетенция ограничивалась данной местностью. Лица обеих названных категорий не носили священнического облачения.
- ⁵² Большинство этих «circuits» фактически, по крайней мере в Англии, превратились в маленькие приходы, и странствование проповедников стало фикцией. Тем не менее вплоть до наших дней сохранилось правило, что один и тот же minister может служить в одном и том же «circuit» не более трех лет. Новый клер состоял из *профессиональных* проповедников. Что же касается «local preachers», из которых рекрутировались странствующие проповедники, то это были лица гражданских профессий, каждый раз получавшие разрешение проповедовать в течение года (первоначально). Они были необходимы при наличии бесчисленного множества богослужений и часовен. Но прежде всего они служили стержнем для методистской организации с ее «классами», деятельность которых была направлена на спасение душ, следовательно, представляли собой центральный орган церковной дисциплины.
- ⁵³ Противоречия между Кромвелем и «парламентом святых» обострились также в связи с университетским вопросом (университеты не могли бы существовать, если бы были уничтожены все десятины и церковные доходы). Уничтожить эти очаги культуры, назначение которых в те времена заключалось прежде всего в подготовке богословов, Кромвель решиться не мог.
- ⁵⁴ Так было по предложению 1652 г. и, в сущности, по церковному устройству 1654 г.
- ⁵⁵ Пример у Гардинера: Gardiner. Fall of the monarchy, 1882, vol. 1, p. 380
- ⁵⁶ Вестминстерское исповедание (XXVI, 1) также утверждает принцип обязательной взаимной поддержки как внутри секты, так и вне ее. Многочисленные указания такого рода легко можно обнаружить во всех сектах.
- ⁵⁷ В ряде случаев методисты пытались карать за обращение к светскому суду исключением из секты. Вместе с тем они часто сами создавали

соответствующие инстанции, в компетенцию которых входило рассмотрение жалоб на неаккуратных должников.

⁵⁸ В старом методизме прекращение платежей в каждом отдельном случае рассматривалось комиссией братьев. Долги, сделанные без твердой уверенности в том, что они могут быть оплачены, служили достаточной причиной для исключения из общины — отсюда и широкий кредит. Ср. приведенное в прим. 25 решение голландских синодов. Обязанность братьев оказывать друг другу необходимую помощь установлена в баптистской *Hanserd Knollys confession* (с. 28) с характерным пояснением, что тем самым не должна нарушаться святость собственности. В ряде случаев (например, в *Cambridge platform*, 1647, в изд. 1653 г., 7, № 6) старейшинам со всей решительностью вменяется в обязанность применять дисциплинарное взыскание против тех членов общины, *которые живут «without a calling»* (без определенного занятия) или ведут себя *«idlely in their calling»* (ленны в выполнении своих профессиональных обязанностей).

⁵⁹ Предписывается также методистами.

⁶⁰ У методистов эти аттестации первоначально возобновлялись раз в три месяца. Индепенденты на ранней стадии своего развития допускали к причастию, как уже указывалось выше, лишь обладателей *tickets*. У баптистов для допуска приезжего в общину считалось необходимым предъявление *letter of recommendation* общины, в которой он состоял раньше. См. приложение к изданию: *Hanserd Knollys confession*, 1689 (West Chester, Pa., 1827). Уже в трех амстердамских баптистских общинах начала XVI в. действовала та же система; впоследствии она обнаруживается повсюду. В Массачусетсе с 1669 г. в качестве квалификационного аттестата, необходимого для получения политических и гражданских прав, служило (вместо прежнего допущения к причастию) свидетельство проповедника и *select men* (выборных) об ортодоксальности в вере и достойном поведении.

⁶¹ На это указывает Дойл в работе, на которую мы постоянно ссылаемся; с этим он связывает резко выраженный предпринимательский характер поселений Новой Англии, отличающий их от колоний сельскохозяйственного типа.

⁶² См., например, замечание Дойла о сословном строе Новой Англии, где «аристократию» образуют семьи со старыми религиозными и культурными традициями, а не имущие классы.

⁶³ Католическая исповедь была — мы намеренно повторяем это — средством *облегчения* от того тяжелого внутреннего гнета, который постоянно на протяжении всей своей жизни испытывал член секты. Мы здесь не будем касаться того, в какой мере ряд ортодоксальных и еретических религиозных сообществ средневековья можно считать предшественниками аскетических направлений протестантизма.

⁶⁴ Мы вновь подчеркиваем решающее значение этого пункта, рассмотренного в первой из наших двух статей («Протестантская этика и дух капитализма»). Основной ошибкой монах критиков было то, что они именно на это не обратили внимания. В дальнейшем, когда мы займемся рассмотрением древнеизраильской этики в ее отношении к очень близким ей в качестве *учения* египетской, финикийской и вавилонской этикам, мы столкнемся с аналогичным положением.

⁶⁵ По этому вопросу см. также сказанное выше, во второй части этого раздела, с. 193 и сл. Образование древнеиудейских общин, так же как и общин раннехристианских, влияло — каждая по-своему — в одном и том же направлении (иудеев, как мы увидим в дальнейшем, это

привело к тому, что *род* утратил свое социальное значение; христианство воздействовало аналогично в период раннего средневековья).

⁶⁶ См.: Livre des métiers du prévôt de Paris Etienne Boileau (1268), éd. Lespinasse et Bonnardon. — In: Histoire générale de Paris, p. 11, sect. 8; p. 225, sect. 4.

⁶⁷ Анализ этих весьма сложных каузальных отношений в данной работе невозможен.

ТЕОРИЯ СТУПЕНЕЙ И НАПРАВЛЕНИЙ РЕЛИГИОЗНОГО НЕПРИЯТИЯ МИРА

Колыбелью теоретически и практически наиболее враждебных миру форм религиозной этики, когда-либо существовавших на земле, является область *индийской* религиозной жизни, в которую мы намерены вступить и которая составляет в этом отношении сильнейший контраст Китаю. Наиболее высокого развития достигла здесь и соответствующая «техника». Монашеский образ жизни и типические манипуляции аскетизма и созерцания не только возникли в Индии раньше, чем где бы то ни было, но и нашли здесь весьма последовательное выражение; возможно, что исторически эта рационализация именно отсюда и начала свое шествие по всему миру. Прежде чем обратиться к названной религиозности, мы считаем целесообразным уяснить себе в схематической и теоретической конструкции, под влиянием каких мотивов вообще возникали религиозные этики неприятия мира и в каких направлениях они развивались, другими словами, каков мог быть их возможный «смысл»

Назначение конструируемой здесь схемы состоит, конечно, только в том, чтобы служить *идеально-типическим средством ориентации*, а отнюдь не в том, чтобы предлагать собственное философское учение. Мысленно конструируемые в предлагаемой схеме типы конфликтов между различными «структурами жизненных отношений» указывают лишь на то, что в данных пунктах такие внутренние конфликты *возможны* и «адекватны», но ни в коей мере *не* на то, что не существует точек зрения, с которых они могут представляться «снятыми». При этом отдельные сферы ценностей даны, как легко заметить, в

такой рациональной цельности, в какой они в действительности *редко* выступают, но выступать могут и в исторически существенном проявлении *выступали*. В тех случаях, когда то или иное историческое явление некоторыми своими чертами или по своему общему характеру приближается к одному из этих построений, конструкция позволяет как бы установить типологическое место такого явления путем определения его близости к теоретически конструированному типу или удаленности от него. В этом смысле, следовательно, конструкция является лишь техническим средством для обозримости материала и использования терминологии: Однако она вместе с тем может при известных обстоятельствах представлять собой и нечто большее. Ведь и рациональное в смысле логической или телеологической «последовательности» какой-либо интеллектуально-теоретической или практической-этической позиции имеет (и всегда имело) власть над людьми, сколь бы ограниченной и неустойчивой ни была эта власть повсюду в прошлом и в настоящем по сравнению с другими силами исторической жизни. Между тем именно рациональные по своему замыслу, созданные интеллектуалами религиозные объяснения мира и религиозные этики в значительной степени проникнуты стремлением к последовательности. Хотя в отдельных случаях они мало считались с необходимостью избегать «противоречий» и с легкостью включали в свои этические постулаты рационально *не* дедуцируемые положения, тем не менее во всех этих системах в той или иной степени — и часто очень сильно — ощущается воздействие «ratio», в частности в телеологической дедукции практических постулатов. Следовательно, и последние соображения, связанные с природой самого предмета, тоже позволяют надеяться на то, что нам удастся облегчить объяснение по существу необозримого многообразия при помощи целесообразно сконструированных рациональных типов, другими словами, посредством вычленения внутренне наиболее «последовательных» форм практического поведения, дедуцируемого из данных и вполне определенных предпосылок. Наконец — и прежде всего, — такого рода опыт по социологии религии должен и хочет быть также вкладом в типологию и социологию самого рационализма. Поэтому он исходит из самых рациональных форм, которые *способна* принимать действительность, и пытается установить, в какой мере те или

иные рациональные выводы, которые можно конструировать в теории, были сделаны в реальной действительности. А если не были сделаны, то почему.

Во вводных замечаниях, а также в ходе последующего изложения мы уже говорили о большом значении для религиозной этики концепции надмирного Бога-творца, особенно для активного аскетического направления (в противоположность направлению созерцательно-мистическому) с его путем к спасению, внутренне родственного представлению о безличности и имманентности божественной мощи. Но то, что эта взаимосвязь не обязательна и что концепция надмирного Бога сама по себе еще не определяла направление западного аскетизма, легко усмотреть из следующего соображения: ведь христианская Троица с ее богочеловеком-спасителем и святыми является, в сущности, концепцией, скорее более далекой от представления о надмирном Боге, чем иудейский Бог, особенно Бог позднего иудаизма, или чем Аллах ислама.

И все-таки в иудейской религии существовала мистика, но почти не развился аскетизм западного типа, а древний ислам прямо отвергал аскетизм; что же касается своеобразного религиозного мироощущения дервишей, то оно проистекает из совсем иных (мистически-экстатических) источников, а не из отношения к надмирному Богу-творцу и по своей внутренней сущности далеко от западного аскетизма. Однако как ни важна была концепция надмирного Бога, она, несмотря на свою родственность пророческому движению мессианского типа и аскетизму действия, все-таки влияла не одна, а только в зависимости от наличия других обстоятельств, прежде всего от особенностей религиозных обетов и обусловленных ими путей спасения. К этому мы еще неоднократно будем возвращаться. Здесь же нам для уяснения терминологии прежде всего необходимо несколько подробнее исследовать понятия «аскетизм» и «мистика», которыми нам уже не раз приходилось оперировать как полярными понятиями.

Так, уже во вводных замечаниях мы указали на противоположность в самом неприятии мира между активным аскетизмом, то есть угодной Богу *деятельностью* в качестве орудия Божия, и созерцательным *обладанием* спасением, свойственным мистике, где речь идет не о том, чтобы действовать, а о том, чтобы *иметь*, и где

человек является не орудием, а *сосудом* божественной воли, деятельность же в миру должна представляться угрозой совершенно иррациональному и внемирскому состоянию, заключающемуся в ощущении своей спасенности. Радикальной эта противоположность становится тогда, когда активный аскетизм находит свое выражение в миру, преобразуя его рационально, в целях подавить рукотворно-греховное с помощью какой-либо мирской «профессии» мирской аскетизм, а мистика в свою очередь делает из своих посылок радикальные выводы, в результате чего следует окончательный уход от мира (избегающее мира созерцание). Острота этой противоположности смягчается, если активный аскетизм ограничивается тем, чтобы сдерживать и преодолеть все тварно оскверненное в самом себе, и поэтому сосредоточивается на определенном образом угодных Богу активных средствах спасения, доходя до отказа от всякой деятельности в миру (избегающий мира аскетизм), и сближается по своему внешнему поведению с избегающим мира созерцанием. Противоположность смягчается и в том случае, если созерцающий мистик не делает окончательного вывода о необходимости уйти из мира и остается в миру, подобно мирскому аскету (мирская мистика). В обоих случаях данная противоположность может на практике совсем исчезнуть и уступить место какой-либо комбинации обоих путей к спасению. Но она может и сохраниться под оболочкой внешнего сходства. Для подлинного мистика всегда остается в силе тезис: тварь должна молчать, чтобы мог говорить Бог. Мистик «живет» в миру и внешне «подчиняется» мирским порядкам, но лишь для того, чтобы устоять от искушения придавать им какое-либо значение и таким образом увериться в милости Божией к нему. Как мы видим на примере Лао-цзы, типическое поведение мистика находит свое выражение в специфическом смирении, в минимальной деятельности, в своего рода религиозном инкогнито в миру: он доказывает свою избранность *вопреки* миру, *вопреки* собственной деятельности в миру, тогда как мирской аскет, напротив, доказывает ее посредством своей деятельности. В глазах живущего в миру аскета поведение мистика является ленивым самоуслаждением, для мистика поведение аскета — не более чем участие в богопротивных мирских делах, соединенное с суетной уверенностью в своей правоте. С той «счастливой ограниченностью», которую обыч-

но приписывают типичному пуританину, мирской аскетизм выполняет скрытые от него по своему последнему смыслу положительные веления божества, которые обнаруживаются в установленном Богом рациональном порядке сотворенного Им мира, тогда как мистик считает существенным для спасения именно проникновенно в предельный, совершенно иррациональный смысл в акте мистического переживания. Различные формы ухода от мира, свойственные этим обоим типам поведения, находятся в такой же противоположности друг другу — характеристика ее будет дана в ходе специального исследования отдельных типов религиозности.

Обратимся теперь к детальному анализу отношения между миром и религией и будем при этом исходить из посылок, заявленных нами во вводных замечаниях, повернув их в несколько иную сторону.

Мы утверждали, что те виды поведения, которые, будучи оформлены в методический образ жизни, образовали зародыш как аскетизма, так и мистики, выросли из магических представлений. Они применялись либо для пробуждения харизматических качеств, либо для предотвращения злых чар. Первое было, конечно, исторически более важным. Ибо здесь уже на пороге своего появления аскетизм выступает в своем двойственном облике: как отречение от мира, с одной стороны, как господство над миром с помощью обретенных таким образом магических сил — с другой. Колдун был историческим предтечей пророка: как пророка, действующего личным примером, так и мессии и спасителя. Пророк и спаситель утверждают свою миссию посредством обладания магической харизмой. Однако у них это было только средство получить признание в качестве пророков личного примера, мессии или спасителя. Содержание пророчества или заповеди спасителя сводилось к тому, чтобы ориентировать жизненное поведение на стремление обрести спасение; следовательно, — по крайней мере к относительно рациональной систематизации жизненного поведения либо в отдельных проявлениях, либо полностью. Последнее было правилом во всех подлинных религиях «спасения», то есть во всех тех, которые обещали своим сторонникам освобождение от *страдания*. И чем сублимированнее, углубленнее, принципиальнее понималась природа страдания, тем прочнее было это обещание. Ибо тогда речь шла о том, чтобы сторонник данной религии обрел

а *длительный* период времени такое состояние, которое делало бы его внутренне неуязвимым для действия страдания. Вместо острого и внеповседневного, следовательно, преходящего состояния святости, достигаемого орией, аскезой или созерцанием, требовалось длительное поэтому обеспечивающее спасение состояние святости: абстрактном выражении это и было рациональной елью религии спасения. Если в результате пророчества ли пропаганды спасителя возникала религиозная община, то наблюдение за регламентацией жизни переходило харизматически квалифицированному преемнику, ученику или последователю пророка или спасителя. Затем определенных, постоянно повторяющихся условиях функции наблюдения — ими мы здесь заниматься не будем — переходили к наследственной или должностной группе священнослужителей, тогда как сам пророк или пастырь, как правило, противостоял власти этих колдунов или священников, традиционным правам которых он ротивопоставлял свою личную харизму, стремясь слотить или подчинить себе их власть.

Как явствует из всего сказанного, религии пророков спасителей в большинстве исторически очень важных лучаев не только остро (что очевидно из самой принятой терминологии), но и длительное время враждовали с миром и его порядками. И тем больше, чем в большей степени они были подлинными религиями спасения. Это следовало из самого содержания обещанного спасения сущности пророческой религии, по мере того как она принимала облик рациональной этики, ориентированной а *внутренние* религиозные ценности как средства спасения, и тем больше, чем принципиальнее было ее содержание. Или, если выразить данную мысль в принятом словоупотреблении, чем больше она, сублимируясь, переходила от ритуализма к «религии, основанной на внутренней убежденности». И эта напряженность становилась ем сильнее, чем больше в свою очередь росли рационализация и сублимирование внешнего и внутреннего ладения «мирскими» (в самом широком смысле) благами. Ибо рационализация и сознательное сублимирование отношения людей к различным сферам владения внешними и внутренними религиозными и мирскими благами олкали к *осознанию внутренней закономерности* отдельных сфер во всей их последовательности и тем самым противостоянию таких сфер, которое было скрыто от

первоначального непосредственного отношения к внешнему миру. Это — общее и чрезвычайно важное для истории религии следствие развития (мирского и внемирского) владения благами в сторону того, что рационально и является целью осознанного стремления, что сублимировано *знанием*. Попытаемся на примере ряда подобных благ уяснить типические явления, в той или иной форме встречающиеся в самых различных религиозных этиках.

Когда пророчество спасения создало общины на чисто религиозной основе, первой силой, с которой оно вступило в конфликт и которая могла опасаться потери своего влияния, была основанная на естественных узах родовая общность. Кто не может отречься от членов своей семьи, отца и матери, тот не может быть учеником Христа. «Не мир пришел я принести, но меч», — сказано (Евангелие от Матфея, 10, 34) в этой (причем только в этой) связи. Нет сомнения в том, что подавляющее большинство всех религий регламентировало также и внутримирские связи. Однако то, что спаситель, пророк, священник, духовник и брат по вере должен был стать верующему ближе, чем кровные родственники или члены семьи как таковые, считалось тем в большей степени само собой разумеющимся, чем серьезнее и глубже воспринималась цель спасения. Посредством хотя бы относительного обесценения этих отношений и разрыва магических связей и замкнутости родственных союзов пророчество создало, особенно там, где оно превратилось в сотериологическую религиозность общин, новую социальную общность. Внутри нее оно разработало этику религиозного братства. Сначала просто перенмались исконные принципы социально-этического поведения внутри «союза соседей» — в сообществе деревенских жителей, членов рода, цеха, мореплавателей, охотников, участников военного похода. Однако здесь действовали два элементарных принципа: 1) двойственность внутренней и внешней морали и 2) для внутренней морали — простое соотношение: «как ты мне, так я тебе». Экономическое же следствие данных принципов гласило: братская помощь в беде в пределах морали, действующей внутри сообщества, то есть бесплатная передача в пользование, беспроцентная ссуда, гостеприимство и поддержка нищего имущим и знатным членом сообщества; безвозмездная работа на земле соседа или на земле господина за содержание. Все это, конечно, в соответствии не с рациональ-

о продуманным, но скорее с эмоционально окрашенным принципом: того, чего сегодня не хватает тебе, может автра не хватить мне. Отсюда и запрет торговаться с леном сообщества (при обмене или ссуде) и длительно го поработать (например, вследствие неуплаты долга), то допустимо лишь в сфере внешней морали, в отношениях с чужими. Общинная религиозность восприняла эту ревную экономическую этику соседских отношений и еренесла ее на отношение к собрату по общине. Поощь, оказываемая знатными и богатыми вдовам и сиротам, больным и неимущим братьям по вере, в частности одаяние богатых, от которого экономически зависели вятые певцы и колдуны, а также аскеты, стала основной заповедью всех этически рационализированных религий мира. В частности, конститутивным принципом взаимоотношений верующих было в пророчествах спасения общее всем его последователям действительно или по-гоянно грозящее им внешнее или внутреннее *страдание*. ем рациональнее и этически сублимированное воспрималась идея спасения, тем бо́льшую внутреннюю и нешнюю действенность обретали эти выросшие из гнки соседских союзов заповеди. Внешне они возвысились до коммунизма, основанного на братской любви, нутренне — до чувства милосердия, любви к страждущему как таковому, любви к ближнему, к человеку и, аконец, к врагу. Узы веры, ограничивающие проявление чувств пределами общины, а вслед за тем и самый акт ненависти как таковой предстали в свете концепции ира как юдоли незаслуженного страдания в виде следствий того же несовершенства и испорченности всего мпирического, порождающего и само страдание. Чисто психологически в одном и том же направлении здесь режде всего действовала своеобразная эйфория, свойственная всем видам сублимированного религиозного кстаза. Все они, от благоговейного умиления до чувства опосредственной общности с Богом, склонны к излучению безобъектного аскетизма любви. Поэтому глубина спокойствие блаженного состояния всех героев акосмической доброты во всех религиях спасения всегда соединялись с полным сострадания знанием о природном есовершенстве, как собственном, так и человеческой ущности вообще. При этом психологическая окраска, также рационально-этическое толкование внутреннего естояния могли быть, конечно, в остальном самыми

различными. Однако его этическое требование всегда шло в направлении всеобщего братства, пренебрегающего все границы социальных союзов, часто и границы собственного религиозного союза. И это чувство религиозного братства — чем последовательнее проводились его принципы, тем сильнее — всегда сталкивалось с порядками и ценностями мирской жизни. Чем больше мирская жизнь в свою очередь рационализировалась и сублимировалась в соответствии со своими закономерностями, тем непримиримее — что здесь важно прежде всего — становилось обычно их расхождение.

Особенно ярко оно проявилось в сфере экономики. Всякое самобытное магическое или мистагогическое влияние духов и богов в интересах отдельных людей сводилось наряду с обещанием долгой жизни, здоровья, почета и продолжения рода, а также лучшей участи в потустороннем мире к богатству как само собой разумеющейся цели; все это мы встречаем в элевсинских мистериях, в финикийской, ведийской религиях, в народной религии Китая, в древнем иудаизме и исламе, в обещаниях благочестивым индуистским и буддистским мирянам. Напротив, сублимированная религия спасения, с одной стороны, и рациональное хозяйство — с другой, все более противостояли друг другу. Рациональное хозяйство есть деловое *предприятие*. Оно ориентируется на выраженные в *деньгах* цены, которые складываются в ходе столкновения интересов людей на *рынке*. Без денежной оценки, следовательно, без такой борьбы невозможна никакая *калькуляция*. Деньги — самое абстрактное и «безличное» из всего того, что существует в жизни людей. Поэтому чем больше космос современного капиталистического хозяйства следовал своим имманентным закономерностям, тем невозможнее оказывалась какая бы то ни было мыслимая связь с этикой религиозного братства. И она становилась все более невозможной, чем рациональнее и тем самым безличнее становился мир капиталистического хозяйства. Ибо если еще можно было этически регулировать личные отношения между господином и рабом именно потому, что эти отношения были личными, то отношения между меняющимися владельцами ипотек и неизвестными им, также меняющимися, должниками ипотечного банка, между которыми нет никакой личной связи, регулировать было уже невозможно — во всяком случае, в таком же *смысле* и с теми же *результатами*.

сли все-таки попытки такого рода делались, то последствия их были подобны тем, которые мы видели в Китае; они служили *препятствием* развитию формальной рациональности. Ибо формальная и материальная рациональности находились здесь в конфликте. Поэтому именно эти идеи спасения (хотя в них и существовала, как мы видели, тенденция к своеобразной безличной любви в идее неприятия мира) с глубоким недоверием следили за развитием экономических сил, также безличных, хотя в ином смысле, но именно потому специфически враждебных отношениям религиозного братства. Их отношение к предпринимательской деятельности долгое время характеризовало католическое «*Deo placere non potest*»*, при всей рациональности методики спасения приверженность деньгам и материальным благам вызывала у них опасение, доходящее до ужаса. Связь самих религиозных сообществ, их пропаганды и самоутверждения с экономическими средствами, необходимость приспособиться к культурным потребностям масс заставляла их идти на компромиссы, *одним* примером которых может служить история запрещения взимать проценты. Однако это напряженное отношение к мирской жизни было неодолимым для подлинной этики спасения.

Виртуозная религиозная этика внешне наиболее радикально реагировала на это отношение посредством отказа от владения экономическими благами; избегающий мира аскетизм — посредством запрещения монахам иметь личную собственность, требования обеспечить свое существование собственным трудом и прежде всего средством ограничения потребностей абсолютно необходимым. При этом парадокс всякой рациональной мысли, то, что она сама создавала богатство, ею же отрицаемое, служил в равной мере препоном монахам всех времен. Храмы и монастыри повсюду становились бедоточием рационального хозяйства. Избегающее мира созерцание принципиально могло выставить лишь одно требование: монах, не имеющий никакой собственности, для которого труд являлся чем-то отвлекающим его от созерцания и концентрации внимания на своем спасении, должен существовать только на то, что предоставляла ему природа и добровольно жертвовали люди: ягоды, зренье и подаяние. Но и здесь не обходилось без ком-

* «Не может быть угодным Богу» (лат.). — *Прим. перев.*

промиссов (например, в Индии). Принципиально и *внутренне* это противоречие, сохранения последовательности, разрешалось лишь двумя путями. Одним был парадокс профессиональной этики пуритан, которая в качестве религиозной виртуозности отказалась от универсализма любви, рационализировала всякую деятельность в миру как служение положительной воле Бога в своем последнем смысле совершенно непонятной, но единственно в таком аспекте познаваемой, и тем самым приняла как подтверждение обладания божественным милосердием также экономический закон, отвергаемый вместе со всем миром как рукотворный и испорченный, в качестве угодного Богу материала для выполнения долга. Это было, по существу, принципиальным отказом от веры в спасение как цели, достижимой для людей и для каждого человека в отдельности, и заменой ее надеждой на милосердие Божье, даруемое без осознаваемой причины и всегда только в данном частном случае. Такое воззрение, не основанное на братстве, по существу уже не было подлинной «религией спасения». Та знала только превращение чувства братства в «благодетельность», полностью отражавшую внемирскую любовь мистика, вообще не интересующегося человеком, которому и ради которого он приносит жертву, ни о чем не спрашивающего, в конечном счете нисколько в этом человеке не заинтересованного, отдающего каждому, кто случайно попадает на пути, и только потому, что он встретился ему на пути, рубашку, если он попросит верхнюю одежду, — таков своеобразный уход от мира в форме жертвенности как таковой, безразличной к самому объекту жертвенности, или, словами Бодлера: «ради святой проституции душ».

Столь же острой должна была стать для последовательной этики братства непримиримость по отношению к *политическому* устройству мира. Для магической религии и религии, в которой боги играли функциональную роль, эта проблема не существовала. Древний бог войны и бог, гарантировавший правовой порядок, выполняли определенные функции и защищали беспорочное обладание повседневными благами. Местного, племенного или имперского бога интересовали только дела почитавших его союзов. Он боролся с другими подобными ему богами, как боролась и сама община, именно в борьбе подтверждая свое могущество. Упомянутая проблема возник-

а лишь тогда, когда эти границы были преодолены универсальными религиями, следовательно, учением о едином Боге, и полностью там, где этот Бог стал Богом любви», — в религии спасения основой для этого служило требование всеобщего братства. И здесь, так же как в экономической сфере, непримиримость проявлялась тем сильнее, чем рациональнее было политическое устройство. Бюрократический аппарат государства и осуществляющий его функции рациональный *homo politicus* (как и *homo oeconomicus*) выполняют доверенные им дела и налагают наказания за нарушения законов, причем именно в том случае, если они следуют идеальному мысли насильственно установленным государством рациональных правил, чисто деловым образом («незвизрая а лица», «*sine ira et studio*»*), без ненависти, а потому без любви. В силу безличности своих функций он в важных моментах также менее подвержен материальной тизации (хотя, казалось бы, должно быть наоборот), ем те, кто следует правилам патриархального порядка, снованным на личных обязанностях и конкретном знании отдельного случая, то есть именно «взираая на ица». Ибо весь процесс действия внутривполитических функций государственного аппарата в области права и правления в конечном счете всегда регулируется, несмотря на какую бы то ни было «социальную политику», рагматическими, объективными государственными соображениями: абсолютной (для универсальной религии спасения совершенно бессмысленной) самоцелью сохранить — или преобразовать — внутреннее и внешнее разделение власти. Это прежде всего относилось и относится к внешней политике. Однако обращение к насилию и средствам принуждения не только извне, но и внутри своих границ свойственно каждому политическому союзу. олее того, именно это и делает его политическим союзом, по нашей терминологии. «Государство» является аким союзом, который обладает монополией на *легиимное насилие* — иначе опеределить его нельзя. Заповеди Нагорной проповеди «Не противься злу» он противопоставляет: «Ты *должен* содействовать осуществлению рава даже *силой* и сам ответишь за неправовые действия». Там, где нет этого, нет и «государства», существует лишь пацифистский «анархизм». Применение наслия и

* «Без гнева и пристрастия» (лат.). — *Прим. перев.*

угроза им ввиду неизбежной прагматичности всякого действия порождают новое применение насилия. При этом государственные соображения следуют как вне, так и внутри границ своей собственной закономерности. Совершенно очевидно, что *успех* применения насилия или угрозы его применения зависит в конечном счете от соотношения сил, а не от этического «права», даже если можно было бы выявить его объективные критерии. Полная «уверенность в своей правоте» противостоящих друг другу групп или носителей власти, типичная именно для рационального государства (в отличие от непосредственного природного героизма), должна казаться в каждой последовательной религиозной рационализации жалким подражанием этике и принесением имени Божия в политическую насильственную борьбу, по сравнению с которым полное исключение требований этики из политической жизни представляется более чистым и честным. Политика является для такой религиозности тем более чуждой братской любви, чем она «объективнее», расчетливее и свободнее от страстей, чувств, гнева и любви.

Отчужденность обеих сфер по отношению друг к другу при полной рационализации каждой из них обостряется еще тем, что политика в отличие от экономики может в решительных пунктах выступать как прямая соперница религиозной этики. *Война* как реализованная угроза насилия именно в современных политических объединениях создает такой пафос и такое ощущение общности, такую готовность отдать свои силы и безусловную жертвенность сражающихся, а сверх того деятельность по облегчению страданий и переходящую все границы природных связей любовь к пострадавшему как массовое явление, которым религии в целом могут противопоставить разве что героические действия на основе братской этики. И помимо этого война создает нечто неповторимое по своей конкретной значимости: ощущение человеком смысла смерти и готовности к ней, свойственной только ему. Общность действующей армии ощущается в настоящее время подобно тому, как это было во времена вассальной верности, как общность вплоть до смерти, в своем роде величайшая общность. От той смерти, которая является общей судьбой всех людей и не более того; судьбой, которая неминуема для каждого и не допускает объяснения, почему она наступает именно его и именно теперь, когда при постоянном развитии и

условиями, бесчестными и неприемлемыми с точки зрения подлинной братской этики. Тем не менее ряд таких решений представляет определенный типологический интерес.

Каждая организация спасения внутри универсального учреждения по дарованию благодати чувствует себя ответственной перед Богом за души всех или по крайней мере за души доверенных ей людей и поэтому считает себя вправе (и видит в этом свой долг) противодействовать — в случае необходимости с помощью насильственных мер — тому, чтобы они не оказались на ложном пути в своей вере, и применять по отношению к ним спасительные средства. И аристократизм избранных к спасению там, где они, как в кальвинизме (и по-своему в исламе), несут в душе заповедь Божию — обуздать грешный мир во славу Всевышнего, — создает активного «борца за веру». Однако при этом «священная» или «справедливая» война во исполнение заповедей Господних, война за веру, которая всегда в каком-то смысле является религиозной войной, резко отделяется от всех других чисто мирских и поэтому не имеющих никакой ценности военных предприятий. Поэтому избранные не подчиняются принуждению участвовать в войнах политических властей, в войнах, которые они не признают священными, соответствующими воле Божией, которые не находят отклика в их сердцах, — именно так поступила победоносная кромвелевская армия святых, не повинувшись принуждению и отказываясь нести военную службу; принудительной военной службе они предпочитают наемничество. В тех случаях, когда люди силой препятствуют претворению воли Божией, особенно в делах веры, кальвинисты, памятуя, что послушание Богу важнее послушания людям, приходят к выводу о необходимости активных действий, восстания верующих. Прямо противоположную позицию занимает, например, лютеранская церковь. Отвергая религиозные войны и право активного сопротивления мирскому насилию над верой, видя в них своевольное сближение спасения с прагматизмом силы, она довольствовалась в таких случаях лишь пассивным сопротивлением и полностью покорялась мирской власти, даже если требовалось участвовать в мирской войне, поскольку ответственность падает на эту власть, а не на отдельного человека и поскольку лютеранская церковь в отличие от внутренне универсалистского (католического) учреждения по спасению признает этическую само-

стоятельность порядков, установленных мирской властью. Оттенок мистической религиозности, присущей личному христианству Лютера, привел к тому, что были сделаны половинчатые выводы. Ибо подлинно мистическое или богодухновенное, харизматическое стремление к спасению, свойственное религиозным виртуозам, естественно, всегда оказывалось аполитичным или антиполитичным. На этом пути к спасению с готовностью признавалась самостоятельность земных порядков, но только для того, чтобы сделать радикальный вывод об их дьявольском характере или по крайней мере занять по отношению к ним ту совершенно индифферентную позицию, которая выражена в словах: «Отдавайте кесарево кесарю» (ибо какое значение имеет все это для спасения души?).

Переплетение интересов религиозных организаций с интересами и борьбой сил, неизбежное заключение компромиссов при самом остром противостоянии миру, использование религиозных организаций для политического умиротворения масс и особенно потребность власти в ее легитимации религией — все это обусловило то различное отношение религий к политической жизни, которое мы обнаруживаем в истории. Почти во всех своих формах оно сводилось к релятивизации религиозных ценностей и их этически рациональных законов. Самым значительным в практическом отношении типом такой релятивизации была *«органическая»* социальная этика, распространенная в различных формах, чьи концепции профессионального призвания представляли принципиально наиболее существенную противоположность идее профессионального призвания, присущего мирской аскезе.

Упомянутая этика также основана (в тех случаях, когда она религиозно окрашена) на «братстве». Однако в отличие от мистического акосмизма любви ее призыв к братству носит мирской, рациональный характер. Отправным пунктом служит неравенство религиозной харизмы. Для данной этики невыносимо именно то, что спасение доступно не всем, а лишь немногим. Такая социальная этика направлена на то, чтобы свести это неравенство харизматической квалификации вместе с мирским сословным расчленением к космосу профессионально упорядоченных, угодных Богу свершений, внутри которых каждому индивиду и каждой группе в зависимости от их личной харизмы и обусловленного судьбой

социального и экономического положения предназначаются определенные задачи. Как правило, она стремится к осуществлению некоего социально-утилитаристски и провиденциально интерпретированного состояния, которое, несмотря на свой компромиссный характер, все-таки будет угодно Богу и при всей греховности мира позволит хотя бы относительно ограничить область греха и страдания, сохранить и спасти для царства Божьего по возможности больше душ, которым в противном случае угрожает гибель. Вскоре мы познакомимся со значительно более патетической теодицеей, которую индийское учение о карме вывело из органического учения об обществе, исходя из ориентированной на интересы индивида прагматики спасения. Без этого момента каждая органическая социальная этика неизбежно расценивается с точки зрения радикальной мистической этики братства как приспособление к интересам привилегированных в миру слоев, тогда как с позиций мирской аскезы она лишена внутреннего импульса к этической рационализации индивидуальной жизни. Ибо в ней отсутствует награда за рациональное *методическое* формирование отдельным человеком своей жизни в интересах собственного спасения. Органическая же прагматика спасения должна, в свою очередь, рассматривать аристократизм избранных, присущий мирской аскезе с ее рациональной конкретизацией образа жизни, как крайнее проявление отсутствия любви и братства, а учение мистиков — как сублимированное, в сущности же небратское наслаждение собственной харизмой в котором расплывчатый акосмизм любви служит только эгоистическим средством спасения. Ведь оба эти учения отвергают социальный мир, рассматривая его в конечном счете как абсолютную бессмыслицу или считая во всяком случае, что помыслы Божии, устремленные к миру, совершенно непостижимы. Рационализм религиозного органического учения об обществе не может примириться с этой мыслью и пытается в свою очередь обнаружить в мире при всей его греховности следы божественного предначертания к спасению, следовательно, воспринять его как хотя бы относительно рациональный космос. Именно эта релятивизация, однако, является для виртуозной религиозности с ее абсолютным обладанием харизмой греховной и отдаляющей от спасения.

Подобно тому, как экономическая и рациональная

сублимировании достижений культуры всегда представляется, что именно теперь следует ждать начала осмысленного существования, — от этой просто неизбежной смерти смерть на поле брани отличается тем, что здесь, и как массовое явление *только* здесь, человек может *верить* в то, что он знает, «за» что умирает. Почему и за что он умирает, как правило, может быть ему настолько ясным (помимо него лишь тому, кто погибает, выполняя свое «призвание»), что проблема «смысла» смерти именно в том общем значении, которое придают ей религии спасения, не найдет здесь для себя никакой почвы. Такое отношение к смерти как полному смыслу священному действию лежит, собственно говоря, в основе всех попыток обосновать значение политических союзов, основанных на насилии. Однако это понимание осмысленности смерти радикально отличается по своей направленности от теодицеи смерти в религиозном братстве. С точки зрения последней братство связанной войной группы людей должно представляться просто отражением технически рафинированной жестокости борьбы и поэтому лишённым всякой ценности, а мирское освящение смерти на поле сражения — преобразённым братоубийством. Именно неповседневность военного братства и смерти на войне, неповседневность, которая присуща также святости харизмы и переживанию близости Богу, доводит соперничество между этими двумя видами братства до крайней остроты. И здесь возможны только два последовательных решения либо пуританская вера в дарование благодати избранным, которая следует твердым, данным в откровении заповедям в остальном совершенно непостижимого Бога и понимает его волю таким образом, что эти заповеди должны быть привнесены в рукотворный и, следовательно, подвластный насилию и этическому варварству мир его собственными средствами, то есть насилием, — тогда это определяет границы братского долга в интересах «дела» Господнего: либо второй путь — радикальная антиполитическая настроенность мистических поисков спасения с ее акосмической добротой и братством, которая своей максимой не противодействовать злу и требованием «подставить другую щеку», вульгарным и недостойным с точки зрения самоуверенной мирской героической этики, отказывается от неизбежного для всякой политической деятельности прагматического насилия. Все остальные решения связаны с компромиссами или

политическая деятельность следуют собственным, приущим им законам, так и вообще рациональная деятельность в миру неизбежно окажется связанной с чуждыми идеями братства условиями мира, которые должны служить ей средствами или целями, и поэтому так или иначе придет в столкновение с этикой братства. Однако этот разлад она несет уже в себе самой. Ибо нет, по-видимому, возможности найти ответ уже на первый вопрос: исходя из чего надлежит определять этическую ценность действия в каждом отдельном случае — из *успеха* или каким-либо образом этически определяемой *собственной* ценности самого этого действия. Следовательно, и на вопрос: снимают ли — и в какой степени — ответственность действующего лица за последствия его действий используемые им средства или, наоборот, ценность внутреннего убеждения, лежащего в основе его деятельности, дает ему право не нести ответственность за последствия и считать, что они обусловлены волей Бога или допущенной Богом преступностью и безумием мира. Сублимированная религиозная этика убеждения склонна ко второй альтернативе: «Христианин поступает праведно, а в остальном уповает на Бога». Тем самым, однако, при действительной последовательности деятельность индивида становится иррациональной по отношению к автономным законам мира². Поэтому последовательность сублимированного стремления к спасению может в своем усилении акосмизма дойти до полного отрицания рациональной по цели деятельности просто как таковой, то есть рассматривать всякую деятельность, связанную с категориями средства и цели как мирскую и чуждую божественному промыслу, что и происходило, как мы увидим, с различной последовательностью, начиная с библейского подобления лилиям в поле до более принципиальных формулировок буддизма.

Органическая социальная этика повсюду выступает как в высшей степени консервативная, враждебная преобразованиям сила. В подлинно виртуозной религиозности, напротив, при известных обстоятельствах могут возникать иные, *революционные* следствия. Конечно, лишь в том случае, если прагматизм насилия — то обстоятельство, что оно в свою очередь вызывает насилие — меняются только субъекты и методы насильственного господства, — не рассматривается как постоянное свойство всего тварного. В зависимости от окраски виртуоз-

ной религиозности ее революционность может в принципе принять две формы. Одна возникает в сфере мирской аскезы, повсюду, где она может противопоставить рукотворному и греховному эмпирическому устройству мира абсолютное божественное «естественное право», реализация которого согласно закону, действующему в том или ином смысле во всех рациональных религиях: послушание Богу важнее послушания человеку — становится для нее религиозным долгом. Примером могут служить пуританские революции; близкие явления можно обнаружить и в других областях. Такая позиция вызывает необходимость религиозной войны.

По-иному это происходит при психологически возможном переходе мистика от ощущения близости Богу к одержимости данной идеей. Возможно это тогда, когда вспыхивает эсхатологическое ожидание непосредственно приближающегося века акосмического братства и исчезает, следовательно, вера в вечное противоречие между миром и иррациональным потусторонним царством спасения. Тогда мистик становится спасителем и пророком. Однако заповеди его не носят рационального характера. Будучи продуктом его харизмы, они являются откровениями конкретного типа, и радикальное неприятие мира легко переходит здесь в радикальную *аномию*. Мирские заповеди не имеют никакого значения для того, кто уверен в своей близости Богу: «*λάττα μοι ἔξεστιν*». Все хилиастические учения вплоть до революции анабаптистов так или иначе основаны на этом. Характер деятельности не имеет значения для избранного к спасению в силу самого факта его «обладания Богом». Подобное явление мы обнаружили у индийских дживанмукти.

Если этика религиозного братства находится в противоречии с законами рациональной по цели деятельности в миру, то не менее сложны ее отношения с теми силами мирской жизни, сущность которых в основе своей иррациональна или антирациональна. Прежде всего с эстетической и эротической сферами.

В тесной связи с первой находится магическая религиозная жизнь. Идолы, иконы и другие религиозные артефакты, магическая стереотипизация их проверенных форм в качестве первой ступени преодоления натурализма фиксированным «стилем», музыка как средство экстаза или экзорцизма апотропеической магии, колдуны в качестве священных певцов и танцоров, магически

роверенные и поэтому магически стереотипизированные отношения тонов, в качестве подступа к тональностям, магическое и проверенное средство экстаза — движение в танце как один из источников ритмики, храмы и церкви, возвышающиеся над всеми другими зданиями, воздвигнутые по законам формирующей стиль стереотипизации архитектурной задачи посредством раз и навсегда ставленных целей и магически проверенных архитектурных форм; церковная утварь разного рода в качестве объектов прикладного искусства в сочетании с возникшим как следствие религиозного рвения богатством храмов и церквей, — все это испокон веков делало религию неисчерпаемым источником возможностей для развития искусства, с одной стороны, источником стилизации на основе традиции — с другой. Для этики религиозного братства, так же как для априорного ригоризма, напротив, искусство в качестве носителя магических действий не только не обладает ценностью, но вызывает прямое подозрение. Сублимирование религиозной этики и поиски путей к спасению, с одной стороны, и развитие собственных законов искусства — с другой, уже сами по себе создают все увеличивающееся напряжение. Всякая сублимированная религия спасения ищет только смысл и остается равнодушной к форме релевантных для спасения души вещей и поступков. Форма рассматривается как нечто случайное, рукотворное, отвлекающее от смысла. Непосредственность в отношении к искусству может, правда, сохраняться или все время восстанавливаться до тех пор, пока сознательный интерес реципиента наивно связывается с содержанием произведения, а не с формой как таковой и пока деятельность создающего ощущается им как харизма (первоначально магическая) «умения» или как свободная игра. Однако развитие интеллектуализма и рационализация жизни вносят изменения в эту сферу. Искусство конституируется теперь как некий космос все более осознанно постигаемых самостоятельных ценностей. Оно берет на себя функцию различным образом толкуемого *спасения* в миру — спасения от ратующего гнета повседневности и прежде всего от усиливающегося гнета теоретического и практического рационализма. Тем самым оно вступает в прямую конкуренцию с религией спасения. Каждая рациональная религиозная этика должна отнестись к этому иррациональному спасению в миру как к сфере — с ее точки зрения —

безответственного наслаждения и скрытого отсутствия любви к ближнему. И в самом деле, исчезновение чувства ответственности за этическое суждение, свойственное эпохам интеллектуализма, отчасти из субъективизма, отчасти от страха прослыть сторонником традиционных взглядов и филистером, ведет к преобразованию этических суждений во вкусовые — речь уже идет о безвкусном, а не об отвергаемом, — неопровержимость которых исключает всякую дискуссию. По сравнению с «общезначимостью» этических норм, которые во всяком случае постольку создают общность, поскольку индивид, этически противостоя каким-либо действиям, но по-человечески сочувствуя им, сам подчиняется данным нормам, зная о своей тварной ничтожности, этот отказ от необходимости рациональной этической позиции вполне может представляться религии спасения самой низкой ступенью настроенности, лишенной братского отношения к ближнему. В свою очередь творцу в области искусства и тому, кто испытывает волнение от восприятия художественного произведения, этическая норма как таковая легко может показаться насилием над подлинным творчеством и над личностью. Самая иррациональная форма религиозного поведения — мистическое переживание — по самой своей сущности не только чуждо форме, недоступно форме и невыразимо, но враждебно ей, поскольку именно посредством нарушения всех форм оно надеется войти во всеединое по ту сторону всякой обусловленности и формы. Для мистика безусловное психологическое родство эстетического и религиозного потрясения может означать лишь симптом дьявольского характера первого. Именно музыка, «самое глубокое» искусство, способна в своей наиболее чистой форме, в инструментальной музыке, показаться обманчивой в силу своих законов, возникших не во *внутреннем* царстве духа, явиться как безответственный суррогат религиозного переживания. Известная позиция в данном вопросе Тридентского собора, вероятно, восходит также и к этому ощущению. Искусство становится «обожествлением рукотворного», конкурирующей силой, обманом и наваждением, а изображение и подобие того, что относится к религии, — просто богохульством.

Впрочем, в исторической реальности указанное психологическое родство все время приводило к важным для развития искусства союзам, которые так или иначе

аключало с ним большинство религий, и тем систематичнее, чем больше они стремились стать универсальными массовыми религиями и вынуждены были заботиться о воздействии на массы, прибегая к пропаганде эмоционального характера. Непримириее всего в своем отношении к искусству оставалась, исходя из прагматичности внутреннего противоречия, собственно религиозная виртуозность, как в ее активном аскетическом, так и в ее истическом варианте, и тем непримириее, чем больше она подчеркивала надмирный характер царства Божьего или внемирское спасение.

С такой же глубокой непримириемостью, как к эстетической сфере, этика религиозного братства религий спасения относится к величайшей иррациональной жизненной силе, к половой любви. И здесь также эта непримириемость тем глубже, чем сублимированное отношение между полами, с одной стороны, чем последовательнее проводится братская этика спасения — с другой. И здесь первоначальное отношение очень близко. Половой акт очень часто является составной частью магических оргий³, священная проституция (которая ничего общего не имела с мнимым «первобытным промискуитетом») обычно была ритуалом этого состояния, при котором любой экстаз считался «священным». Проституция, как гетеросексуальная, так и гомосексуальная, существовала с давних времен и часто в весьма рафинированных формах (у так называемых первобытных народов встречается трибадия). Переход к узаконенному браку шел через множество промежуточных форм. Понимание брака как экономического союза, обеспечивающего положение женщины и наследственные права детей, а также важное для устойчивей жизни наличие детей, гарантирующее посмертные жертвоприношения, существовало повсеместно еще до эпохи пророков и поэтому ничего общего с аскезой не имеет.

Половая жизнь как таковая имела своих духов и богов, как и все другие функции. Известное противодействие она встречала лишь в довольно древнем культовом целомудрии священников, обусловленном, вероятно, тем, что с точки зрения строго стереотипизированного ритуала сексуальность представлялась как некое специфическое господство демона. Однако в дальнейшем не случайно пророчества, а также контролируемые священством сферы жизни почти без серьезных исключений регламентировали половые сношения в форме *брака*.

В этом отражается противоположность всякого рационального регулирования магической оргиастике и всем формам иррационального дурмана. Дальнейшее усиление напряжения определялось моментами развития обеих сторон. В сексуальности это произошло посредством ее сублимирования в «эротику» и в отличие от трезвого натурализма крестьян в *сознательно* создаваемую *внеповседневную* сферу. Внеповседневную не только и не в смысле чуждой конвенциональности. Рыцарская конвенциональность ведь именно эротику превращает в предмет регулирования. Правда, характерным образом при сокрытии природной и органической основы сексуальности. Внеповседневность заключалась именно в этом развитии в сторону от непосредственного натурализма сексуальности. В своих основаниях и своем значении она была втянута в универсальные связи рационализации и интеллектуализации культуры.

Мы попытаемся представить себе в немногих чертах стадии этого развития и остановимся на примерах, относящихся к Западу.

Выход всего существования человека из органического круговорота крестьянской жизни, растущее обогащение жизни, будь то интеллектуальным или другим надындивидуальным по своим ценностям содержанием культуры, действовало и в направлении усиления особого значения эротике. Она была поднята до сферы сознательного (в самом высоком смысле) наслаждения. Однако эротика все-таки и именно благодаря этому явилась способом проникнуть в самое иррациональное и вместе с тем самое реальное жизненное ядро по отношению к механизмам рационализации. Степень и характер ценностного акцента, который падал на эротику, исторически во многом менялся. Целостному ощущению воинства владение женщинами и борьба за женщин были близки борьбе за военную добычу и завоевание власти. Для доклассического эллинизма во времена рыцарской романтики эротическое разочарование могло стать, как это было для Архилоха, переживанием с серьезными и длительными последствиями, а похищение женщины — поводом к героической войне. И еще в отзвуках мифов у трагиков любовь полов выступала как подлинная власть судьбы. Но в целом способность женщины к эротическому переживанию — примером может служить Сафо — оставалась недостижимой для мужчин. В клас-

ической Элладе, в период войск гоплитов, люди мысли- и — чему имеются свидетельства — в этой области полне трезво, скорее даже более трезво, чем образован- ые китайцы. Нельзя, конечно, утверждать, что они не едали больше смертельной серьезности половой любви. /о не это, а скорее обратное было *характерно* для них: спомним — несмотря на Аспасию — речь Перикла и, аконец, известное изречение Демосфена. Исключитель- о мужскому характеру этой эпохи «демократии» выра- сенное в нашем понимании эротическое переживание, в отором женщина выступает как «жизненная судьба», оказалось бы едва ли не сентиментальностью школь- иков. «Товарищ», мальчик стоял в качестве сопровож- аемого всем церемониалом любви объекта желания менно в центре эллинской культуры. Поэтому платонов- кий эрос при всем его великолепии является все-таки значительной степени *умеренным* чувством; красота *акхической страсти* как таковой официально не была ключена в эти отношения.

Возможность проблематичности и трагичности прин- ипиального характера была введена в эротическую феру прежде всего посредством определенных требо- аний ответственности, которые на Западе связаны с ристианством. Ценностный акцент чисто эротического увства как такового впервые получил свое развитие в ультурных условиях феодальных понятий чести, когда эротически сублимированные сексуальные отношения ыла привнесена вассальная мистика рыцарей. И больше сего в тех случаях, когда возникали какие-либо комби- ации с криптоэротической религиозностью или непосред- твенно с аскетизмом, как это происходило в средние ека. Рыцарская любовь христианского средневековья ыла, как известно, эротической вассальной службой е девушкам, а исключительно состоящим в браке жен- цинам; она выражалась (теоретически) в воздержании юбовных ночей и казуистическом кодексе обязанностей. [анный кодекс начинался с того — и в этом его резкое гличие от мужского характера эллинской культуры, — гобы утвердить себя не перед лицом других мужчин, перед вызывающей эротический интерес «дамой», по- ятие которой конституируется именно такой функцией. альнейшее усиление чувственного характера эротики роизошло при переходе от — при всем ее внутреннем азличии — все-таки по существу культуры мужского

соперничества, близкой в этом отношении античности, от сбрасывающей рыцарский аскетизм конвенциональности Возрождения, например Кортеджано или шекспировского времени, к салонной культуре. Последняя покоилась на убеждении в ценности беседы, для которой открытое или латентное чувство и утверждение в соперничестве с другими мужчинами перед лицом дамы становилось обязательным средством возбуждения. Начиная с «Lettres portugaises»*, реальная женская проблематика любви стала специфическим духовным объектом рынка, а женская любовная корреспонденция — «литературой». Наконец, последнее усиление акцента на эротическую сферу произошло на почве интеллектуальных культур там, где они столкнулись с неприменной аскетической настроенностью профессионализма. В таких условиях противостояние рациональной повседневности тому, что стало повседневным, в частности, следовательно, внебрачной половой жизни, могло явиться единственной связью с природным источником жизни человека, полностью вышедшего из круговорота прежнего органического крестьянского существования. Возникшая таким образом сильная акцентировка специфического чувства мирского освобождения от рационального, чувства блаженного триумфа, соответствовала в своем радикализме столь же неодолимо радикальному неприятию, свойственному всем видам внемирской и надмирской этики спасения, для которой триумф духа над телом коренился именно в этой сфере и для которой половая жизнь обретала едва ли не единственную неискоренимую связь с животностью. Однако при систематическом обособлении сексуальной сферы в высокое по своей ценности эротическое чувство, преобразующее и претворяющее все чисто животное, это противостояние должно было достигнуть наибольшей резкости и непримиримости именно тогда, когда религия спасения приняла характер религии любви: братства и любви к ближнему; и именно потому, что в этих условиях эротические отношения достигают, по-видимому, самой вершины любви — непосредственного проникновения души одного человека в душу другого. Столь противоположная всему объективному, рациональному, всеобщему

* Письма португальской монахини Марианны Алькофорато (1640—1723) к неверному возлюбленному. Напечатанные им в 1669 г., они получили широкую известность. Переведены Рильке и упоминаются в его творчестве — *Прим. перев.*

зграничность в готовности отдаться служит здесь :обому смыслу, который одно единичное существо свя- лвает в своей иррациональности с этим, и только с этим, диничным существом. Рассмотренный в аспекте эротики азанный особый смысл, и тем самым ценностное содер- ание такого отношения, заключается в возможности бщности, которая ощущается как полное *единение*, как зчезновение «ты» и настолько овладевает человеком, го ее «символически» называют таинством. Именно в том: в бездонной глубине и неисчерпаемости своего пере- ивания, которое не может быть сообщено никакими редствами и близко этим мистическому «обладанию», ричем не только по интенсивности переживания, но и о непосредственно ощущаемой реальности, любящий зна- г, что проник в недоступное никаким рациональным уси- яям ядро истинно живого и ускользнул как от холодной ертвечины рациональных установлений, так и от тупой овседневности. В безобъектных (для него) пережи- аниях мистики он, познавший связь с «самым живым», идит бледное потустороннее царство. Как осознанная юбовь зрелого человека к страстным мечтаниям юноши, гносится смертельная серьезность эротика интеллек- уализма к рыцарской любви, в отличие от которой она ринимает именно природную сферу половой жизни, но ринимает сознательно, как ставшую плотью творческую илу. Всему этому радикально, враждебно противостоит оследовательная религиозная этика братства. Назван- ое чувство наиболее резко — с точки зрения данной елигиозности — не только соперничает с присутствующ- им в мире чувством спасения как таковым, с полным одчинением надмирному Богу, или этически рациональ- зму божественному порядку, или единственно «подлин- зму» для нее мистическому прорыву индивидуации, о напряжение усиливается и психологической родствен- стью этих двух сфер. Высшая эротика находится из известными сублимированными формами героической збожности в отношении психологической и физио- гической взаимозаменяемости. В отличие от отно- ения к рациональному активному аскетизму, отри- зующему половую жизнь уже вследствие ее иррацио- альности, к аскетизму, который воспринимается эро- кой как самая враждебная сила, в отношении эротика мистическому единению с Богом существует некоторая аимозаменяемость — при наличии грозящей ему смер-

тельной рафинированной мести животного начала или непредвиденного падения из мистического царства Божия в царство слишком человеческого. Именно эта психологическая близость усиливает, конечно, внутреннее ощущение враждебности. С точки зрения каждой религиозной этики братства эротические отношения тем более связаны со специфически рафинированной грубостью, чем они сублимированнее. Они представляются ей неизбежной борьбой, вызванной не только, и не главным образом, ревностью и желанием исключительного обладания, направленного против посягательств других, а в значительно большей степени глубоким, никогда не замечаемым участниками насилием над душой другого человека в виде рафинированного — ибо выступающего как готовность отделиться — собственного наслаждения в другом. Каждая полная эротическая общность ощущает себя как предназначение друг для друга, как судьбу в высшем смысле данного слова, «легитимированную» (в совершенном не этическом смысле) этим. Однако для религии спасения такая «судьба» не что иное, как вспышка случайной страсти. Созданная таким образом патологическая одержимость, идиосинкразия, нарушение меры и всякой объективной справедливости должны представляться ей самым полным отрицанием братской любви и покорности Богу. Поэтому чувствующая себя «доброй» эйфория счастливой любви, ее дружелюбная потребность видеть весь мир радостным или наделить его в своем наивном стремлении радостью всегда наталкивается (сюда относятся, например, самые последовательные психологические размышления в ранних произведениях Толстого⁴) на холодную насмешку религиозной в своей основе радикальной братской этики. Ибо для нее сублимированная эротика остается отношением, которое, будучи необходимым образом внутренне замкнутым и в высшем смысле субъективным, абсолютно некоммуникабельным, во всех отношениях противоположно религиозно ориентированному братству. Даже оставляя в стороне то обстоятельство, что уже самый ее страстный характер как таковой должен представляться религии спасения недостойной утратой самообладания и ориентации — будь то на рациональную разумность угодных Богу норм или на мистическое «обладание» божественным, — тогда как для эротики *подлинная* страстность как таковая есть разновидность *красоты*, а отказ от нее хула.

Эротическое возбуждение близко по психологическим новациям и по своему смыслу оргиастической, вне-вседневной, но в особом смысле находящейся внутри пра форме религиозности. Признание католической цер-вью *заклучения* брака, «*copula carnalis*»*, «тайнст-м» — уступка этому чувству. Под действием внемирской внеповседневной мистики эротика при сильном внутрен-м напряжении легко впадает в результате психологи-ской заменяемости в отношения, служащие суррога-м слияния, за которым может последовать коллапс в юру оргиастики. Мирской рациональный аскетизм (скетизм профессионального призвания) признает толь- рационально регламентированный брак как одно из жественных установлений для безнадежно испорчен-й «вождедением» твари; в браке надлежит помнить его рациональных целях — рождении детей, их воспи-нии и взаимной помощи в обретении благодати. Вся-ю рафинированность в виде эротики этот аскетизм вергает как худший вид обожествления твари. Вместе тем он относит исконно природные, несублимированные ловые отношения в крестьянской жизни к рациональ-ым установлениям для тварного: все проявления «стра-и» рассматриваются как следы грехопадения, на кото-ые, по выражению Лютера, Бог «смотрит сквозь ьльцы», чтобы предотвратить худшее. Что касается емирского рационального аскетизма (активный аске-изм монахов), то он отвергает как угрожающую спасе-ю дьявольскую силу и брак, и вообще всю сферу поло-ых отношений.

Лучше всего, минуя достаточно грубое лютеровское знимание смысла брака, удалось дать подлинно челове-ское толкование его глубокой религиозной ценности закерской этике (выраженной в письмах Уильяма Пенна жене). С чисто мирской точки зрения с этой мыслью взаимной ответственности — гетерогенной, следова-льно, *чисто* эротической сфере категории таких отно-ений — может быть связано следующее: в сознающей юю ответственность любви, проходящей через все ню-сы органической жизни «вилоть до пианиссимо глу-жкой старости»**, во внимании друг к другу и ощущении

* Плотской свизи (лат.). — *Прим. перев.*

** Эти слова стоят в посвящении жене Макса Вебера Марианне збер его трехтомной работы «Статьи по социологии религии». *тим. перво.*

вины друг перед другом (в гётевском смысле) может заключаться нечто неповторимое и высокое. Жизнь редко дает это полностью; пусть тот, кому такое дано, говорит о счастье и милости судьбы, но не о своей «заслуге». Отказ от всякого непосредственного переживания всего того, что дает нам существование в искусстве и эротике, само по себе лишь негативное отношение. Однако не вызывает сомнения и тот факт, что оно могло усилить интенсивность энергии людей, которые вступали на путь рациональных свершений, как этических, так и чисто интеллектуальных.

Но сильнее и принципиальнее всего была осознанная противоположность религиозности сфере познавательного мышления. Несломленное единство этого существует в области магии и магической картины мира, с которой мы познакомились в Китае. Далеко идущее взаимное признание возможно и в метафизической спекуляции, хотя она легко переходит в скепсис. В области религиозного мышления часто бытовало представление, что чисто эмпирические, даже естественнонаучные исследования скорее могут соответствовать религиозным интересам, чем философия. Это прежде всего относится к протестантизму. Там, где рациональное эмпирическое исследование последовательно проводило расколдование мира и превращало его в основанный на каузальности механизм, оно со всей остротой противоречило этическому постулату, согласно которому мир упорядочен Богом и, следовательно, этически *осмысленно* ориентирован. Ибо эмпирически и тем более математически ориентированное воззрение на мир принципиально отвергает любую точку зрения, которая исходит в своем понимании мира из проблемы «смысла». С ростом рационализации эмпирических наук религия все больше вытесняется из области рационального в область иррационального и становится теперь иррациональной или антирациональной надличностной силой. Мера осознанности или, во всяком случае, последовательности в ощущении этой противоположности, правда, очень различна. Можно допустить, что Афанасий выставил, как утверждается, свой совершенно абсурдный с рациональной точки зрения тезис в борьбе против большинства эллинских философов действительно и для того, чтобы принудить интеллект к полному поражению и провести четкую границу в рациональном дискутировании. Однако вскоре объектом рационального

основания и дискуссии стала даже Троица. И именно из-за кажущегося непримиримым противоречия религия, как пророческая, так и церковная, постоянно оказывается в тесной связи с рациональным интеллектуализмом. Чем дальше она от магии или чисто созерцательной мистики, чем в большей степени она становится «учением», тем больше она нуждается в рациональной апологетике. Тот колдунов, которые повсюду были типичными хранителями мифов и легенд о героях — поскольку они участвовали в воспитании и обучении молодых воинов и стремились пробудить в них героический экстаз и веру в возрождение героев, — священнослужители, будучи единственными, кто способен хранить традиции, заимствовали функцию обучения молодежи законам, а часто и технике управления, прежде всего письменности и счету. Чем больше религия становилась книжным учением, тем больше она, провоцируя, возбуждала свободу от влияния церкви рациональное светское мышление. Светское же мышление способствовало появлению враждебных священнослужителям пророков, а также мистиков и сектантов, ищущих спасение вне церкви, и, наконец, скептиков и враждебных религиозному верованию философов, на что церковь вновь отвечала рационализацией религиозной апологетики. В принципе антирелигиозный скепсис был распространен в Китае, в Египте, Ведах, в иудейской литературе после вавилонского пленения не менее, чем в наши дни. Аргументы почти не изменились. Поэтому монополизация воспитания молодежи стала для церкви центральной проблемой. С ростом рационализации политического управления ее власть увеличилась. Подобно тому как вначале в Египте и Вавилоне только церковь давала государству писцов, так она оставляла их в средние века с введением в управление письменности. Из всех значительных педагогических систем только конфуцианство и средиземноморская античность не знали этой власти духовенства, первое благодаря господству государственной бюрократии, вторая, наоборот, благодаря полному отсутствию бюрократического управления. В других местах священство постоянно осуществляло обучение. Однако не только такие специфические интересы церкви обусловили постоянно возобновляющуюся связь религии с интеллектуализмом, но и внутренняя необходимость, возникающая из рационального характера религиозной этики и специфически

интеллектуальной потребности в спасении. В результате каждая религия в своей психологической и мыслительной основе и в своих практических выводах по-разному относилась к интеллектуализму, без того, однако, чтобы когда-либо могла исчезнуть та противоположность, которая связана с неизбежным различием в понимании мира. Нет ни *одной* цельной, выступающей в качестве жизненной силы религии, которая в *каком-либо* своем проявлении не потребовала бы «жертвования интеллектом» в силу положения «*credo non quod, sed quia absurdum*»*.

Вряд ли необходимо, да это и невозможно, характеризовать здесь отдельные стадии противоречия между религией и интеллектуальным познанием. Религия спасения защищается от нападок интеллекта наиболее принципиально, конечно, посредством следующего возражения: ее познание происходит в другой сфере и по своему характеру совершенно иного рода, чем познание, доступное интеллекту. Она дает не интеллектуальное знание о сущем или нормативно значимом, а наиболее глубокое восприятие мира с помощью непосредственного постижения его «смысла». И открывает она этот смысл не средствами рассудка, а благодаря харизме озарения, доступной лишь тому, кто с помощью данной ему техники способен освободиться от ведущего на ложный путь суррогата знания, созданного впечатлением от чувственного мира, от безразличных для спасения пустых абстракций рассудка, и подготовиться к единственно практически важному постижению смысла мира и собственного существования. Во всех попытках философии показать этот последний смысл и постигающую его (практическую) позицию, а также в попытках получить интуитивное представление, которое, исходя из других принципов, также касается, однако, «бытия» мира, религия спасения видит лишь желание интеллекта преступить границы собственной закономерности, и прежде всего — специфический продукт того рационализма, которого так старается избежать интеллектуализм. Однако религия спасения может быть обвинена в непоследовательности ее собственной позиции, как только она отказывается от некоммуникабельности мистического переживания, для которого, если оно последовательно, мыслимы

* «Верую, ибо это абсурдно» (приписывается Тертуллиану) (лат.). — *Прим. перев.*

только средства достигнуть его как *события*, а не его адекватного сообщения и демонстрации другим. А эта опасность грозит религии при каждой попытке воздействовать на мир, как только она принимает характер пропаганды. Столь же опасны и все попытки церкви рационально истолковать смысл мира, которые тем не менее постоянно возобновляются.

В общем «мир» может сталкиваться с религиозными постулатами различным образом, и каждая такая точка зрения всегда наиболее полно свидетельствует о характере стремления к спасению.

Потребность в спасении, сознательно культивируемая в качестве содержания религиозности, всегда и повсюду возникала как следствие попытки систематической практической рационализации реальностей жизни, хотя такое соотношение не во всех случаях было одинаково различимо. Другими словами, как следствие притязания (которое на этой стадии становится специфической предпосылкой любой религии) показать, что мировое устройство, во всяком случае постольку, поскольку оно затрагивает интересы людей, носит в той или иной мере *осмысленный* характер. Сначала оно возникло естественно, как следствие проблемы несправедливости страдания, как постулирование справедливого распределения индивидуального счастья в мире. В основе лежала тенденция постепенного перехода к мысли о бренности мира. Ибо чем интенсивнее рациональное мышление занималось проблемой справедливого распределения благ по заслугам, тем невозможнее представлялось ее мирское решение и тем вероятнее и тем осмысленнее решение внемирское. Мир как он есть мало заботится, насколько можно заметить, об этом постулате. Ведь не только неравенство, этически не мотивированное в распределении счастья и горя, выравнивание чего представлялось возможным, но и самый факт существования страдания как такового иррационален в своей сущности. Ведь общее его распределение могло бы быть объяснено разве что проблемой еще более иррациональной — происхождением греха (который в учении пророков и церкви рассматривается как причина страдания, необходимого для наказания и воспитания человека). Однако мир, созданный для греха, представляется в этическом отношении еще несовершеннее, чем мир, обреченный на страдание. Для этического постулата было, во всяком случае,

сомненно абсолютное несовершенство мира. Только этим несовершенством могла быть оправдана и его преходящесть. Однако такое оправдание еще в большей степени уничтожало ценность мира, ибо преходящим было не только не имеющее ценности и даже не преимущественно оно. С того момента, как утвердилось представление о вечности времени, вечном Боге и вечном порядке вещей вообще, то, что гибель и смерть уравнивали существование лучших и худших людей и вещей, могло быть воспринято как доказательство ничтожной ценности даже величайших мирских благ. Этическое неприятие эмпирического мира еще более усилилось, когда в отличие от мирских ценностей высшие ценности обрели значение «вневременных», и их реализация в рамках «культуры» стала независимой от реализации во времени. Теперь в рамках религиозного учения могла утвердиться концепция, значительно более существенная, чем мысль о несовершенстве и бренности мирских благ вообще, так как она обесценивала именно те «культурные ценности», которым обычно придавалось наибольшее значение. Ведь на всех них лежала неустранимая печать смертного греха. Они связаны с харизмой духа или вкуса, и приверженность им неизбежно предполагает формы бытия, неприемлемые для требования братства; совместить их можно только с помощью самообмана. Границы образования и культуры вкуса — самые резкие и непреодолимые из всех сословных различий. Теперь грех стал не случайным явлением, а составной частью всей культуры в целом, всей деятельности культурного мира и, наконец, всей жизни вообще. Именно наивысшее, что может предложить земной мир, оказалось обременено наибольшей виной. Внешний порядок социального сообщества можно было сохранить лишь — в том в большей степени, чем больше он приближался к государственному космосу, — посредством жестокой власти, только номинально и спорадически заинтересованной в справедливости, во всяком случае лишь по привычке это допускалось собственным *ratio*, в результате чего все время возникают все новые насильственные акции внутри и извне и сверх того изыскиваются еще придуманные предлоги для них, что может означать только явное или, того хуже, фарисейски сокрытое отсутствие любви. Объективированный экономический космос, следовательно, высшая рациональная форма необходима для каждой мирской культуры обеспечения мате-

риальными благами, в корне лишены любви. Все виды деятельности в упорядоченном мире обременены равной виной. Скрытая и сублимированная жестокость, враждебная братству односмикария и иллюзия, препятствующие справедливой оценке, неизбежно связаны с половой любовью, и, чем больше ее власть, тем они сильнее и вместе с тем или тем в большей степени не замечаются или фарисейски скрываются. Рациональное знание, к которому этическая религиозность сама анимировала, автономно создавало внутри мира, следуя собственным нормам, космос истины, который не только не имел ничего общего с систематизированными постулатами религиозной этики, гласящими, что мир как космос удовлетворяет ее требованиям или позволяет обнаружить какой-либо смысл, но принципиально отвергал это притязание. Космос природной каузальности и постулированный космос этической каузальности уравнивания резко противоречили друг другу. И хотя наука, сформировавшая первый, не могла достоверно обосновать собственные последние предпосылки, она выступила во имя «интеллектуальной честности» с притязанием на единственную возможную форму понимания мира. При этом интеллект, подобно всем культурным ценностям, создал независимую от всех личных этических качеств людей, следовательно, лишенную чувства братства элиту, владеющую рациональной культурой. Однако с обладанием культурой — высшим для «мирского» человека — связано, помимо его этической обремененности виной, нечто еще более это обладание обесценивающее, а именно: бессмысленность, с очевидностью проступающая, если подходить к нему с его собственным мериллом. Бессмысленность чисто мирского самоусовершенствования человека, его стремления достигнуть вершин культуры, бессмысленность этой величайшей ценности, к которой может быть сведена «культура», следовала для религиозного мышления уже из очевидной бессмысленности — с самой мирской точкой зрения — смерти, придающей именно в условиях «культуры» окончательный акцент бессмысленности жизни. Крестьянин мог умереть, чувствуя, что он «насыщен жизнью», как Авраам. Феодал и воин также. Ибо тот другой совершили круговорот своей жизни, за пределы которой они не выходили. В известном смысле они выполнили свое земное предназначение, пронстекающее из наивной однозначности содержания их жизни. Но стр

мящийся к самоусовершенствованию в смысле присвоения или создания «культурных ценностей» «образованный» человек этим не удовлетворяется. Конечно, он мог «устать от жизни», но не «насытиться жизнью», считая, что завершил ее цикл. Ибо его совершенствование в принципе столь же безгранично, как и совершенствование культурных ценностей. И чем больше дифференцировались и множились культурные ценности и цели самоусовершенствования, тем ничтожнее становилась та доля культуры, которую в течение конечной жизни мог пассивно в качестве воспринимающего, активно в качестве творящего усвоить человек. Тем меньше вероятности было в том, что действующий в рамках этого внешнего или внутреннего космоса культуры человек может воспринять всю культуру в ее совокупности или в каком-либо смысле «существенное» в ней, масштаб чего к тому же отсутствует, что, следовательно, «культура» и стремление к ней могут иметь для него какой-либо смысл в мирском понимании. Безусловно, «культура» состояла для отдельного человека не в количестве воспринятых им «культурных ценностей», а в соответствующем их *отборе*, однако нет никакой гарантии в том, что этот отбор получит свое *осмысленное* завершение именно в «случайный» момент смерти. А если человек высокомерно отказывается от жизни — «довольно, жизнь дала мне все (или отказала мне во всем), ради чего стоило жить», — то эта гордыня должна представляться религии спасения кощунственным небрежением предначертанными Богом путем и судьбой: ни одна религия спасения не *оправдывает* «самовольную смерть», которую прославляли только философы.

С этой точки зрения всякая «культура» представляется выходом человека из органически предначертанного ему цикла естественной жизни, вследствие чего он с каждым шагом обречен все больше погружаться в гибельную бессмысленность; что же касается служения культуре, то чем больше оно становится священной задачей, «призванием», тем более превращается в бессмысленное преследование целей, не имеющих никакой ценности и к тому же преисполненных противоречий, антагонистических по отношению друг к другу.

Мир как средоточие несовершенства, несправедливости, страдания, греха, преходящести, обремененной виной и становящейся все более бессмысленной в своем

развитии и дифференцировании культуры, такой мир должен был с чисто этической точки зрения казаться религии полностью лишённым в своем существовании божественного «смысла» и ценности. На эту утрату ценности — следствие конфликта между рациональным притязанием и действительностью, рациональной этикой и частью рациональными, частью иррациональными ценностями, конфликта, который с каждым выявлением специфического своеобразия каждой встречающейся в мире особой сферы казался все более резким и неразрешимым, — потребность в «спасении» реагировала следующим образом: чем систематичнее становилось размышление о «смысле» мира, чем рациональнее в своей внешней организации самый этот мир, чем сублимированное осознание переживание его иррационального содержания, тем дальше от мира, тем более чуждым всей упорядоченности жизни становилось то, что составляет специфическое содержание религиозности. И к этому вело не только теоретическое мышление, направленное на расколдование мира, но именно попытка религиозной этики практически рационализировать мир в этическом смысле.

И наконец, в свете указанного конфликта специфически интеллектуальные, мистические поиски спасения сами подпали под власть мирского отсутствия братства. С одной стороны, эта харизма была доступна отнюдь не всем, и поэтому по своему смыслу являла собой аристократизм высшей потенции — аристократизм религиозного спасения. И внутри рационально организованной для профессиональной деятельности культуры вообще не оставалось места для акосмического братства (исключения составляли экономически независимые слои): попытка вести в технических и социальных условиях рациональной культуры жизнь Будды, Иисуса, Фракциска заранее обречена на неудачу.

Отдельные виды этики спасения в прошлом с их отрицанием мира могут быть отнесены к самым различным разделам чисто рационально конструированной здесь шкалы. Помимо многочисленных конкретных обстоятельств, от которых это зависело и выявить которые в теоретическом построении невозможно, определенную роль играл также и рациональный элемент — структура той *теодицеи*, посредством которой метафизическая потребность найти в этих непреодолимых различиях, не

я на все, некий общий смысл, воздействовала на осознание этих противоречий. Из трех видов теологии, определенных нами в вводных замечаниях как типично последовательные, в достаточной степени нетвердить данную потребность мог дуализм. Испокон и во все времена сосуществование и противопоставление силы света, истины, чистоты и добра силе тьмы, нечисти и зла были в конечном итоге только непоследовательно систематизацией магического плюрализма и их разделения на добрых (полезных) и злых (вредных), предварительной ступенью к противоположности богов и демонов. В той пророческой религии, которая наиболее последовательно провела данную концепцию в учении Заратустры, дуализм непосредственно вытекал к магической противоположности «чистого» и «нечистого», в которую вошли все добродетели и пороки.

Это означало отсутствие веры во всемогущество и преградой которому служила противостоящая ему сила. И действительно, теперешние последователи зороастризма (парсы) в самом деле отказались от дуализма, так постоянно ощущать подобную границу было невозможно. Если в наиболее последовательной эсхатологии мир чистого и мир нечистого, из смешения которых вышел противоречивый эмпирический мир, навсегда разделены на два царства, то в наши дни надежда на победу приводит к вере в победу бога чистоты и добра, а не к тому как в христианстве спаситель побеждает зло. Эта более непоследовательная форма дуализма, которая в народное, по всему миру распространенное представление о рае и аде. Оно позволяет восстановить абсолютную власть Бога над злым духом, которого он сотворил, считать, что тем самым спасено всемогущество Бога; однако, сохраняя веру во всеведение Бога, приходится явно или скрыто жертвовать полнотой Его власти, которой невозможно приписать создание силы абсолютного зла, тем более допущение греха и вечных мук ада, грозящих в вечности сотворенному Богом человеку за грехи во временной жизни. Последствием было бы отказаться от представления о всеведении Бога. Этот вывод и сделан в учении о предопределении. Признание невозможности определить божественные помыслы человеческими понятиями означало полный отказ от доступности человеку смысла мира, что и было концом всякой проблематике такого рода. Вне

круга виртуозной религиозности данное учение в его последовательности сохранялось недолго. Именно потому, что оно (в отличие от веры в иррациональное могущество «судьбы») требует признания провиденциального, следовательно, так или иначе рационального предопределения тех, кто не избран, не только к гибели, но и к сфере зла, и вместе с тем требует применения к ним наказания, то есть этической категории.

О значении веры в предопределение речь идет в первой работе этого сборника. Дуализм зороастризма мы рассматриваем ниже, причем кратко, поскольку число его адептов невелико. Его можно было бы здесь вообще опустить, если бы влияние персидского учения о страшном суде, демонах и ангелах на поздний иудаизм не имело столь большого исторического значения.

Третьей выдающейся теодицеей, выдающейся как по своей последовательности, так и по чрезвычайно важному метафизическому пониманию, была религиозность индийских интеллектуалов, соединившая виртуозность спасения собственными силами с универсальной доступностью, самое строгое неприятие мира с органической социальной этикой, созерцание как высший путь к спасению с мирской этикой призвания.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ На которую с полным правом неоднократно настойчиво указывал Трельч.
- ² Наиболее последовательно теоретически проведено в «Бхагавадгите».
- ³ Или непреднамеренным следствием оргнастического возбуждения. Основание в России секты скопцов (кастратов) было связано со стремлением избежать этого рассматриваемого как греховное следствия оргнастических плясок (радений) хлыстов.
- ⁴ В частности, в «Войне и мире». Впрочем, известные идеи Ницше о «воле к власти» на деле полностью совпадают с этим, несмотря на именно вследствие очевидного обратного ценностного знака. Позиция религии спасения вполне отчетливо определена у Ашвагошк.

Часть вторая*

«ОБЪЕКТИВНОСТЬ» СОЦИАЛЬНО- НАУЧНОГО И СОЦИАЛЬНО- ПОЛИТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ¹

При появлении нового журнала² в области социальных наук, а тем более социальной политики или при изменении состава его редакции у нас обычно прежде всего спрашивают о его «тенденции». Мы также не можем не вернуться на этот вопрос и постараемся здесь в дополнение к замечаниям в нашем введении более принципиально заострить самую постановку данной проблемы. Тем самым представляется возможным осветить своеобразие ряда аспектов «исследования в области социальных наук» так, как мы его понимаем; несмотря на то что речь пойдет о вещах «само собой разумеющихся», впрочем, может быть, именно поэтому, это может оказаться полезным если не специалисту, то хотя бы читателю, менее причастному к практике научной работы.

Наряду с расширением нашего знания о «социальных словиях всех стран», то есть о *фактах* социальной жизни, основной целью «Архива» с момента его возникновения было также воспитание способности суждения о *практических проблемах* и, следовательно, в очень незначительной степени, в какой ученые в качестве частных лиц могут способствовать реализации такой цели, — критика социально-политической практики вплоть до факторов законодательного характера. Вместе с тем, однако,

* Часть вторая настоящего издания включает статьи, составляющие т. VII сборника: Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre. Tübingen, 1951: "Die Objektivität sozialwissenschaftlicher und sozialpolitischer Erkenntnis", S. 146—214; "Kritische Studien auf dem Gebiet der kulturwissenschaftlichen Logik", S. 215—290; "Über einige Kategorien der verstehenden Soziologie", S. 427—474; "Der Sinn der 'Wertfreiheit' der soziologischen und ökonomischen Wissenschaften", S. 475—526; "Soziologische Grundbegriffe", S. 527—565. — *Прим. ред.*

«Архив» с самого начала стремился быть чисто научным журналом, пользующимся только средствами *научного* исследования. Невольно возникает вопрос, как же сочетать данную цель с применением одних только упомянутых средств. Какое значение может иметь то, что на страницах данного журнала речь пойдет о мерах законодательства и управления или о практических советах в этой области? Какие *нормы* могут быть положены в основу таких суждений? Какова *значимость* оценок, которые предлагает в своих суждениях или кладет в основу своих практических предложений автор? В каком смысле можно считать, что он не выходит за рамки *научного* исследования, ведь признаком научного познания является «объективная» значимость его выводов, то есть *истина*. Мы выскажем сначала нашу точку зрения по *этому* поводу, чтобы затем перейти к вопросу о том, в каком смысле *вообще* есть «объективно значимые истины» в науках о культуре? Данный вопрос нельзя обойти ввиду постоянного изменения точек зрения и острой борьбы вокруг элементарнейших на первый взгляд проблем нашей науки, таких, как применяемые ею методы исследования, образование понятий и их значимость. Мы не предлагаем решения, а попытаемся указать на те проблемы, которым должен будет уделить внимание наш журнал, если он сможет оправдать поставленную им цель в прошлом и сохранить ее в будущем.

I

Все мы знаем, что наша наука, как и другие науки (за исключением разве что политической истории), занимающиеся институтами и процессами культуры, исторически вышла *из практических* точек зрения. Ее ближайшая и первоначально единственная цель заключалась в разработке оценочных суждений об определенных политико-экономических мероприятиях государства. Она была «техникой» в том же смысле, в каком таковой в области медицины являются клинические дисциплины. Известно, как такое положение постепенно изменялось, хотя *принципиальное* разъединение в познании «сущего» и «долженствующего быть сущим» не произошло. Этому способствовало как мнение, что хозяйственные процессы подчинены неизменным законам природы, так и мнение, что они подчинены однозначному принципу эволюции и, сле-

довательно, «долженствующее быть сущим» совпадает в одном случае с неизменно «сущим», в другом — с неизбежно «становящимся». С пробуждением интереса к истории в нашей науке утвердилось сочетание этического эволюционизма с историческим релятивизмом, которое поставило перед собой цель лишить этические нормы их формального характера, чтобы посредством включения всей совокупности культурных ценностей в область «нравственного» определить *содержание* последнего и тем самым поднять политическую экономию до уровня «этической науки» на эмпирической основе. Поставив на всей совокупности всевозможных культурных идеалов штамп «нравственного», сторонники данного направления уничтожили специфическое значение этических императивов, ничего не выиграв в смысле «объективной» значимости этих идеалов. Здесь не может и не должно быть принципиального размежевания различных точек зрения. Мы считаем нужным указать лишь на тот факт, что и сегодня эта недостаточно ясная позиция сохраняется, что и теперь в кругах практических деятелей распространено — что вполне понятно — представление, согласно которому политическая экономия разрабатывает — и должна разрабатывать — *оценочные суждения*, отпавляясь от чисто «экономического мировоззрения».

Наш журнал, представляющий специальную эмпирическую дисциплину, вынужден (это следует сразу же подчеркнуть) *принципиально* занять *отрицательную* позицию по данному вопросу, ибо мы придерживаемся мнения, что задачей эмпирической науки не может быть создание обязательных норм и идеалов, из которых потом будут выведены рецепты для практической деятельности.

Какие же выводы можно сделать из сказанного? Безусловно, это не означает, что оценочные суждения вообще *не должны присутствовать* в научной дискуссии, поскольку в конечном счете они основаны на определенных идеалах и поэтому «субъективны» по своим истокам. Ведь вся практика и сама цель нашего журнала постоянно дезавуировали бы данный тезис. Критика не останавливается перед оценочными суждениями. Вопрос заключается в следующем: в чем состоит значение научной критики идеалов и оценочных суждений, какова ее цель? Этот вопрос требует более детального рассмотрения.

Размышление о последних элементах осмысленных человеческих действий всегда связано с категориями

цели» и «средства». Мы *in concreto** стремимся к чему-нибудь либо «из-за его собственной ценности», либо рассматривая его как средство к достижению некоей цели. Научному исследованию прежде всего и безусловно оступна проблема соответствия средств поставленной цели. Поскольку мы (в границах нашего знания) способны установить, *какие* средства соответствуют (и какие не соответствуют) данной цели, мы можем тем самым взвесить шансы на то, в какой мере с помощью определенных средств, имеющихся в нашем распоряжении, вообще возможно достигнуть определенной цели и одновременно косвенным образом подвергнуть критике, исходя из исторической ситуации, саму постановку цели, охарактеризовав ее как практически осмысленную или лишенную смысла в данных условиях. Мы можем также установить, *если* осуществление намеченной цели представляется нам возможным — конечно, только в рамках нашего знания на каждом данном этапе, — *какие следствия* будет иметь применение требуемых средств *наряду* с эвентуальным достижением поставленной цели, поскольку все происходящее в мире взаимосвязано. Затем мы предоставляем действующему лицу возможность взвесить, каково будет соотношение этих непредусмотренных следствий с предусмотренными им следствиями своего поведения, то есть даем ответ на вопрос, какой «ценой» будет достигнута поставленная цель, какой удар предположительно может быть нанесен *другим* ценностям. Поскольку в подавляющем большинстве случаев каждая цель достигается такого рода ценой или может быть достигнута такой ценой, то все люди, обладающие чувством ответственности, не могут игнорировать необходимость взвесить, каково будет соотношение цели и следствий определенных действий, а сделать это возможным — одна из важнейших функций критики посредством той *техники*, которую мы здесь рассматриваем. Что же касается решения, принятого на основе такого взвешивания, то это уже составляет задачу *не* науки, а самого человека, действующего в силу своих желаний; он взвешивает и совершает выбор между ценностями, о которых идет речь, так, как ему велят его совесть и его мировоззрение. Наука может лишь довести до его *сознания*, что *всякое* действие и, конечно, в определенных обстоятель-

* Конкретно (лат.). — Прим. перев.

ствах также и бездействие сводятся в итоге к решению занять *определенную* ценностную *позицию*, а тем самым (что в наши дни особенно охотно не замечают), как правило, противостоять другим ценностям. Сделать выбор — личное дело каждого.

В наших силах только дать человеку *знания*, которые помогут ему понять *значение* того, к чему он стремится; научить его видеть цели, которые его привлекают и между которыми он делает выбор в их взаимосвязи и значении, прежде всего посредством выявления «идей», лежащих, фактически или предположительно, в основе конкретной цели и логической их связи в дальнейшей эволюции. Ведь не может быть никакого сомнения в том, что одна из существеннейших задач каждой науки о культуре и связанной с ней жизни людей — открыть духовному проникновению и пониманию суть тех «идей», вокруг которых действительно или предположительно шла и до сих пор идет борьба. Это не выходит за рамки науки, стремящейся к «мысленному упорядочению эмпирической действительности», хотя средства, которые служат такому истолкованию духовных ценностей, весьма далеки от «индукции» в обычном понимании данного слова. Правда, подобная задача, по крайней мере частично, преступает границы строгой экономической науки в ее принятом разделении на определенные специальные отрасли — здесь речь идет о задачах *социальной философии*. Ибо власть идей в социальной жизни на протяжении всей истории была — и продолжает оставаться — столь сильной, что наш журнал не может игнорировать эту проблему; более того, она всегда будет входить в круг его важнейших задач.

Научное рассмотрение оценочных суждений состоит не только в том, чтобы способствовать пониманию и сопереживанию поставленных целей и лежащих в их основе идеалов, но и в том, чтобы научить критически судить о них. Однако *эта* критика может быть только диалектической по своей природе, то есть способна дать только формально-логическое суждение о материале, который лежит в основе исторических данных оценочных суждений и идей, проверку идеалов в аспекте того, насколько в поставленной индивидом цели отсутствует внутренняя *противоречивость*. Такая критика, ставя перед собой упомянутую цель, может помочь индивиду постичь сущность тех последних аксиом, которые лежат в основе его жела-

ий, важнейшие параметры ценностей, из которых он бессознательно исходит или должен был бы исходить, если хочет быть последовательным. Довести до *сознания* эти параметры, которые находят свое выражение в конкретных оценочных суждениях, — последнее, что может совершить научная критика, не вторгаясь в область спекуляции. *Должен* ли выносящий свое суждение субъект признать свою причастность к упомянутым ценностным параметрам, решает он сам. Это дело его воления и совести, а не проблема опытного знания.

Эмпирическая наука никого не может научить тому, что он *должен* делать, она указывает только на то, что он *может*, а при известных обстоятельствах на то, что он *хочет* совершить. Верно, что мировоззрения различных людей постоянно вторгаются в сферу наших наук, даже в нашу научную аргументацию, внося в нее туман неопределенности, что вследствие этого по-разному оценивается убедительность научных доводов (даже там, где речь идет об установлении простых каузальных связей между фактами) в зависимости от того, как результаты исследования влияют на шансы реализовать свои идеалы, то есть увеличивается ли или уменьшается в таком случае возможность осуществить определенные желания. В этом отношении редакторам и сотрудникам нашего журнала также «ничто человеческое не чуждо». Однако одно дело — признание человеческой слабости и совсем другое — вера в то, что политическая экономия является «этической» наукой и что в ее задачу входит создание идеалов на основе своего собственного материала или конкретных норм посредством применения к этому материалу общих этических императивов. Верно и то, что мы ощущаем как нечто «*объективно*» ценностное именно те глубочайшие пласты «личности», те высшие, последние оценочные суждения, которые определяют наше поведение, придают смысл и значение нашей жизни. Ведь руководствоваться ими мы можем лишь в том случае, если они представляются нам значимыми, проистекающими из высших ценностей жизни, если они формируются в борьбе с противостоящими им жизненными явлениями. Конечно, достоинство «личности» состоит в том, что для нее существуют ценности, с которыми она соотносит свою жизнь, пусть даже в отдельных случаях они заключены в глубинах индивидуального духа. Тогда индивиду важно «выразить себя» в *таких* интересах, чью *значимость* он

требует признать как ценность, как идею, с которой он соотносит свои действия. Попытка утвердить свои оценочные суждения вовне имеет смысл лишь в том случае, если этому предпослана вера в ценности. *Однако судить о значимости* этих ценностей — *дело веры*, быть может, также задача спекулятивного рассмотрения и толкования жизни и мира с точки зрения их смысла, но уже, безусловно, не предмет эмпирической науки в том смысле, как мы ее здесь понимаем. Для такого разделения важен совсем не тот эмпирически выявляемый факт, что (как это часто предполагают) на протяжении истории эти последние цели меняются и оспариваются. Ведь самые непреложные положения нашего теоретического — естественнонаучного или математического — знания совершенно так же, как углубление и рафинирование совести людей, — продукт культуры. Если мы непосредственно обратимся к практическим проблемам экономической и социальной политики (в обычном значении слова), то окажется, правда, что есть бесчисленное множество *отдельных* практических *вопросов*, при решении которых люди в полиом согласии исходят из уверенности в том, что определенные цели сами собой разумеются, что они им заданы — достаточно упомянуть о чрезвычайных кредитах, о конкретных задачах социальной гигиены, благотворительности, о таких мерах, как фабричная инспекция, арбитраж, биржа труда, значительная часть законов по охране труда, — во всех этих случаях вопрос сводится (по-видимому, во всяком случае) только к *средствам* для достижения цели. Однако даже если мы примем видимость очевидности за истину (за что наука всегда расплачивается) и будем рассматривать конфликты, к которым обязательно приведет попытка практически реализовать такие цели, как чисто технические вопросы целесообразности (что в целом ряде случаев было бы заблуждением), мы очень скоро заметим, что даже эта *видимость* очевидности регулятивных ценностных масштабов сразу же исчезает, как только мы переходим от конкретных проблем благотворительности и полицейского порядка к вопросам экономической и социальной *политики*. Ведь признаком социально-политического характера проблемы и является именно тот факт, что она не может быть решена на основе чисто технических соображений, вытекающих из твердо установленных целей, что *спор* может и *должен* идти о самих параметрах ценности, ибо

такая проблема поднимается до уровня общих вопросов *культуры*. Причем сталкиваются в таком споре отнюдь не только «классовые интересы» (как мы теперь склонны думать), но и *мировоззрения*; впрочем, это ни в коей степени не умаляет справедливости того, что мировоззрение каждого человека наряду с другими факторами также в очень значительной степени находится, безусловно, под влиянием того, в какой степени он связан с «интересами своего класса» (если уж принять здесь это лишь кажущееся однозначным понятие). Одно, во всяком случае, не подлежит сомнению: чем «более общий» характер носит проблема, о которой идет речь (здесь это означает: чем дальше проникает ее культурное значение), тем менее она доступна однозначному решению на материале опытного знания, тем большую роль играют последние сугубо личные аксиомы веры и ценностных идей. Некоторые ученые все еще наивно толкуют о том, что задача практической социальной науки состоит прежде всего в разработке «принципа» и аргументации его научной значимости, на основании чего можно будет вывести однозначные нормы для решения конкретных практических проблем. Сколь ни необходимо в социологии «принципиальное» рассмотрение практических проблем, то есть сведение неосознанно воспринятых ценностных суждений к их идейному содержанию, сколь ни серьезно намерение нашего журнала уделить им особое внимание — создание общего знаменателя для наших практических проблем в виде неких общезначимых последних идеалов не может быть задачей ни нашей, ни вообще какой бы то ни было эмпирической науки; она оказалась бы не только практически неразрешимой, но и по своему существу абсурдной. И как бы ни относиться к основанию или характеру убедительности этических императивов, из них, как из норм конкретно обусловленных действий *отдельного* человека, безусловно, не может быть выведено однозначно обязательное *культурное содержание*; и эта невозможность тем безусловнее, чем шире содержание, о котором идет речь. Лишь позитивные религии — точнее, догматические по своему характеру *секты* — могут придавать содержанию *культурных ценностей* достоинство безуслово значимых *этических заповедей*. За их пределами культурные идеалы, которые индивид *хочет* осуществить, и этические обязательства, которые он *должен* выполнить, принципиально отличаются друг от друга. Судьба

культурной эпохи, «вкусившей» плод от древа познания, состоит в необходимости понимания, что *смысл*-мирознания не раскрывается исследованием, каким бы совершенным оно ни было, что мы сами призваны создать этот смысл, что «мировоззрения» никогда не могут быть продуктом развивающегося опытного знания и, следовательно, высшие идеалы, наиболее нас волиующие, во все времена находят свое выражение лишь в борьбе с другими идеалами, столь же священными для других, как наши для нас.

Только оптимистический синкретизм, возникающий иногда как следствие релятивистского понимания исторического развития, может позволить себе игнорировать страшную серьезность такого положения вещей либо с помощью теоретических выкладок, либо уклоняясь от его практических последствий. Само собой разумеется, что в отдельном случае субъективным долгом практического политика может быть как посредничество между сторонниками противоречивых мнений, так и переход на сторону кого-нибудь из них. Однако с научной «объективностью» это ничего общего не имеет. «Средняя линия» ни на йоту не ближе к научной истине, чем идеалы самых крайних правых или левых партий. Интересы науки в конечном итоге меньше всего играют роль там, где пытаются не замечать неприятные факты и жизненные реальности во всей их остроте. «Архив» считает своей неременной задачей бороться с опасным самообманом, будто можно получить практические нормы, обладающие *научной значимостью*, посредством синтеза ряда партийных точек зрения или построения их равнодействующей, ибо такая позиция, стремящаяся часто к релятивированию и маскировке собственных ценностных масштабов, представляет собой значительно большую опасность для объективного исследования, чем прежняя наивная вера партий в научную «доказуемость» их догм. В способности различать знание и оценочное суждение, в выполнении своего научного долга — видеть истину, отраженную в фактах, и долга своей практической деятельности — отстаивать свои идеалы, в этом состоит наша ближайшая задача.

Неодолимым различием остается на все времена — именно *это* для нас важнее всего, — вызывает ли аргументация к нашему чувству, к нашей способности вдохновляться конкретными практическими целями, формами и

содержанием культуры, а если речь идет о значимости этических норм, к нашей совести, или она взывает к нашей способности и потребности *мысленно упорядочить* эмпирическую действительность таким способом, который может притязать на *значимость* в качестве эмпирической истины. Данное положение остается в силе, несмотря на то что (как мы увидим далее) упомянутые высшие «ценности» в области *практического* интереса имеют и всегда будут иметь решающее значение для *направления*, в котором пойдет упорядочивающая деятельность мышления в области наук о культуре. Правилен и всегда останется таковым тот факт, что методически корректная научная аргументация в области социальных наук, если она хочет достигнуть своей цели, должна быть признана правильной и китайцем, точнее, должна к этому, во всяком случае, *стремиться*, пусть даже она из-за недостатка материала полностью не может достигнуть указанной цели. Далее, *логический анализ* идеала, его содержания и последних аксиом, выявление следующих из него логических и практических выводов должны быть, если аргументация убедительна, значимыми и для китайца, хотя он может быть «глух» к нашим этическим императивам, может и, конечно, будет отвергать самый идеал и проистекающие из него конкретные *оценки*, не опровергая при этом ценность научного анализа. Само собой разумеется, что наш журнал не будет игнорировать постоянные и неотвратимые попытки однозначно определять *смысл* культурной жизни. Напротив, ведь такие попытки составляют важнейший продукт именно этой культурной жизни, а подчас в соответствующих условиях входят в число ее важнейших движущих сил. Вот почему мы будем внимательно следить за ходом «социально-философских» рассуждений и в *этом* смысле. Более того, мы весьма далеки от предвзятого мнения, согласно которому рассмотрение культурной жизни, выходящее за рамки теоретического упорядочения эмпирически данного и пытающееся метафизически истолковать мир, уже в силу этого не *может* решать задачи, поставленные в сфере познания. Вопрос, в какой области будут находиться подобные задачи, относится к проблематике теории познания, а поэтому должен и может в данном случае остаться нерешенным. Для *нашего* исследования нам важно установить одно: журнал по социальным наукам, в нашем понимании, должен,

поскольку он занимается наукой, быть той сферой, где ищут истину, которая претендует на то, чтобы (мы повторяем наш пример) и в восприятии китайца обладать значимостью мысленного упорядочения эмпирической действительности.

Конечно, редакция журнала не может раз и навсегда запретить самой себе и своим сотрудникам высказывать в форме оценочных суждений идеалы, которые их вдохновляют. Однако из этого проистекают два серьезных обязательства. Одно из них заключается в том, чтобы в каждый данный момент со всей отчетливостью доводить до своего сознания и до сознания своих читателей, *каковы* те масштабы, которые они прилагают к измерению действительности и из которых выводится оценочное суждение, вместо того чтобы — как это часто происходит — посредством неоправданного смешения идеалов самого различного рода пытаться избежать конфликтов, «предоставив каждому что-нибудь». Если строго следовать этому требованию, то вынесение определенного практического суждения может быть не только безвредным, но даже полезным, более того, необходимым в чисто научных интересах. Так, в научной критике законодательных и других практических предложений выявление мотивов законодателя или идеалов критикуемого писателя во всем их значении в ряде случаев может быть дано в наглядной, понятной форме только посредством *конфронтации* положенных ими в основу ценностей с *другими* и лучше всего, конечно, с их собственными ценностями. Каждая рациональная *оценка чужого воления* может быть только критикой, которая исходит из собственных «мировоззренческих» позиций; боре с *чужим* идеалом возможно, только если исходить из *собственного* идеала. Если в отдельном случае последняя ценностная аксиома, лежащая в основе практического воления, должна быть не только установлена и подвергнута научному анализу, но и наглядно показана в ее отношении к *другим* ценностным аксиомам, то необходимо дать «позитивную» критику последних в связном изложении.

Таким образом, на страницах нашего журнала, в частности при обсуждении законов, наряду с социальной наукой — мысленным упорядочением фактов, — право голоса неминуемо должно быть предоставлено и социальной политике — изложению определенных идеалов. Однако мы ни в коей мере не помышляем о том, чтобы выдавать

подобные дискуссии за «науку», и будем тщательно следить, чтобы такого рода смешение и путаница не происходили. В противном случае это уже не наука. Поэтому второе фундаментальное требование научной объективности заключается в том, чтобы отчетливо пояснить читателям (и, повторяем опять, прежде всего самим себе), что (и где) мыслящий исследователь умалчивает, уступая место волящему человеку, где аргументы обращены к рассудку и где к чувству. Постоянное смешение научного толкования фактов и оценивающих размышлений остается, правда, самой распространенной, но и самой вредной особенностью исследований в области нашей науки. Все сказанное здесь направлено против такого смешения, но отнюдь не против верности идеалам. *Отсутствие убеждений и научная «объективность»* ни в коей степени не родственны друг другу. «Архив» никогда не был — по крайней мере по своему намерению — и не должен быть впредь ареной полемики с определенными политическими или социально-политическими партиями, на его страницах не вербуются сторонники или противники политических или социально-политических идеалов; для подобной цели существуют другие органы. Специфика журнала с момента его возникновения состояла и, поскольку это зависит от редакции, всегда будет состоять в том, что на его страницах в рамках чисто научного исследования встречаются ярые политические противники. «Архив» не был в прошлом «социалистическим органом» и не будет впредь органом «буржуазным». В число его сотрудников беспрепятственно может входить каждый, кто готов участвовать в научной дискуссии. Журнал не может быть ареной «возражений», реплик и ответов на них; но он никого, в том числе и своих сотрудников и редакторов, не защищает от объективной научной критики, какой бы резкой она ни была. Тот, кому данные условия не подходят, кто полагает, что сотрудничать с людьми, идеалы которых не совпадают с его собственными, невозможно и в области научного знания, пусть лучше остается в стороне.

Однако нельзя не признать (мы не хотим впасть в самообман), что в настоящее время такое требование, к сожалению, связано с большими практическими трудностями, чем представляется на первый взгляд. Во-первых, возможность открыто обмениваться мнениями со своими противниками на нейтральной почве (обществен-

ной или идейной), к сожалению, как мы уже указывали, повсюду, а в условиях Германии, как нам известно из опыта, особенно, наталкивается на психологические барьеры. Данный факт, будучи признаком фанатизма и партийной ограниченности, неразвитости политической культуры, уже сам по себе должен вызывать серьезное противодействие, а для журнала такого типа, как наш, он становится еще опаснее, поскольку в области социальных наук толчком к постановке научных проблем, как правило, что известно из опыта, служат *практические* «вопросы»; таким образом, простое признание того, что определенная научная проблема существует, находится в прямой связи с направленностью волеия ныне живущих людей. Поэтому на страницах журнала, вызванного к жизни общей заинтересованностью в конкретной проблеме, будут постоянно встречаться люди, чей личный интерес к данной проблеме объясняется тем, что определенные конкретные условия находятся, как им представляется, в противоречии с теми идеальными ценностями, в которые они верят, или угрожают им. Близость родственных идеалов объединит тогда постоянных сотрудников журнала и привлечет новых людей; это придаст журналу определенный «характер», по крайней мере при рассмотрении практических проблем социальной *политики*, ибо таково неизбежное следствие сотрудничества людей, обладающих живой восприимчивостью, оценочная позиция которых по отношению к проблемам чисто теоретического характера никогда не может быть полностью устранена; в критике же *практических* предложений и мероприятий эта позиция находит — при указанных предпосылках — свое законное выражение. «Архив» стал выходить в свет в период, когда определенные практические проблемы, связанные с «рабочим вопросом» в унаследованном нами смысле, занимали первое место в дискуссии по вопросам социальных наук. Те лица, которые связывали с интересующими журнал проблемами высшие и решающие для них ценностные идеи и поэтому стали его постоянными сотрудниками, были по той же причине сторонниками понимания культуры, полностью или частично аналогичного указанным ценностным идеям. Всем известно, что журнал, категорически отрицавший, что он преследует определенную «тенденцию», декларируя с этой целью строгое ограничение чисто «научными» методами и настойчиво приглашая в качестве сотрудников «пред-

ставителей всех политических партий», тем не менее носил такой «характер», о котором шла речь выше. Подобная направленность создавалась постоянными сотрудниками журнала. Этих людей, при всем различии их взглядов, объединяла общая цель, которую они видели в сохранении физического здоровья рабочих, в возможности способствовать большему распространению в рабочей среде материальных и духовных благ нашей культуры; средством для этого они считали сочетание государственного вмешательства в сферу материальной заинтересованности с продолжением свободного развития существующего государственного и правового порядка. Каковы бы ни были их взгляды на формирование общественного устройства в будущем, для *настоящего* времени они принимали капиталистическую систему, и не потому, что считали ее лучше предшествующих ей форм общественного устройства, а потому, что верили в ее практическую неизбежность и полагали, что все попытки вести с ней решительную борьбу приведут не к большему приобщению рабочего класса к достижениям культуры, а к замедлению данного процесса. В условиях, сложившихся в последнее время в Германии (подробно пояснять их природу здесь незачем), этого нельзя было избежать тогда, нельзя избежать и теперь. Более того, именно это обстоятельство прямо стимулировало успех научной дискуссии и всесторонность участия в ней и явилось для нашего журнала едва ли не фактором силы, а в сложившейся ситуации, может быть, даже одним из оснований его права на существование.

Не подлежит сомнению, что утверждение такого «характера» научного журнала *может* явиться угрозой его объективности и научности и *должно* было бы действительно явиться таковой, если бы подбор сотрудников велся преднамеренно однотипно — в этом случае создание такого «характера» было бы практически равносильно наличию «тенденции». Редакция журнала вполне осознает ответственность, которую возлагает на нее такое положение дел. Она не предполагает ни планомерно изменять характер «Архива», ни искусственно консервировать его посредством намеренного ограничения круга сотрудников учеными определенных партийных взглядов. Редакция принимает характер журнала как нечто данное в ожидании его дальнейшей «эволюции». *Как* его характер сложится в будущем и *как* он, быть может,

преобразуется вследствие неизбежного расширения круга наших сотрудников, будет в первую очередь зависеть от тех лиц, которые вступят в этот круг, намереваясь служить науке, привыкнув к предъявляемым им требованиям и воспримут их раз и навсегда. Зависит это также от расширения *проблематики*, рассмотрение которой журнал ставит своей целью.

Последнее замечание подводит нас к доселе еще не рассмотренному вопросу об *ограничении предмета* нашего исследования. На него также нельзя ответить, не поставив и здесь вопрос о природе познавательной цели в области социальных наук. До сих пор, принципиально разделяя «оценочные суждения» и «опытное знание», мы исходили из предпосылки, что в области социальных наук действительно бытует безусловно значимый тип познания, то есть мысленного упорядочения эмпирической действительности. Эта предпосылка теперь сама становится для нас проблемой в той мере, в какой нам надлежит определить, в чем же *может* состоять в нашей области объективная «значимость» истины, к которой мы стремимся. Каждый, кто наблюдает за постоянным изменением «точек зрения» в борьбе методов, «основных понятий» и предпосылок, за постоянным преобразованием используемых «понятий», кто видит, какая пропасть, кажущаяся неодолимой, все еще разделяет теоретическое и историческое видение (один экзаменовавшийся в Вене студент утверждал, отчаянно жалуясь, что есть «две политические экономики»), поймет, что данная проблема не выдумана, а действительно существует. Что же мы называем объективностью? Именно *этот* вопрос мы попытаемся здесь разъяснить.

II

С момента своего возникновения журнал «Архив» рассматривал исследуемые им объекты как *социально-экономические* явления. Хотя мы и не видим смысла в том, чтобы давать здесь определение понятий и границ отдельных наук, мы тем не менее считаем необходимым пояснить в самой общей форме, что это означает.

Тот факт, что наше физическое существование и в равной степени удовлетворение наших самых высокнх идеальных потребностей повсюду наталкивается на количественную ограниченность и качественную недостаточ-

ность необходимых внешних средств, что для такого удовлетворения требуется планомерная подготовка, работа, борьба с силами природы и объединение людей в обществе, это обстоятельство является — в самом общем определении — основополагающим моментом, с которым связаны все явления, именуемые нами «социально-экономическими» в самом широком смысле данного понятия. Качество явления, позволяющее считать его «социально-экономическим», не есть нечто, присущее ему как таковому «объективно». Оно обусловлено направленностью нашего познавательного *интереса*, формирующейся в рамках специфического культурного значения, которое мы придаем тому или иному событию в каждом отдельном случае. Во всех случаях, когда явление культурной жизни в тех частях своего своеобразия, на которых основывается для нас его специфическое *значение*, непосредственно или опосредствованно уходит своими корнями в упомянутую сферу, оно содержит или, во всяком случае, может в данной ситуации содержать *проблему* социальной науки, то есть задачу дисциплины, предметом которой служит раскрытие всего значения названной основополагающей сферы.

Социально-экономическую проблематику мы можем делить на события и комплексы таких норм, институтов и т. п., культурное значение которых в существенной для нас части состоит в их экономической стороне, которые серьезно нас интересуют только *под этим* углом зрения, — примером могут служить события на бирже или в банковском деле. Подобное обычно происходит (хотя и не обязательно) тогда, когда речь идет об институтах, *преднамеренно* созданных или используемых для осуществления какой-либо экономической цели. Такие объекты нашего познания можно в узком смысле назвать «экономическими» процессами или институтами. К ним присоединяются другие, которые — как, например, события *религиозной* жизни, — безусловно, в первую очередь интересуют нас не под углом зрения их экономического значения и не из-за этого, но которые в определенных обстоятельствах обретают значение под этим углом зрения, так как они оказывают *воздействие*, интересующее нас с экономической точки зрения, а именно «экономически релевантные» явления. И наконец, в числе *не* «экономических» в нашем понимании явлений есть такие явления, экономическое воздействие которых вообще не

представляет для нас интереса или представляет интерес в весьма незначительной степени, как, например, направленность художественного вкуса определенной эпохи. Однако явления такого рода в ряде своих значительных специфических сторон могут в свою очередь иногда испытывать *влияние* экономических мотивов — в наше время, например, большее или меньшее влияние социального расслоения в той части общества, которая интересуется искусством; это — экономически обусловленные явления. Так, например, комплекс отношений между людьми, норм и определяемых этими нормами связей, именуемых нами «государством», есть явление «экономическое» под углом зрения его финансового устройства. В той мере, в какой государство оказывает влияние на хозяйственную жизнь посредством своей законодательной функции или другим образом (причем и тогда, когда оно сознательно руководствуется в своем поведении совсем иными, отнюдь не экономическими мотивами), оно «экономически релевантно»; и наконец, в той мере, в какой его поведение и специфика определяются и в других — не только «экономических» — аспектах также и экономическими мотивами, оно «экономически обусловлено». Из сказанного явствует, что, с одной стороны, сфера «экономических» явлений не стабильна и не обладает твердыми границами, с другой — что «экономические» аспекты явления отнюдь не обусловлены *только* экономически и оказывают не *только* «экономическое влияние», что вообще явление носит экономический характер лишь в той мере и *лишь* до тех пор, пока наш *интерес* направлен исключительно на то *значение*, которое оно имеет для материальной борьбы за существование.

Наш журнал, как и социально-экономическая наука вообще со времен Маркса и Рошера, занимается не только «экономическими», но и «экономически релевантными» и «экономически обусловленными» явлениями. Сфера подобных объектов охватывает (сохраняя свою нестабильность, зависящую от направленности нашего интереса) всю совокупность культурных процессов. Специфические экономические мотивы, то есть мотивы, коренящиеся в своей значимой для нас специфике в упомянутой выше основополагающей сфере, действуют повсюду, где удовлетворение, пусть даже самой нематериальной потребности, связано с применением *ограниченных* внешних средств. Их мощь повсюду определяла и пре-

бразовывала не только формы удовлетворения культурных потребностей, в том числе и наиболее глубоких, но само их содержание. Косвенное влияние социальных отношений, институтов и группировок людей, испытывающих давление «материальных» интересов, распространяется (часто неосознанно) на все области культуры без исключения, вплоть до тончайших нюансов эстетического религиозного чувства. События повседневной жизни не меньшей степени, чем «исторические» события в области высокой политики, коллективные и массовые явления, а также «отдельные» действия государственных служб или индивидуальные свершения в области литературы и искусства, являются объектом их влияния, они экономически обусловлены». С другой стороны, совокупность всех явлений и условий жизни в рамках исторически данной культуры воздействует на формирование материальных потребностей, на способ их удовлетворения, на образование групп материальных интересов, на средства осуществления их власти, а тем самым и на характер «экономического развития», то есть становится экономически релевантной». В той мере, в какой наша наука сводит в ходе каузального регрессивного движения *экономические* явления культуры к индивидуальным причинам — экономическим или неэкономическим по своему характеру, — она стремится к «историческому» познанию. В той мере, в какой она прослеживает *один* специфический элемент явлений культуры, элемент экономический, в его культурном значении, в рамках самых различных культурных связей, она стремится к *интерпретации* истории под специфическим углом зрения и озадает некую частичную картину, *предварительное* исследование для полного исторического познания культуры.

Хотя экономическая *проблема* возникает и не по сюду, где экономические моменты выступают как причина или следствие, — ведь возникает она только там, где *проблемой* становится именно значение этих факторов и где с точностью установить его можно только методами социально-экономической науки, — но область социально-экономического исследования тем не менее остается почти необозримой.

Наш журнал уже раньше ограничил сферу своей деятельности и отказался от целого ряда очень важных специальных отраслей нашей науки, таких, как дескриптив-

ная экономика, история хозяйства в узком смысле слова и статистика. Передано другим органам также изучение вопросов финансовой техники и технических проблем — образования рынка и ценообразования в современном меновом хозяйстве. Областью исследования «Архива» с момента его создания были определенные конstellляции интересов и конфликты в их сегодняшнем значении и в их историческом становлении, возникшие вследствие ведущей роли в хозяйстве современных культурных стран инвестируемого капитала. При этом редакция журнала не ограничивала круг своих интересов практическими и эволюционно историческими проблемами, связанными с «социальным вопросом» в узком смысле слова, то есть отношением современного рабочего класса к существующему общественному строю. Правда, одной из ее основных задач должно было стать выявление научных корней распространившегося в 80-х годах XIX в. интереса именно к этому специальному вопросу. Однако чем в большей степени практическое рассмотрение условий труда становилось предметом законодательной деятельности и публичных дискуссий и у нас, тем больше центр тяжести научной работы перемещался в сторону установления более общих связей, в которые входят и эти проблемы, что ставило перед нами задачу дать анализ *всех* культурных проблем, созданных своеобразием экономической основы нашей культуры и поэтому современных по своей специфике. Вскоре журнал действительно начал исторически, статистически и теоретически исследовать различные как «экономически релевантные», так и «экономически обусловленные» стороны жизни и других крупных классов современных культурных народов и их взаимоотношения. И если мы теперь определяем как непосредственную область нашего журнала научное исследование *общего культурного значения социально-экономической структуры совместной жизни людей* и исторические формы ее организации, то мы лишь делаем выводы из сложившейся направленности журнала. Именно это, и ничто другое, мы имели в виду, назвав наш журнал «Архивом социальных наук». Это наименование охватывает историческое и теоретическое изучение тех проблем, практическое решение которых является делом «социальной политики» в самом широком смысле слова. Мы считаем себя вправе применять термин «социальный» в том его значении, которое определяется конкрет-

ыми проблемами современности. Если называть «науками о культуре» те дисциплины, которые рассматривают бытия человеческой жизни под углом зрения их *культурного значения*, то социальная наука в нашем понимании относится к данной категории. Скоро мы увидим, какие принципиальные выводы из этого следуют.

Нет сомнения в том, что выделение *социально-экономического* аспекта культурной жизни существенно ограничивает наши темы. Нам, конечно, скажут, что экономическая или, как ее не совсем точно называют, «материалистическая» точка зрения, с которой здесь будет рассматриваться культурная жизнь, носит «односторонний» характер. Это справедливо, но такая односторонность преднамеренна. Убеждение в том, что задача прогрессивного научного исследования состоит в устранении «односторонности» экономического рассмотрения посредством расширения его до границ *общей* социальной науки, свидетельствует о непонимании того, что «социальная» точка зрения, то есть изучение связи между людьми, позволяет с достаточной определенностью разграничить научные проблемы лишь в том случае, если та точка зрения характеризуется каким-либо особым одержательным предикатом. В противном случае ее объектом окажется не только предмет филологии или истории церкви, но и вообще всех дисциплин, занимающихся таким важнейшим конститутивным элементом культурной жизни, как государство, и такой важнейшей формой его нормативного регулирования, как право. То, что социально-экономическое исследование занимается «социальными» отношениями, в такой же степени не может служить основанием для того, чтобы видеть в нем необходимую стадию в развитии «общественных наук» в целом, как то, что оно занимается явлениями жизни, не превращает его в часть биологии, или то, что оно изучает процессы на одной из планет, не превращает его в часть будущей, более разработанной и достоверной, астрономии. В основе деления наук лежат не «фактические» связи *«вещей»*, а *«мысленные»* связи *проблем*: там, где с помощью нового метода исследуется новая проблема и тем самым обнаруживаются истины, открывающие новые точки зрения, возникает новая «наука».

И не случайно, когда мы проверяем возможность приращения понятия «социального», как будто общего по своему смыслу, то оказывается, что его значение носит

совершенно особый, специфически окрашенный, хотя в большинстве случаев и достаточно неопределенный характер. В действительности его всеобщность — следствие именно этой его неопределенности. Взятое в своем «общем» значении, оно не дает специфических *точек зрения*, которые могли бы осветить *значение* определенных элементов культуры.

Отказываясь от устаревшего мнения, будто всю совокупность явлений культуры можно *дедуцировать* из констелляций «материальных» интересов в качестве их продукта или функции, мы тем не менее полагаем, что *анализ социальных явлений и культурных процессов* под углом зрения их *экономической обусловленности* и их влияния был и — при осторожном свободном от догматизма применении — останется на все обозримое время творческим и плодотворным научным принципом. Так называемое «материалистическое понимание истории» в качестве «*мировоззрения*» или общего знаменателя в каузальном объяснении исторической действительности следует самым решительным образом отвергнуть; однако экономическое *толкование* истории является одной из наиболее существенных целей нашего журнала. Это требует дальнейшего пояснения.

Так называемое «материалистическое понимание истории» в *старом* гениально-примитивном смысле «Манифеста Коммунистической партии» господствует теперь только в сознании любителей и дилетантов. В их среде все еще бытует своеобразное представление, которое состоит в том, что их потребность в каузальной связи может быть удовлетворена только в том случае, если при объяснении какого-либо исторического явления, где бы то ни было и как бы то ни было, обнаруживается, или как будто обнаруживается, роль экономических факторов. В этом случае они довольствуются самыми шаткими гипотезами и самыми общими фразами, поскольку имеется в виду их догматическая потребность видеть в «движущих силах» экономики «*подлинный*», единственно «*истинный*», «в конечном счете всегда решающий» фактор. Впрочем, это не является чем-то исключительным. Почти все науки, от филологии до биологии, время от времени претендуют на то, что они создают не только специальное знание, но и «мировоззрение». Под влиянием огромного культурного значения *современных* экономических преобразований, и в частности господствующей

его значения «рабочего вопроса», к этому естественным образом соскальзывал неискоренимый монизм каждого некритического сознания. Теперь, когда борьба наций за мировое господство в области политики и торговли становится все более острой, та же черта проявляясь в антропологии. Ведь вера в то, что все исторические события в «конечном итоге» определяются игрой рожденных «расовых качеств», получила широкое распространение. Некритичное описание «народного характера» заменило еще более некритичное создание собственных «общественных теорий» на «естественнонаучной» основе. Мы будем тщательно следить в нашем журнале за развитием антропологического исследования в той мере, в какой оно имеет значение для наших точек зрения. Надо надеяться, что такое состояние науки, при котором возможно каузальное сведение культурных событий к «расе», свидетельствующее лишь об отсутствии у нас подлинных знаний — подобно тому как прежде объяснение находили в «среде», а до этого в «условиях ремени», — будет постепенно преодолено посредством хороших методов профессиональных ученых. До настоящего времени работе специалистов больше всего мешало представление ревностных дилетантов, будто они могут дать для понимания культуры нечто специфически иное более существенное, чем расширение возможности верно сводить отдельные конкретные явления культуры исторической действительности к их конкретным, исторически данным причинам с помощью *неопровержимого*, полученного в ходе наблюдения со специфических точек зрения материала. Только в той мере, в какой они могут предоставить нам это, их выводы имеют для нас интерес и квалифицируют «расовую биологию» как нечто большее, чем продукт присущей нашему времени лихорадочной жажды создавать новые теории.

Так же обстоит дело с экономической интерпретацией исторического процесса. Если после периода безграничной переоценки указанной интерпретации теперь приходится едва ли не опасаться того, что ее научная значимость *недооценивается*, то это следствие беспримерной некритичности, которая лежала в основе экономической интерпретации действительности в качестве «универсального» метода дедукции всех явлений культуры (то есть всего того, что в них для нас существенно) к экономическим факторам, то есть тем самым рассматриваемых

как в конечном итоге экономически обусловленные. В наши дни логическая форма этой интерпретации бывает разной. Если чисто экономическое объяснение наталкивается на трудности, то существует множество способов сохранить его общезначимость в качестве основного причинного момента. Один из них состоит в том, что все явления исторической действительности, которые *не* могут быть выведены из экономических мотивов, именно *поэтому* считаются *незначительными* в научном смысле, «случайностью». Другой способ состоит в том, что понятие «экономического» расширяется до таких пределов, когда все человеческие интересы, каким бы то ни было образом связанные с внешними средствами, вводятся в названное понятие. Если исторически установлено, что реакция на две в экономическом отношении *одинаковые* ситуации была тем не менее *различной* — из-за различия политических, религиозных, климатических и множества других неэкономических детерминантов, — то для сохранения превосходства экономического фактора все остальные моменты сводятся к исторически случайным «условиям», в которых экономические мотивы действуют в качестве «причин». Очевидно, однако, что все эти «случайные» с экономической точки зрения моменты совершенно так же, как экономические, следуют своим собственным законам и что для того рассмотрения, которое исследует *их* специфическую значимость, *экономические* «условия» в таком же смысле «исторически случайны», как случайны с экономической точки зрения другие «условия». Излюбленный способ спасти, невзирая на это, исключительную значимость экономического фактора состоит в том, что константное действие отдельных элементов культурной жизни рассматривается в рамках каузальной или функциональной *зависимости* одного элемента от других, вернее, всех других от одного, от экономического. Если какой-либо *не* хозяйственный институт осуществлял исторически определенную «функцию» на службе экономических классовых интересов, то есть служил им, если, например, определенные религиозные институты могут быть использованы и используются как «черная полиция», то считается, что такой институт был создан только для этой функции, или — совершенно метафизически — утверждается, что на него наложила отпечаток коренящаяся в экономике «тенденция развития».

В наше время специалисты не нуждаются в пояснении того, что это толкование цели экономического анализа культуры было отчасти следствием определенной исторической констелляции, направлявшей свой научный интерес на определенные экономически обусловленные проблемы культуры, отчасти отражением в науке неумемного административного патриотизма и что теперь оно по меньшей мере устарело. Сведение к *одним* экономическим причинам нельзя считать в каком бы то ни было смысле исчерпывающим *ни в одной* области культуры, в том числе и в области «хозяйственных» процессов. В принципе история *банковского* дела какого-либо народа, в которой объяснение построено только на экономических мотивах, столь же невозможна, как «объяснение» Сикстинской мадонны, выведенное из социально-экономических основ культурной жизни времени ее возникновения; экономическое объяснение носит в принципе ничуть не более исчерпывающий характер, чем выведение капитализма из тех или иных преобразований религиозного сознания, игравших определенную роль в генезисе капиталистического духа, или выведение какого-либо политического образования из географических условий среды. Во *всех* этих случаях решающим для степени значимости, которую следует придавать экономическим условиям, является то, к какому типу причин *следует сводить* те специфические элементы данного явления, которым мы в отдельном случае придаем значение, считаем для нас важными. Право *одностороннего* анализа культурной действительности под каким-либо специфическим «углом зрения» — в нашем случае под углом зрения ее экономической обусловленности — уже чисто методически проистекает из того, что привычная направленность внимания на воздействие качественно однородных причинных категорий и постоянное применение одного и того же понятийно-методического аппарата дает исследователю все преимущества разделения труда. Этот анализ нельзя считать «произвольным», пока он оправдан своим результатом, то есть пока он дает знание связей, которые оказываются *ценными* для каузального сведения исторических событий к их конкретным причинам. Однако «односторонность» и недейственность чисто экономической интерпретации исторических явлений составляет лишь частный случай принципа, важного для культурной действительности в целом. Пояснить логичес-

кую основу и общие методические выводы этого — главная цель дальнейшего изложения.

Не существует совершенно «объективного» научного анализа культурной жизни или (что, возможно, означает нечто более узкое, но для нашей цели, безусловно, не существенно иное) «социальных явлений», *независимого* от особых и «односторонних» точек зрения, в соответствии с которыми они избраны в качестве объекта исследования, подвергнуты анализу и расчленены (что может быть высказано или молча допущено, осознанно или неосознанно); это объясняется своеобразием познавательной цели любого исследования в области социальных наук, которое стремится выйти за рамки чисто *формального* рассмотрения *норм* — правовых или конвенциональных — социальной жизни.

Социальная наука, которой *мы* хотим заниматься, — *наука о действительности*. Мы стремимся понять окружающую нас действительную жизнь в *ее своеобразии* — взаимосвязь и культурную *значимость* отдельных ее явлений в их нынешнем облике, а также причины того, что они исторически сложились именно так, а не иначе. Между тем как только мы пытаемся осмыслить образ, в котором жизнь непосредственно предстает перед нами, она предлагает нам бесконечное многообразие явлений, возникающих и исчезающих последовательно или одновременно «внутри» и «вне» *нас*. Абсолютная бесконечность такого многообразия остается неизменной в своей интенсивности и в том случае, когда мы изолированно рассматриваем отдельный ее «объект» (например, конкретный акт обмена), как только мы делаем серьезную попытку хотя бы только *исчерпывающе* описать это «единичное» явление во всех его индивидуальных компонентах, не говоря уже о том, чтобы постигнуть его в его каузальной обусловленности. Поэтому всякое мысленное познание бесконечной действительности конечным человеческим духом основано на молчаливой предпосылке, что в каждом данном случае предметом научного познания может быть только конечная *часть* действительности, что только ее следует считать «существенной», то есть «достойной знания». По какому же принципу вычленяется эта часть? Долгое время предполагали, что и в науках о культуре решающий признак в конечном итоге следует искать в «закономерной» повторяемости определенных причинных связей. То, что содержат в себе «законы»,

которые мы способны различить в необозримом многообразии смен явлений, должно быть — с этой точки зрения — единственно «существенным» для науки. Как только мы установили «закономерность» причинной связи, будь то средствами исторический индукции в качестве безусловно значимой, или сделали ее непосредственно зримой очевидностью для нашего внутреннего опыта — каждой найденной таким образом формуле подчиняется любое количество однородных явлений. Та часть индивидуальной действительности, которая остается непонятой после вычленения «закономерного», рассматривается либо как не подвергнутый еще научному анализу остаток, который впоследствии в ходе усовершенствования системы «законов» войдет в нее, либо это просто игнорируют как нечто «случайное» и именно *поэтому* несущественное для науки, *поскольку* оно не допускает «понимания с помощью законов», *следовательно*, не относится к рассматриваемому «типу» явлений и может быть лишь объектом «праздного любопытства». Таким образом, даже представители исторической школы все время возвращаются к тому, что идеалом всякого, в том числе и исторического, познания (пусть даже этот идеал перемещен в далекое будущее) является система научных положений, из которой может быть «дедуцирована» действительность. Один известный естествоведник высказал предположение, что таким фактически недостижимым идеалом подобного «препарирования» культурной действительности можно считать «астрономическое» познание жизненных процессов. Приложим и мы свои усилия, несмотря на то что указанный предмет уже неоднократно привлекал к себе внимание, и остановимся несколько конкретнее на данной теме. Прежде всего бросается в глаза, что «астрономическое» познание, о котором идет речь, совсем не есть познание законов, что «законы», которые здесь используются, взяты в качестве *предпосылок* исследования из других наук, в частности из механики. В самом же познании ставится вопрос: к какому *индивидуальному* результату приводит действие этих законов на *индивидуально* структурированную *констелляцию*, ибо эти индивидуальные констелляции обладают для нас *значимостью*. Каждая индивидуальная констелляция, которую нам «объясняет» или предсказывает астрономическое знание, может быть, конечно, каузально объяснена только как следствие другой, предшествующей

ей, столь же индивидуальной констелляции; и как бы далеко мы ни проникали в густой туман далекого прошлого, действительность, для которой значимы законы, всегда остается одинаково индивидуальной и в одинаковой степени невыводимой из законов. «Изначальное» космическое «состояние», которое не имело бы индивидуального характера или имело бы его в меньшей степени, чем космическая действительность настоящего времени, конечно, явная бессмыслица. Однако разве в области нашей науки не обнаруживаются следы подобных представлений то в виде открытий естественного права, то в виде верифицированных на основе изучения жизни «первобытных народов» предположений о некоем «исконном состоянии» свободных от исторических случайностей социально-экономических отношений типа «примитивного аграрного коммунизма», «сексуального промискуитета» и т. д., из которых затем в виде некоего грехопадения в конкретность возникает индивидуальное историческое развитие?

Отправным пунктом интереса в области социальных наук служит, разумеется, *действительная*, то есть индивидуальная, структура окружающей нас социокультурной жизни в ее универсальной, но тем самым, конечно, не теряющей своей индивидуальности связи и в ее становлении из других, также индивидуальных по своей структуре культур. Очевидно, здесь мы имеем дело с такой же ситуацией, которую выше пытались обрисовать с помощью астрономин, пользуясь этим примером как пограничным случаем (обычный прием логиков), только теперь специфика объекта еще определеннее. Если в астрономии наш интерес направлен только на чисто *количественные*, доступные точному измерению связи между небесными телами, то в социальных науках нас прежде всего интересует *качественная* окраска событий. К тому же в социальных науках речь идет о роли *духовных* процессов, «*понять*» которую в сопереживании — совсем иная по своей специфике задача, чем та, которая может быть разрешена (даже если исследователь к этому стремится) с помощью точных формул естественных наук. Тем не менее такое различие оказывается не столь принципиальным, как представляется на первый взгляд. Ведь естественные науки — если оставить в стороне чистую механику — также не могут обойтись без качественного аспекта; с другой стороны, и в нашей специаль-

ности бытует мнение (правда, неверное), что фундаментальное по крайней мере для нашей культуры явление товарно-денежного обращения допускает применение количественных методов и *поэтому* может быть постигнуто с помощью законов. И наконец, будут ли отнесены к законам и те закономерности, которые не могут быть выражены в числах, поскольку к ним неприменимы количественные методы, зависит от того, насколько узким или широким окажется понятие «закона». Что же касается особой роли «духовных» мотивов, то она, во всяком случае, не исключает установления *правил* рационального поведения; до сих пор еще бытует мнение, будто задача *психологии* заключается в том, чтобы играть для отдельных «наук о духе» роль, близкую математике, расчленяя сложные явления социальной жизни на их психические условия и следствия и сводя эти явления к наиболее простым психическим факторам, которые должны быть классифицированы по типам и исследованы в их функциональных связях. Тем самым была бы создана если не «механика», то хотя бы «химия» социальной жизни в ее психических основах. Мы не будем здесь решать, дадут ли когда-либо подобные исследования ценные или — что отнюдь не то же самое — приемлемые для наук о культуре результаты. Однако для вопроса, может ли быть посредством выявления закономерной повторяемости достигнута *цель* социально-экономического познания в нашем понимании, то есть познание действительности в ее культурном *значении* и каузальной связи, это не имеет ни малейшего значения. Допустим, что когда-либо, будь то с помощью психологических или любых иных методов, удалось бы проанализировать все известные и все мыслимые в будущем причинные связи явлений совместной жизни людей и свести их к каким-либо простым последним «факторам», затем с помощью невероятной казуистики понятий и строгих, значимых в своей закономерности правил исчерпывающе их осмыслить, — что это могло бы значить для познания *исторически* данной культуры или даже какого-либо отдельного ее явления, например капитализма в процессе его становления и его культурном значении? В качестве *средства* познания — не более и не менее чем справочник по соединениям органической химии для *биогенетического* исследования животного и растительного мира. В том и другом случае, безусловно, была бы проделана важная и полезная предварительная

работа. Однако в том и другом случае из подобных «законов» и «факторов» не могла бы быть *дедущирована* реальность жизни, и совсем не потому, что в жизненных явлениях заключены еще какие-либо более высокие, таинственные «силы» (доминанты, «энтелехии» и как бы они ни назывались) — это вопрос особый, — но просто потому, что для понимания действительности нам важна *конstellация*, в которой мы находим те (гипотетические!) «факторы», сгруппированные в историческое, *значимое* для нас явление культуры, и потому, что, если бы мы захотели «каузально объяснить» такую индивидуальную группировку, нам неизбежно пришлось бы обратиться к другим, столь же индивидуальным группировкам, с помощью которых мы, пользуясь теми (конечно, гипотетическими!) понятиями «закона», дали бы ее «объяснение». Установить упомянутые (гипотетические!) «законы» и «факторы» было бы для нас лишь *первой* задачей среди множества других, которые должны были бы привести к желаемому результату. Второй задачей было бы проведение анализа и упорядоченного изображения исторически данной индивидуальной группировки тех «факторов» и их обусловленного этим конкретного, в своем роде *значимого* взаимодействия, и прежде всего *пояснение* основания и характера этой значимости. Решить вторую задачу можно, только используя предварительные данные, полученные в результате решения первой, но сама по себе она совершенно новая и *самостоятельная* по своему типу задача. Третья задача состояла бы в том, чтобы познать, уходя в далекое прошлое, становление отдельных, значимых для *настоящего* индивидуальных свойств этих группировок, их историческое объяснение из предшествующих, также индивидуальных констелляций. И наконец, мыслимая четвертая задача — в оценке возможных констелляций в будущем.

Нет сомнения в том, что для реализации всех названных целей наличие ясных понятий и знания таких (гипотетических) «законов» было бы весьма ценным средством познания, но только средством; более того, в этом смысле они совершенно необходимы. Однако, даже используя такую их функцию, мы в *определенный* решительный момент обнаруживаем границу их значения и, установив последнюю, приходим к выводу о безусловном своеобразии исследования в области наук о культуре. Мы назвали «науками о культуре» такие дисциплины, которые

стремятся познать жизненные явления в их культурном значении. Значение же явления культуры и причина этого значения не могут быть выведены, обоснованы и пояснены с помощью системы законов и понятий, какой бы совершенной она ни была, так как это значение предполагает соотнесение явлений культуры с идеями ценности. Понятие культуры — *ценностное понятие*. Эмпирическая реальность *есть* для нас «культура» потому, что мы относим ее с ценностными идеями (и в той мере, в какой мы это делаем); культура охватывает те — и *только* те — компоненты действительности, которые в силу упомянутого отнесения к ценности становятся значимыми для нас. Ничтожная часть индивидуальной действительности окрашивается нашим интересом, обусловленным ценностными идеями, лишь она имеет для нас значение, и вызвано это тем, что в ней обнаруживаются связи, *важные* для нас вследствие их соотнесенности с ценностными идеями. Только поэтому — и поскольку это имеет место — данный компонент действительности в его индивидуальном своеобразии представляет для нас познавательный интерес. Однако определить, *что* именно для нас значимо, никакое «непредвзятое» исследование эмпирически данного не может. Напротив, установление значимого для нас и есть предпосылка, в силу которой нечто становится *предметом* исследования. Значимое как таковое не совпадает, конечно, ни с одним законом как таковым, и тем меньше, чем более общезначим этот закон. Ведь специфическое значение, которое имеет для нас компонент действительности, заключено совсем *не* в тех его связях, которые общи для него и многих других. Отнесение действительности к ценностным идеям, придающим ей значимость, выявление и упорядочение окрашенных этим компонентов действительности с точки зрения их культурного значения — нечто совершенно несовместимое с гетерогенным ему анализом действительности посредством *законов* и упорядочением ее в общих понятиях. Эти два вида мыслительного упорядочения реальности не находятся в обязательной логической взаимосвязи. Они могут иногда в каком-либо отдельном случае совпадать, однако следует всячески остерегаться чрезвычайно опасного в своем последствии заблуждения, будто подобное случайное совпадение меняет *что-либо* в их *принципиальном* различии по существу. Культурное значение какого-либо явления, например обмена в товарно-денежном

хозяйстве, *может* состоять в том, что оно принимает массовый характер; и таков действительно фундаментальный компонент культурной жизни нашего времени. В этом случае задача исследователя состоит именно в том, чтобы сделать понятным культурное значение того исторического факта, что упомянутое явление играет именно эту роль, дать каузальное объяснение его исторического возникновения. Исследование *общих* черт обмена как такового и *техники* денежного обращения в товарно-денежном хозяйстве — очень важная (и необходимая!) *подготовительная* работа. Однако оно не только не дает ответа на вопрос, каким же образом исторически обмен достиг своего нынешнего фундаментального значения, но не объясняет прежде всего того, что интересует нас в первую очередь, — *культурного значения* денежного хозяйства, что вообще только и представляет для нас интерес в технике денежного обращения, из-за чего вообще в наши дни существует наука, изучающая этот предмет; ответ на такой вопрос не может быть выведен ни из одного общего «закона». *Типовые признаки* обмена, купли-продажи и т. п. интересуют юриста; наша же задача — дать анализ *культурного значения* того исторического факта, что обмен стал теперь явлением массового характера. Когда речь идет об объяснении данного явления, и мы стремимся понять, чем же социально-экономические отношения нашей культуры *отличаются* от аналогичных явлений культур древности, где обмен обладал совершенно теми же типовыми качествами; когда мы, следовательно, пытаемся понять, в чем же состоит значение «денежного хозяйства», тогда в исследование вторгаются логические принципы, совершенно гетерогенные по своему происхождению: мы, правда, пользуемся в качестве *средства* изображения теми понятиями, которые предоставляет нам изучение типовых элементов массовых явлений экономики, в той мере, в какой в них содержатся значимые компоненты нашей культуры. Однако каким бы точным ни было изложение этих понятий и законов, мы тем самым не только не достигнем своей цели, но и самый вопрос, что же должно служить материалом для образования типовых понятий, вообще не может быть решен «непредвзято», а только в зависимости от *значения*, которое имеют для культуры определенные компоненты бесконечного многообразия, именуемого нами «денежным обращением». Ведь мы стремимся к познанию

исторического, то есть *значимого* в индивидуальном *своеобразии* явления. И решающий момент заключается в следующем: лишь в том случае, если мы исходим из предпосылок, что *значима* только *конечная* часть бесконечной полноты явлений, идея познания *индивидуальных* явлений может вообще обрести логический смысл. Даже при всеохватывающем знании всего происходящего нас поставил бы в тупик вопрос: как вообще *возможно каузальное объяснение индивидуального факта*, если даже любое *описание* наименьшего отрезка действительности никогда нельзя мыслить исчерпывающим? Число и характер причин, определивших какое-либо индивидуальное событие, всегда *бесконечно*, а в самих вещах нет признака, который позволил бы вычленить из них единственно важную часть. Серьезная попытка «непредвзятого» познания действительности привела бы только к хаосу «экзистенциальных суждений» о бесчисленном количестве индивидуальных восприятий. Однако возможность такого результата иллюзорна, так как при ближайшем рассмотрении оказывается, что в действительности каждое отдельное восприятие состоит из бесконечного множества компонентов, которые ни при каких обстоятельствах не могут быть исчерпывающе отражены в суждениях о восприятии. Порядок в этот хаос вносит *только* то обстоятельство, что интерес и *значение* имеет для нас в каждом случае лишь часть индивидуальной действительности, так как только она соотносится с *ценностными идеями культуры*, которые мы прилагаем к действительности. Поэтому только определенные стороны бесконечных в своем многообразии отдельных явлений, те, которым мы приписываем общее *культурное значение*, представляют для нас познавательную ценность, только они являются предметом каузального объяснения. Однако и в каузальном объяснении обнаруживается та же сложность: *исчерпывающее* каузальное сведение какого бы то ни было конкретного явления во всей *полноте* его действительных свойств не только практически невозможно, но и бессмысленно. Мы вычленяем лишь те причины, которые в отдельном случае могут быть *сведены* к «*существенным*» компонентам события: там, где речь идет об *индивидуальности* явления, каузальный вопрос — вопрос не о *законах*, а о конкретных каузальных *связях*, не о том, под какую формулу следует подвести явление в качестве частного случая, а о том, к какой индивидуаль-

ной констелляции его следует свести; другими словами, это вопрос сведения. Повсюду, где речь идет о каузальном объяснении «явления культуры», об *«историческом индивидууме»* (мы пользуемся здесь термином, который начинает входить в методологию нашей науки и в своей точной формулировке уже принят в логике), знание законов причинной обусловленности не может быть *целью* и является только *средством* исследования. Знание законов облегчает нам произвести сведение компонентов явлений, обладающих в своей индивидуальности культурной значимостью, к их конкретным причинам. В той мере — и только в той мере, — в какой знание законов способствует этому, применение его существенно в познании индивидуальных связей. И чем «более общи», то есть абстрактны, законы, тем менее они применимы для каузального сведения *индивидуальных* явлений, а тем самым косвенно и для понимания значения культурных процессов.

Какой же вывод можно сделать из всего сказанного?

Разумеется, это не означает, что в области наук о культуре знание *общего*, образование абстрактных родовых понятий, знание закономерности и попытка формулировать связи на основе «законов» вообще не имеют научного оправдания. Напротив, если каузальное познание историка есть *сведение* конкретных результатов к их конкретным причинам, то *значимость* сведения какого-либо индивидуального результата к его причинам без применения «номологического» знания, то есть знания законов каузальных связей, вообще *немыслима*. Следует ли приписывать отдельному индивидуальному компоненту реальной связи *in concreto* каузальное значение в осуществлении того результата, о каузальном объяснении которого идет речь, можно в случае сомнения решить, *только* если мы оценим воздействие, которого мы обычно ждем в соответствии с *общими законами* от данного компонента связи и от других принятых здесь во внимание компонентов того же комплекса; вопрос сводится к определению *адекватного* воздействия отдельных элементов данной причинной связи. В какой мере историк (в самом широком смысле слова) способен уверенно совершить это сведение с помощью своего освоенного на личном жизненном опыте и методически дисциплинированного воображения и в какой мере он использует при этом выводы других специфических наук, решается в каждом

отдельном случае в зависимости от обстоятельств. Однако повсюду, а следовательно, и в области сложных экономических процессов, *надежность* такого причинного сведения тем больше, чем полнее и глубже знание общих законов. То, что при этом всегда, в том числе и во всех без исключения так называемых «экономических законах», речь идет не о «закономерностях» в узком естественнонаучном смысле, но об «адекватных» причинных связях, выраженных в определенных правилах, о применении категории «объективной возможности» (которую мы здесь подробно не будем рассматривать), ни в коей мере не умаляет значения данного тезиса. Следует только всегда помнить, что установление закономерностей такого рода — не *цель*, а *средство* познания; а есть ли смысл в том, чтобы выражать в формуле в виде «закона» хорошо известную нам из повседневного опыта закономерность причинной связи, является в каждом конкретном случае вопросом целесообразности.

Для естественных наук важность и ценность «законов» прямо пропорциональна степени их *общезначимости*; для познания исторических явлений в их конкретных условиях *наиболее общие законы*, в наибольшей степени лишенные содержания, имеют, как правило, наименьшую ценность. Ведь чем больше значимость родового понятия — его *объем*, тем дальше оно уводит нас от полноты реальной действительности, так как для того, чтобы содержать общие признаки наибольшего числа явлений, оно должно быть абстрактным, то есть *бедным* по своему содержанию. В науках о культуре познание общего никогда не бывает ценным как таковое.

Из сказанного следует, что «объективное» исследование явлений культуры, идеальная цель которого состоит в сведении эмпирических связей к «законам», бессмысленно. И совсем *не* потому, что, как часто приходится слышать, культурные или духовные процессы «объективно» протекают в менее строгом соответствии законам, а по совершенно иным причинам. Во-первых, знание социальных законов не есть знание социальной действительности; оно является лишь одним из целого ряда вспомогательных средств, необходимых нашему мышлению для этой цели. Во-вторых, познание культурных процессов возможно только в том случае, если оно исходит из *значения*, которое для нас всегда имеет действительность жизни, индивидуально структурированная в

определенных *единичных* связях. В каком смысле и в каких связях обнаруживается такая значимость, нам не может открыть ни один закон, ибо это решается в зависимости от *ценностных идей*, под углом зрения которых мы в каждом отдельном случае рассматриваем «культуру». «Культура» — есть тот конечный фрагмент лишенной смысла мировой бесконечности, который, с точки зрения *человека*, обладает смыслом и значением. Такое понимание культуры присуще человеку и в том случае, когда он выступает как злейший враг какой-либо *конкретной* культуры и требует «возврата к природе». Ведь и эту позицию он может занять, только *соотнося* данную конкретную культуру со своими ценностными идеями и определяя ее как «слишком поверхностную». Данное *чисто формально-логическое* положение имеется в виду, когда речь здесь идет о логически необходимой связи всех «исторических индивидуумов» с «ценностными идеями». Трансцендентальная предпосылка всех *наук о культуре* состоит *не* в том, что мы считаем определенную — или вообще какую бы то ни было — «культуру» *ценной*, а в том, что мы сами *являемся людьми культуры*, что мы обладаем способностью и волей, которые позволяют нам сознательно занять определенную *позицию* по отношению к миру и придать ему *смысл*. Каким бы этот смысл ни был, он станет основой наших *суждений* о различных явлениях совместного существования людей, заставит нас отнестись к ним (положительно или отрицательно) как к чему-то для нас значительному. Каким бы ни было содержание этого отношения, названные явления будут иметь для нас культурное *значение*, которое только и придает им научный интерес. Говоря в терминах современной логики об обусловленности познания культуры идеями *ценности*, мы уповаем на то, что это не породит столь глубокого заблуждения, будто, с нашей точки зрения, культурное значение присуще лишь *ценностным* явлениям. К явлениям *культуры* проституция относится не в меньшей степени, чем религия или деньги, и все они относятся потому, *только* потому, что их существование и форма, которую они обрели *исторически*, прямо или косвенно затрагивают наши культурные *интересы*; и *только* в этой степени потому, что они возбуждают наше стремление к знанию с тех точек зрения, которые выведены из ценностных идей, придающих *значимость* отрезку действительности, мыслимому в этих понятиях.

Отсюда следует, что познание культурной действительности — всегда познание с совершенно специфических *особых точек зрения*. Когда мы требуем от историка или социолога в качестве элементарной предпосылки, чтобы он умел отличать важное от неважного и основывался бы, совершая такое разделение, на определенной «точке зрения», то это означает только, что он должен уметь осознанно или неосознанно соотносить явления действительности с универсальными «ценностями культуры» и в зависимости от этого вычленять *те* связи, которые для нас значимы. Если часто приходится слышать, что подобные точки зрения «могут быть почерпнуты из материала», то это — лишь следствие наивного самообмана ученого, не замечающего, что он с самого начала в силу ценностных идей, которые он неосознанно прилагает к материалу исследования, вычленил из абсолютной бесконечности крошечный ее компонент в качестве *того*, что для него единственно *важно*. В этом всегда и повсеместно, сознательно или бессознательно производимом выборе *отдельных* особых «сторон» происходящих событий проявляется и тот элемент научной работы в области наук о культуре, на котором основано часто высказываемое утверждение, будто «личный» момент научного труда и есть собственно ценное в нем, что в каждом труде, достойном внимания, должна отражаться «личность» автора. Очевидно, что без ценностных идей исследователя не было бы ни принципа, необходимого для отбора материала, ни подлинного познания индивидуальной реальности; и если без веры исследователя в значение какого-либо содержания культуры любые его усилия, направленные на познание *индивидуальной* действительности, просто бессмысленны, то направленность его веры, преломление ценностей в зеркале его души придадут исследовательской деятельности известную направленность. Ценности же, с которыми научный гений соотносит объекты своего исследования, могут определить «восприятие» целой эпохи, то есть играть решающую роль в понимании не только того, что считается в явлениях «ценностным», но и того, что считается значимым или незначимым, «важным» или «неважным».

Следовательно, познание в науках о культуре так, как мы его понимаем, *связано* с «субъективными» предпосылками в той мере, в какой оно интересуется только теми компонентами действительности, которые каким-либо об-

разом — пусть даже самым косвенным — связаны с явлениями, имеющими в нашем представлении культурное значение. Тем не менее это, конечно, — чисто *каузальное* познание, совершенно в таком же смысле, как познание значимых индивидуальных явлений природы, которые носят качественный характер. К числу многих заблуждений, вызванных вторжением в науки о культуре формально-юридического мышления, присоединилась недавно остроумная попытка в принципе «опровергнуть» «материалистическое понимание истории» с помощью ряда следующих будто бы убедительных выводов*: поскольку хозяйственная жизнь проходит в юридически или конвенционально *урегулированных формах*, всякое экономическое «развитие» неизбежно принимает форму устремления к созданию новых *правовых форм*, следовательно, оно может быть понято только под углом зрения *нравственных* максим и потому по своей сущности резко отличается от любого развития «в области природы». В силу этого познание экономического развития всегда телеологично по своему характеру. Не останавливаясь на многозначном понятии «развития» в социальных науках и на логически не менее многозначном понятии «телеологического», мы считаем нужным указать здесь лишь на то, что такое развитие, во всяком случае, «телеологично» не в том смысле, какой в это слово вкладывается сторонниками данной точки зрения. При полной формальной идентичности значимых правовых норм культурное значение нормированных правовых *отношений*, а тем самым и самих норм может быть совершенно различным. Если решиться на фантастическое прогнозирование будущего, то можно, например, представить себе «обобществление средств производства» теоретически завершенным, без того, чтобы при этом возникли какие бы то ни были сознательные «устремления» к реализации указанной цели, и без того, чтобы наше законодательство уменьшилось на один параграф или пополнилось таковым. Правда, статистика отдельных нормированных правовых отношений изменилась бы коренным образом, число многих из них

* Имеется, по-видимому, в виду книга Р. Штаммлера: «Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung», критике которой посвящена статья М. Вебера: «R. Stammers "Überwindung der materialistischen Geschichtsauffassung"», помещенная в: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*. Tübingen, 1951, S. 291—359. — *Прим. ред.*

упало бы до нуля, значительная часть правовых норм *практически* перестала бы играть какую-либо роль, и их культурное значение тоже изменилось бы до неузнаваемости. Поэтому «материалистическое» понимание истории могло бы с полным правом исключить соображения *de lege ferenda**, так как его основополагающим тезисом было именно неизбежное изменение *значения* правовых институтов. Тот, кому скромный труд каузального понимания исторической действительности представляется слишком элементарным, пусть лучше не занимается им, но заменять его какой-либо «телеологией» невозможно. В *нашем* понимании «цель» — это такое представление о *результате*, которое становится *причиной* действия, и так же, как мы принимаем во внимание *любую* причину, способствующую *значимому* результату, мы принимаем во внимание и данную. Специфическое значение данной причины состоит лишь в том, что наша цель — не только *конституировать* поведение людей, но и *понять* его.

Нет никакого сомнения в том, что ценностные идеи «субъективны». Между «историческим» интересом к семейной хронике и интересом к развитию самых важных явлений культуры, в одинаковой степени общих для нации или всего человечества на протяжении целых эпох и вплоть до наших дней, проходит бесконечная градация «значений», последовательность степеней которой ни для каждого из нас. Такому же преобразованию они подвергаются в зависимости от характера культуры и господствующих в человеческом мышлении идей. Из этого, однако, отнюдь *не* следует, что *выводы исследования* в области наук о культуре могут быть только «субъективными» в том смысле, что они для одного человека значимы, а для другого нет. Меняется лишь степень *интереса*, который они представляют для того или другого человека. Иными словами: что становится предметом исследования и насколько глубоко это исследование проникает в бесконечное переплетение каузальных связей, определяют господствующие в данное время и в мышлении данного ученого ценностные идеи. Если обратиться к методу исследования, то ведущая «точка зрения», правда, является, как мы еще увидим, определяющей для образова-

* Связанные с изменениями закона (лат.). — Прим. перев.

ния вспомогательных понятийных средств, которыми пользуется ученый, однако характер этого использования здесь, как и всегда, связан, конечно, с нормами нашего мышления. Научная истина есть именно то, что *хочет* быть значимым для всех, кто стремится к истине.

Один вывод из сказанного здесь не вызывает сомнения — это полная бессмысленность идеи, распространившейся даже в кругах историков, будто целью, пусть даже отдаленной, наук о культуре должно быть создание замкнутой системы понятий, в которой действительность можно будет представить в некоем *окончательном* членении и из которой она затем опять может быть дедуцирована. Бесконечный поток неизмеримых событий несется в вечность. Во все новых образах и красках возникают проблемы культуры, волнующие людей; зыбкими остаются границы того, что в вечном и бесконечном потоке индивидуальных явлений обретает для нас смысл и значение, становится «историческим индивидуумом». Меняются мыслительные связи, в рамках которых «исторический индивидуум» рассматривается и постигается научно. Отправные точки наук о культуре будут и в будущем меняться до тех пор, пока китайское окостенение духовной жизни не станет общим уделом людей и не отучит их задавать вопросы всегда одинаково неисчерпаемой жизни. Система в науках о культуре, даже просто в качестве окончательной и объективно значимой фиксированной систематизации проблем и областей знания, которыми должны заниматься эти науки, — бессмыслица. Результатом подобной попытки может быть лишь перечисление многих, специфически выделенных, гетерогенных и несовместимых друг с другом точек зрения, с которых действительность являлась или является для нас «культурой», то есть значимой в своем своеобразии.

После таких длительных пояснений можно наконец обратиться к тому вопросу, который в рамках рассмотрения «объективности» познания культуры представляет для нас *методологический* интерес. Каковы логическая функция и структура *понятий*, которыми пользуется наша, как и любая другая, наука? Или, если сформулировать вопрос точнее, обращаясь непосредственно к решающей для нас проблеме: каково значение *теории* и образования теоретических понятий для познания культурной действительности?

Политическая экономия была, как мы видели раньше, — по крайней мере изначально — прежде всего «техникой», то есть рассматривала явления действительности с однозначной (по видимости, во всяком случае), прочно установленной, практической ценностной точки зрения, с точки зрения роста «богатства» подданных государства. С другой стороны, она с самого начала была не только «техникой», так как вошла в могучее единство естественно-правового и рационалистического мировоззрения XVIII в. Своеобразие этого мировоззрения с его оптимистической верой в то, что действительность может быть теоретически и практически рационализирована, оказало существенное воздействие, *препятствуя* открытию того факта, что принятая как нечто само собой разумеющееся точка зрения носит *проблематичный характер*. Рациональное отношение к социальной действительности не только возникло в тесной связи с развитием естественных наук, но и осталось родственным ему по характеру своего научного метода. В естественных науках практическая ценностная точка зрения, которая сводилась к непосредственно технически полезному, была изначально тесно связана с унаследованной от античности, а затем все растущей надеждой на то, что на пути генерализирующей абстракции и эмпирического анализа, ориентированного на установленные законами связи, можно прийти к чисто «объективному» (то есть свободному от ценностей) и вместе с тем вполне рациональному (то есть свободному от индивидуальных «случайностей») монистическому познанию всей действительности в виде некоей системы *понятий*, метафизической по своей *значимости* и математической по *форме*. Неотделимые от ценностных точек зрения естественные науки, такие, как клиническая медицина и еще в большей степени наука, именуемая обычно «технологией», превратились в чисто практическое «обучение ремеслу». Ценности, которыми они должны были руководствоваться, — здоровье пациента, технологическое усовершенствование конкретного производственного процесса и т. д. — были для них незыблемы. Средства, применяемые ими, были (и только и могли быть) использованием закономерностей и понятий, открытых теоретическими науками. Каждый принципиальный прогресс в образовании теоретических понятий был (или мог быть) также прогрессом практической науки. При твердо установленной цели прогрессирующее подведение отдельных

практических вопросов (данного медицинского случая, данной технической проблемы) в качестве частных случаев под общезначимые законы, следовательно, углубление теоретического знания, было непосредственно связано с расширением технических, практических возможностей и тождественно им. Когда же современная биология подвела под понятие общезначимого принципа развития и те компоненты действительности, которые интересуют нас *исторически*, то есть в их именно даниом, а не в каком-либо ином становлении, и этот принцип, как казалось (хотя последнее и не соответствовало истине), позволил включить все существенные свойства объекта в схему общезначимых законов, тогда как будто действительно наступили «сумерки богов» для всех ценностных точек зрения в области всех наук. Ведь поскольку и так называемые «исторические события» — часть действительности, а принцип каузальности, являющийся предпосылкой всей научной работы, как будто требовал расторжения всего происходящего в общезначимых «законах», поскольку, наконец, громадные успехи естественных наук, которые отнеслись к данному принципу со всей серьезностью, были очевидны, стало казаться, что иного смысла научной работы, кроме открытия *законов* происходящего, вообще нельзя себе представить. Только «закономерное» может быть существенным в явлениях, «индивидуальное» же может быть принято во внимание только в качестве «типа», то есть в качестве иллюстрации к закону. Интерес к индивидуальному явлению как таковому «научным» интересом не считался.

Здесь невозможно показать, какое сильное обратное влияние на экономические науки оказала эта оптимистическая уверенность, присущая натуралистическому монизму. Когда же социалистическая критика и работа историков стали превращать исконные ценностные представления в проблемы, требующие дальнейшего изучения, то громадные успехи биологии, с одной стороны, влияние гегелевского панлогизма — с другой, воспрепятствовали тому, чтобы в политической экономии было отчетливо понято отношение между понятием и действительностью во всем его значении. Результат (в том аспекте, в котором нас это интересует) свелся к тому, что, несмотря на мощную преграду, созданную немецкой идеалистической философией со времен Фихта, трудами немецкой исторической школы права и исторической шко-

лы политической экономии, назначением которой было противостоять натиску натуралистических догм, натурализм тем не менее, а отчасти и *вследствие* этого в своих решающих моментах еще не преодолен. Сюда относится прежде всего оставшаяся до сих пор нерешенной проблема соотношения «теоретического» и «исторического» исследования в нашей сфере деятельности.

«Абстрактный» теоретический метод еще и теперь резко и непримиримо противостоит эмпирическому историческому исследованию. Странники абстрактно-теоретического метода совершенно правы, когда они утверждают, что заменить историческое познание действительности формулированием законов или, наоборот, вывести законы в строгом смысле слова из простого рядоположения исторических наблюдений методически невозможно. Для выведения законов — а что это должно быть главной целью науки, им представляется несомненным — сторонники абстрактно-теоретического метода исходят из того, что мы постоянно переживаем связи человеческих действий в их непосредственной реальности и поэтому можем, как они полагают, пояснить их с аксиоматической очевидностью и открыть таким образом лежащие в их основе «законы». Единственно точная форма познания, формулирование непосредственно *очевидных* законов, есть также, по их мнению, и единственная форма познания, которая позволяет делать выводы из непосредственно не наблюдаемых явлений. Поэтому построение системы абстрактных, а потому чисто формальных положений, аналогичных тем, которые существуют в естественных науках, — единственное средство духовного господства над многообразием общественной жизни, в первую очередь если речь идет об основных феноменах хозяйственной жизни. Невзирая на принципиальное методическое разделение между номологическим и историческим знанием, которое в качестве *первого* и *единственного* некогда создал творец этой теории*, теперь он сам исходит из того, что положения абстрактной теории обладают эмпирической значимостью, поскольку они допускают *выведение* действительности из законов. Правда, речь идет не об эмпирической значимости абстрактных экономических положений самих по себе; его точка зрения сводится к следующему: если разработать соответствующую

* Г. Риккерт. — *Прим. перев.*

щие «точные» теории из всех принятых во внимание факторов, то во всех этих абстрактных теориях в их совокупности будет содержаться подлинная реальность вещей, то есть те стороны действительности, которые достойны познания. Точная экономическая теория устанавливает якобы действие *одного*, психического, мотива, задача других теорий — разработать подобным образом все остальные мотивы в виде научных положений гипотетической значимости. Поэтому в ряде случаев делался совершенно фантастический вывод, будто результат теоретической работы в виде абстрактных теорий в области ценообразования, налогового обложения, ренты по мнимой аналогии с теоретическими положениями физики может быть использован для *выведения* из данных реальных предпосылок *определенных количественных* результатов, то есть строгих законов, значимых для реальной действительности, так как хозяйство человека при заданной цели по своим средствам «детерминировано» однозначно. При этом упускалось из виду, что для получения такого результата в каком бы то ни было, пусть самом простом, случае должна быть положена «данной» и постулирована известной вся историческая действительность в *целом*, со всеми ее каузальными связями и что если бы конечному духу стало доступно *такое* знание, то трудно себе представить, в чем же тогда состояла бы познавательная ценность абстрактной теории. Натуралистический предрассудок, будто в таких понятиях может быть создано нечто, подобное точным выводам естественных наук, привел к тому, что самый смысл этих теоретических образований был неверно понят. Предполагалось, что речь идет о психологической изоляции некоего специфического «стремления», стремления человека к наживе, или об изолированном рассмотрении специфической максимы человеческого поведения, так называемого «хозяйственного принципа». Сторонники абстрактной теории считали возможным опираться на психологические *аксиомы*, а следствием этого было то, что историки стали взывать к *эмпирической* психологии, стремясь таким образом доказать неприемлемость подобных аксиом и выявить эволюцию экономических процессов с помощью психологических данных. Мы не будем здесь подвергать критике веру в значение такой систематической науки, как «социальная психология» (ее, правда, еще надо создать), в качестве будущей основы наук

о культуре, в частности политической экономии. Существующие в настоящий момент, подчас блестящие, попытки психологической интерпретации экономических явлений отчетливо свидетельствуют о том, что к пониманию общественных институтов следует идти не от анализа психологических свойств человека, что, наоборот, выявление психологических предпосылок и воздействия институтов *предполагает* хорошее знание структуры этих институтов и научный анализ их взаимосвязей. Только тогда психологический анализ может в определенном конкретном случае оказаться очень ценным, углубляя наше знание исторической культурной *обусловленности* и культурного *значения* общественных институтов. То, что нас интересует в психическом поведении человека в рамках его социальных связей, всегда специфическим образом изолировано в зависимости от специфического культурного значения связи, о которой идет речь. Все эти психические мотивы и влияния весьма разнородны и очень конкретны по своей структуре. Исследование в области социальной психологии означает тщательное изучение *единичных*, во многом несовместимых по своему типу элементов культуры в свете возможного их истолкования для нашего понимания посредством сопереживания. Таким образом, мы, отправляясь от знания отдельных институтов, придем благодаря этому к более глубокому духовному *пониманию* их культурной обусловленности и культурного значения, вместо того чтобы выводить институты из законов психологии или стремиться *объяснить* их с помощью элементарных психологических явлений.

Длительная полемика по вопросам о психологической оправданности абстрактных теоретических конструкций, о значении «стремления к наживе», «хозяйственного принципа» и т. п. оказалась малопродуктивной.

В построениях абстрактной теории создается лишь видимость того, что речь идет о «дедукции» из основных психологических мотивов, в действительности же мы обычно имеем дело просто с особым случаем формообразования понятий, которое свойственно наукам о культуре и в известном смысле им необходимо. Нам представляется полезным характеризовать такое образование понятий несколько подробнее, так как тем самым мы подойдем к принципиальному вопросу о значении теории в области социальных наук. При этом мы раз и навсегда

отказываемся от суждения о том, соответствуют ли сами по себе *те* теоретические образования, которые мы приводим (или имеем в виду) в качестве примеров, поставленной цели, обладает ли объективно их построение целесообразностью. Вопрос о том, например, до каких пределов следует разрабатывать современную «абстрактную теорию», является по существу вопросом экономии в научной работе, направленной также на решение и других проблем. Ведь и «теория предельной полезности» подвластна «закону предельной полезности».

В абстрактной экономической теории мы находим пример тех синтезов, которые обычно именуют *идеями* исторических явлений. Названная теория дает нам идеальную картину процессов, происходящих на рынке в товарно-денежном хозяйстве при свободной конкуренции и строго рациональном поведении. Этот мысленный образ сочетает определенные связи и процессы исторической жизни в некий лишенный внутренних противоречий космос *мысленных* связей. По своему содержанию данная конструкция носит характер *утопии*, полученной посредством *мысленного* усиления определенных элементов действительности. Ее отношение к эмпирически данным фактам действительной жизни состоит в следующем: в тех случаях, когда абстрактно представленные в названной конструкции связи, то есть процессы, связанные с «рынком», в какой-то степени выявляются или предполагаются в действительности как значимые, мы можем, сопоставляя их с *идеальным типом*, показать и пояснить с прагматической целью своеобразие *этих* связей. Такой метод может быть эвристическим, а для определения ценности явления даже необходимым. В *исследованиях* идеальнотипическое понятие — средство для вынесения правильного суждения о каузальном сведении элементов действительности. Идеальный тип — не «гипотеза», он лишь указывает, в каком направлении должно идти образование гипотез. Не дает он и *изображения* действительности, но представляет для этого однозначные средства выражения. Таким образом, перед нами *идея* исторически данной хозяйственной организации современного общества, образованная по совершенно таким же логическим принципам, с помощью которых была сконструирована в качестве «генетического» принципа, например, идея «городского хозяйства» в средние века. В такой конструкции понятие «городское хозяйство»

строится не как среднее выражение совокупности всех действительных хозяйственных принципов, обнаруженных во всех изученных городах, но также в виде *идеального* типа. Оно создается посредством одностороннего *усиления одной или нескольких* точек зрения и соединения множества диффузно и дискретно существующих *единичных* явлений (в одном случае их может быть больше, в другом — меньше, а кое-где они вообще отсутствуют), которые соответствуют тем односторонне вычлененным точкам зрения и складываются в единый *мысленный* образ. В реальной действительности такой мысленный образ в его понятийной чистоте нигде эмпирически не обнаруживается; это — *утопия*. Задача исторического исследования состоит в том, чтобы в каждом отдельном случае установить, насколько действительность близка такому мысленному образу или далека от него, в какой мере можно, следовательно, считать, что характер экономических отношений определенного города соответствует понятию «городского хозяйства». При осторожном применении этого понятия оно специфическим образом способствует достижению цели и наглядности исследования. С помощью совершенно такого же метода можно (приведем еще один пример) создать в виде утопии «идею ремесла», соединив определенные черты, диффузно встречающиеся у ремесленников самых различных эпох и народов и доведенные до их полного логического предела, в едином, свободном от противоречий идеальном образе и соотнеся их с выраженным в них *мысленным* образованием. Можно, далее, попытаться нарисовать общество, где все отрасли хозяйственной, даже всей духовной деятельности подчинены максимам, являющимся результатом применения того же принципа, который был положен в основу доведенного до идеального типа «ремесла». Далее, идеальному типу «ремесла» можно, абстрагируя определенные черты современной крупной промышленности, противопоставить в качестве антитезиса идеальный тип капиталистического хозяйства и вслед за тем попытаться нарисовать утопию «капиталистической» культуры, то есть культуры, где господствуют только интересы реализации частных капиталов. В ней должны быть объединены отдельные, диффузно наличные черты материальной и духовной жизни в рамках современной культуры, доведенные в своем своеобразии до лишнего для нашего рассмотрения противоре-

чий идеального образа. Это и было бы попыткой создать «идею» капиталистической культуры; мы оставляем здесь в стороне вопрос, может ли подобная попытка увенчаться успехом и каким образом. Вполне вероятно, более того, нет сомнения в том, что можно создать целый ряд, даже большое количество утопий такого рода, причем ни одна из них не будет повторять другую и, уж конечно, ни одна из них не обнаружится в эмпирической действительности в качестве реального общественного устройства; однако каждая из них претендует на то, что в ней выражена «идея» капиталистической культуры, и вправе на это претендовать, поскольку в каждой такой утопии действительно отражены известные, значимые в своем своеобразии черты нашей культуры, взятые из действительности и объединенные в идеальном образе. Ведь наш интерес к тем феноменам, которые выступают перед нами в качестве явлений культуры, всегда связан с их «культурным значением», возникающим вследствие отнесения их к самым различным ценностным идеям. Поэтому так же, как существуют различные «точки зрения», с которых мы можем рассматривать явления культуры в качестве значимых для нас, можно руководствоваться и самыми различными принципами отбора связей, которые надлежит использовать для создания идеального типа определенной культуры.

В чем же состоит значение подобных идеально-типических понятий для эмпирической науки в нашем понимании? Прежде всего следует подчеркнуть, что надо полностью отказаться от мысли, будто эти «идеальные» в чисто логическом смысле мысленные образования, которыми мы здесь занимаемся, в какой бы то ни было мере носят характер *долженствования*, «образца». Речь идет о конструировании связей, которые представляются нашей фантазии достаточно мотивированными, следовательно, «объективно возможными», а нашему номологическому знанию — *адекватными*.

Тот, кто придерживается мнения, что знание исторической действительности должно или может быть «непредвзятым» отражением «объективных» фактов, не увидит в идеальных типах никакого смысла. Даже тот, кто понял, что в реальной действительности нет «непредвзятости» в логическом смысле и что даже самые простые данные актов и грамот могут иметь какое бы то ни было научное значение лишь в сотнесении со «значимостью»,

а тем самым с ценностными идеями в качестве последней инстанции, все-таки сочтет, что смысл таких сконструированных исторических «утопий» состоит только в их наглядности, которая может представлять опасность для объективной исторической работы, а чаще увидит в них просто забаву. В самом деле, априорно вообще никогда нельзя установить, идет ли речь о чистой игре мыслей или о научно плодотворном образовании понятий; здесь также существует лишь один критерий: в какой мере это будет способствовать познанию конкретных явлений культуры в их взаимосвязи, в их причинной обусловленности и *значении*. Тем самым в образовании абстрактных идеальных типов следует видеть не цель, а *средство*. При внимательном рассмотрении понятийных элементов в историческом изображении действительности сразу же обнаруживается следующее: как только историк делает попытку выйти за рамки простой констатации конкретных связей и установить *культурное значение* даже самого элементарного индивидуального события, «охарактеризовать» его, он оперирует (и *должен* оперировать) понятиями, которые могут быть точно и однозначно определены только в идеальных типах. Разве могут быть такие понятия, как «индивидуализм», «империализм», «феодализм», «меркантилизм», «конвенционально» и множество других понятийных образований подобного рода, с помощью которых мы, мысля и постигая действительность, пытаемся подчинить ее себе, разве могут быть они определены по своему содержанию посредством «беспристрастного» *описания* какого-либо конкретного явления или посредством абстрагированного сочетания черт, общих *многим* конкретным явлениям? Сотни слов в языке историка содержат такие неопределенные мысленные образы, идущие от безотчетной потребности выражения, значение которых лишь зримо ощущается, а не отчетливо мыслится. В бесконечном множестве случаев, особенно в области политической истории, стремящейся к изображению событий, неопределенность их содержания, безусловно, не наносит ущерба ясности картины. Здесь достаточно того, что в каждом отдельном случае *ощущается* то, что представлялось историку. Можно также удовлетвориться тем, что *частичная* определенность понятийного содержания мысленно представляется в его *относительной* значимости для данного случая. Однако чем отчетливее должна быть осознана значимость явления куль-

туры, тем настоятельнее становится потребность пользоваться ясными понятиями, которые определены не только частично, но и всесторонне. «Дефиниция» такого синтеза в историческом мышлении по схеме *genus proximum, differentia specifica**, конечно, просто бессмыслица; чтобы удостовериться в этом, достаточно произвести проверку. Такого рода установление значения слова применяется лишь в догматических науках, оперирующих силлогизмами. Простого «описательного разъединения» упомянутых понятий на их составные части также не существует; существовать может лишь видимость этого, так как все дело заключается в том, *какую* из составных частей следует считать существенной. Попытка дать генетическую дефиницию понятийного содержания приводит к тому, что сохраняется только форма идеального типа в указании выше смысле. Это — мысленный образ, не являющийся ни исторической, ни тем более «подлинной» реальностью. Еще менее он пригоден для того, чтобы служить схемой, в которую явление действительности может быть введено в качестве частного *случая*. По своему значению это чисто идеальное *пограничное* понятие, с которым действительность *сопоставляется, сравнивается*, для того чтобы сделать отчетливыми определенные значимые компоненты ее эмпирического содержания. Подобные понятия являют собой конструкции; в них мы строим, используя категорию объективной возможности, связи, которые наша ориентированная на действительность, научно дисциплинированная *фантазия* рассматривает в своем *суждении* как адекватные.

Идеальный тип в данной его функции — прежде всего попытка охватить «исторические индивидуумы» или их отдельные компоненты *генетическими* понятиями. Возьмем, например, понятия «церковь» и «секта». Их можно, классифицируя, разъединить на комплексы признаков; тогда не только граница между ними, но и содержание обоих понятий окажутся размытыми. Если же мы хотим постигнуть понятие «секта» генетически, например в его соотношении с известными важными культурными значениями, которые «сектантский дух» имел для современной культуры, то *существенными* станут определенные признаки обоих понятий, так как они находятся в адекватной причинной связи с тем воздействием, о котором

* Общий род, видовые отличия (лат.). — Прим. перев.

шла речь. Тогда понятия станут *идеально-типическими*, поскольку в полной понятийной *чистоте* данные явления либо вообще не встречаются, либо встречаются очень редко; здесь, как и повсюду, каждое не *чисто* классификационное понятие уводит нас от действительности. Однако дискурсивная природа нашего познания, то обстоятельство, что мы постигаем действительность только в сцеплении измененных представлений, постулирует подобное стенографированное понятий. Наша фантазия, безусловно, может часто обходиться без такого точного понятийного формулирования в качестве средства *исследования*; однако для изображения, которое стремится быть однозначным, примененное его в области анализа культуры в ряде случаев совершенно необходимо. Тот, кто это полностью отвергает, должен ограничиться формальным, например историко-правовым, аспектом культурных явлений. Космос *правовых* норм может быть, конечно, отчетливо определен в понятиях и одновременно (в *правовом* смысле!) сохранять *значимость* для исторической действительности. Однако социальная наука в нашем понимании занимается их практическим *значением*. Очень часто это значение может быть ясно осознано только посредством соотнесения эмпирической данности с ее идеальным пограничным случаем. Если историк (в самом широком значении данного слова) отказывается от попытки формулировать такой идеальный тип, считая его «теоретической конструкцией», то есть полагая, что для его конкретной познавательной цели он неприемлем или не нужен, то в результате, как правило, оказывается, что этот историк, осознанию или неосознанию, пользуется другими подобными конструкциями, *не* формулируя их в определенных терминах и *не* разрабатывая их логически, или что он остается в сфере неопределенных «ощущений».

Однако ничто не может быть опаснее, чем коренящееся в натуралистических предубеждениях *смешение* теории и истории, в форме ли веры в то, что в теоретических построениях фиксировано «подлинное» содержание, «сущность» исторической реальности, или в использовании этих понятий в качестве прокрустова ложа, в которое втискивают историю, или, наконец, в гипостазировании «идей» в качестве стоящей за преходящими явлениями «подлинной» действительности, в качестве реальных «сил», действующих в истории.

Последнее представляет собой тем более реальную опасность, что под «идеями» эпохи мы привыкли понимать — и понимать в первую очередь — мысли и идеалы, которые *господствовали* над массами или над имевшими наибольшее историческое значение людьми рассматриваемой эпохи и тем самым были значимы в качестве компонентов ее культурного своеобразия. К этому присоединяется еще следующее: прежде всего то, что между «идеями» в смысле практической или теоретической направленности и «идеями» в смысле конструированного нами в качестве понятийного вспомогательного средства идеального *типа* эпохи существует определенная связь. Идеальный тип определенного общественного состояния, сконструированный посредством абстрагирования ряда характерных социальных явлений эпохи, может — и это действительно часто случается — представляться современникам практическим идеалом, к которому надлежит стремиться, или, во всяком случае, максимой, регулирующей определенные социальные связи. Так обстоит дело с «идеями» «обеспечения продовольствием» и с рядом канонических теорий, в частности с теорией Фомы Аквинского, в их отношении к используемому теперь идеально-типическому понятию «городское хозяйство» средних веков, о котором шла речь выше. И прежде всего это относится к пресловутому «основному понятию» политической экономии, к понятию хозяйственной «ценности». От схоластики вплоть до Марксовой теории представление о чем-то «объективно» значимом, то есть долженствующим быть, сливается с абстракцией, в основу которой положены элементы эмпирического процесса ценообразования. Эта идея, согласно которой «ценность» материальных благ должна регулироваться принципами «естественного права», сыграла огромную роль в развитии культуры, отнюдь не только в средние века, и сохраняет свое значение и поныне. Она интенсивно влияла и на эмпирическое ценообразование. Однако *что* понимают под таким *теоретическим* понятием и *что* может быть таким образом действительно понято, доступно ясному, однозначному постижению *только* с помощью строгих, что означает идеально-типических, понятий; об этом следовало бы задуматься тем, кто иронизирует над «робинзонадами» абстрактной теории, и воздержаться от насмешек, хотя бы до той поры, когда они смогут предложить нечто лучшее, то есть *более очевидное*.

Каузальное отношение между исторически констатируемой, господствующей над умами *идеей* и теми компонентами исторической реальности, из которых может быть абстрагирован соответствующий данной идее идеальный *тип*, может, конечно, принимать самые различные формы. Важно только в принципе помнить, что они совершенно различны по своей природе. Однако к этому присоединяется следующее: *сами* подобные «идеи», господствующие над людьми определенной эпохи, то есть диффузно в них действующие, можно, если речь идет о каких-либо сложных мысленных образованиях, постигнуть со всей понятийной строгостью только в *виде идеального типа*, так как эмпирически они живут в умах неопределенного и все время меняющегося количества индивидов и обретают в них разнообразнейшие оттенки по форме и содержанию, ясности и смыслу. Так, компоненты духовной жизни отдельных индивидов, например в определенную эпоху средневековья, которые можно рассматривать как «христианскую веру» этих индивидов, составили бы, конечно, *если бы* мы могли их полностью воспроизвести, хаос бесконечно дифференцированных и весьма противоречивых связей мыслей и чувств, несмотря на то что средневековая церковь сумела достичь высокой степени единства веры и нравов. Однако когда встает вопрос, что же в этом хаосе было *подлинным* «христианством» средних веков, которым мы вынуждены постоянно оперировать как неким твердо установленным понятием, в чем же состоит то подлинно «христианское», которое мы обнаруживаем в средневековых институтах, то оказывается, что и здесь мы в каждом отдельном случае пользуемся созданным нами чисто мысленным образованием. Оно являет собой сочетание догматов веры, норм церковного права и нравственности, правил образа жизни и бесчисленных отдельных связей, объединенных *нами* в «идею»-синтез, достичь которой без применения идеально-типических понятий мы вообще бы не могли.

Логическая структура систем понятий, в которых мы выражаем подобные «идеи», и их отношение к тому, что нам непосредственно дано в эмпирической реальности, конечно, очень отличаются друг от друга. Сравнительно просто обстоит дело, если речь идет о тех случаях, когда над людьми властвуют и оказывают историческое воздействие какие-либо теоретические положения (или

одно из них), которые легко могут быть выражены в формулах, как, например, учение Кальвина о предопределении или отчетливо формулируемые нравственные постулаты; такую «идею» можно расчленить на иерархическую последовательность мыслей, которые логически выводятся из таких теоретических положений. Однако и здесь часто игнорируется тот факт, что каким бы огромным по своему значению ни было чисто *логическое* воздействие мысли в истории — ярчайшим примером этого может служить марксизм, — эмпирически и исторически человеческое мышление следует толковать как *психологически*, а не как логически обусловленный процесс. Идеально-типический характер такого синтеза исторически действенных идей проявляется отчетливее, если упомянутые основные положения и постулаты вообще не живут — или уже не живут — в умах индивидов, которые руководствуются мыслями, логически выведенными из этих постулатов или ассоциативно вызванными ими, поскольку некогда лежавшая в их основе «идея» либо отмерла, либо с самого начала воспринималась только в своих выводах. Еще отчетливее проявляется характер данного синтеза в качестве созданной *нами* «идеи» в тех случаях, когда упомянутые фундаментальные положения изначально либо неполно осознавались (или вообще не осознавались), либо не нашли своего выражения в виде отчетливых мысленных связей. Если же мы этот синтез осуществим, что очень часто происходит и должно происходить, то такая «идея» — например, «либерализма» определенного периода, «методизма» или какой-либо недостаточно продуманной разновидности «социализма» — окажется *чистым* идеальным типом, совершенно таким же, как синтез «принципов» какой-либо хозяйственной эпохи, от которого мы отправлялись. Чем шире связи, о выявлении которых идет речь, чем многограннее было их культурное значение, тем *больше* их сводное систематическое изображение в системе понятий и мыслей приближается по своему характеру к идеальному типу, тем в *меньшей* степени можно обходиться *одним* понятием такого рода, тем естественнее и неизбежнее все повторяющиеся попытки осознавать *новые* стороны значимости посредством конструирования новых идеально-типических понятий. Все изображения «*сущности*» христианства, например, являют собой идеальные типы, всегда и неизбежно весьма относительной и проблематичес-

кой значимости, если рассматривать их как историческое воспроизведение эмпирической реальности; напротив, они обладают большой эвристической ценностью для исследования и большой систематической ценностью для изображения, если пользоваться ими как понятийными средствами для *сравнения* и сопоставления с ними действительности. В этой их функции они совершенно необходимы. Подобным идеально-типическим изображениям обычно присущ еще более усложняющий их значение момент. Они хотят быть или неосознанно являются идеальными типами не только в *логическом*, но и в *практическом* смысле, а именно стремятся быть «образцами», которые, если вернуться к нашему примеру, указывают на то, каким христианство, по мнению исследователя, *должно* быть, что исследователь считает в нем «*существенным*», *сохраняющим постоянную ценность*. Если это происходит осознанно или, что случается чаще, неосознанно, то в идеальные типы вводятся идеалы, с которыми исследователь соотносит христианство как с *ценностью*. Задачи и цели, на которые данный исследователь ориентирует свою «идею» христианства, могут — и всегда будут — очень отличаться от тех ценностей, с которыми соотносили христианство ранние христиане, люди того времени, когда данное учение возникло. В этом своем значении «идеи», конечно, — уже не чисто *логические* вспомогательные средства, не понятия, в сравнении с которыми сопоставляется и *измеряется* действительность, а идеалы, с высоты которых о ней выносятся оценочное *суждение*. Речь идет уже *не* о чисто теоретической операции *отнесения* эмпирических явлений к ценностям, а об оценочных *суждениях*, введенных в «понятие» христианства. Именно *потому*, что идеальный тип претендует здесь на эмпирическую *значимость*, он вторгается в область оценочного *толкования* христианства — это уже не эмпирическая наука; перед нами личное признание человека, а *не* образование идеально-типического понятия. Несмотря на такое принципиальное различие, *смещение* двух в корне различных значений «идеи» очень часто встречается в историческом исследовании. Такое смещение уже вполне близко, как только историк начинает развивать свои «*взгляды*» на какое-либо историческое лицо или какую-либо эпоху. Если Шлоссер, следуя принципам рационализма, применял не знающие изменения этические масштабы, то современный, воспитанный в духе

релятивизма историк, стремясь, с одной стороны, понять изучаемую им эпоху «изнутри», с другой — вынести свое «суждение» о ней, испытывает потребность в том, чтобы вывести масштабы своего суждения из «материала», то есть в том, чтобы «идея» в значении *идеала* выросла из «идеи» в значении «идеального типа». Эстетическая притягательность подобного способа приводит к тому, что граница между этими двумя сферами постоянно стирается, в результате чего возникает половинчатое решение, при котором историк не может отказаться от оценочного суждения и одновременно пытается уклониться от ответственности за него. В такой ситуации *элементарным долгом самоконтроля ученого* и единственным средством предотвратить подобные недоразумения является резкое разделение между *сопоставительным* соотношением действительности с идеальными типами в логическом смысле слова и оценочным *суждением* о действительности, которое отправляется от *идеалов*. «Идеальный тип» в нашем понимании (мы вынуждены повторить это) есть нечто, в отличие от *оценивающего* суждения, совершенно индифферентное и не имеет ничего общего с каким-либо иным, не чисто *логическим* «совершенством». Есть идеальные типы борделей и идеальные типы религий, а что касается первых, то могут быть идеальные типы таких, которые с точки зрения современной полицейской этики технически «целесообразны», и таких, которые прямо противоположны этому.

Мы вынуждены отказаться здесь от подробного рассмотрения самого сложного и интересного феномена — вопроса о логической структуре *понятия государства*. Заметим лишь следующее: если мы зададим вопрос, что в эмпирической действительности соответствует идее «государства», то обнаружим бесконечное множество диффузных и дискретных действий и пассивных реакций, фактически и юридически упорядоченных связей, либо единичных по своему характеру, либо регулярно повторяющихся; связей, объединенных идеей, которая является верой в действительно значимые нормы или долженствующие быть таковыми и в отношении господства-подчинения между людьми. Эта вера отчасти является собой мысленно развитое духовное достояние, отчасти же, смутно ощущаемая или пассивно воспринятая в самой разнообразной окраске, она существует в умах людей, которые, если бы они действительно ясно *мыслили*

«идею» как таковую, не нуждались бы в «общем учении о государстве», которое должно быть из нее выведено. Научное понятие государства, как бы оно ни было сформулировано, всегда является синтезом, который мы создаем для определенных целей познания. Однако вместе с тем этот синтез в какой-то мере абстрагирован из мало отчетливых синтезов, обнаруживаемых в мышлении исторических людей. Впрочем, конкретное содержание, в котором находит свое выражение в этих синтезах современников историческое «государство», также может быть сделано зримым только посредством их ориентации на идеально-типические понятия. Не вызывает также ни малейшего сомнения, что первостепенное практическое значение имеет характер того, как всегда несовершенные по своей логической форме синтезы создаются современниками, каковы их идеи о государстве (так, например, немецкая метафизическая идея «органического» государства в ее отличии от «делового» американского представления). Другими словами, и здесь долженствующая быть значимой или *мыслимая* значимой *практическая* идея и конструированный с познавательной целью теоретический идеальный *тип* движутся параллельно, постоянно проявляя склонность переходить друг в друга.

Выше мы намеренно рассматривали «идеальный тип» преимущественно (хотя и не исключительно) как мысленную конструкцию для измерения и систематической характеристики *индивидуальных*, то есть значимых в своей единичности связей, таких, как христианство, капитализм и пр. Это было сделано для того, чтобы устранить распространенное представление, будто в области явлений культуры абстрактно *типическое* идентично абстрактно *родовому*, что не соответствует истине. Не имея возможности дать здесь анализ многократно обсуждаемого и в значительной степени дискредитированного неправильным применением понятия «типическое», мы полагаем — все наше предшествующее изложение свидетельствует об этом, — что образование типических понятий в смысле исключения «случайного» также происходит именно в сфере «исторических *индивидуумов*». Конечно, и те *родовые* понятия, которые мы постоянно обнаруживаем в качестве компонентов исторического изложения и конкретных исторических понятий, можно посредством абстракции и усиления определенных существен-

ных для них понятийных элементов превратить в идеальные типы. Именно это чаще всего происходит на практике и является собой наиболее важное применение идеально-типических понятий; каждый *индивидуальный* идеальный тип составляется из понятийных элементов, родовых по своей природе и превращенных в идеальные типы. И в этом случае обнаруживается специфически логическая функция идеально-типических понятий. Простым родовым понятием в смысле комплекса признаков, общих для ряда явлений, выступает, например, понятие «обмен», если отвлечься от *значения* понятийных компонентов, то есть просто анализировать повседневное словоупотребление. Если же соотнести данное понятие с «законом предельной полезности» и образовать понятие «экономический обмен» в качестве экономического *рационального* процесса, то последнее, как вообще любое полностью развитое понятие, будет содержать суждение о «типических» *условиях* обмена. Оно примет *генетический* характер и тем самым станет в логическом смысле идеально-типическим, то есть отойдет от эмпирической действительности, которую можно только сравнивать, соотносить с ним. То же самое относится ко всем так называемым «основным понятиям» политической экономики: в *генетической* форме они могут быть развиты только в качестве идеальных типов. Противоположность между простыми родовыми понятиями, которые просто объединяют общие свойства *эмпирических* явлений, и родовыми *идеальными* типами, такими, например, как идеально-типическое понятие «сущности» ремесла, в каждом отдельном случае, конечно, стерта. Однако ни одно родовое понятие как таковое не носит характер «типического», а чисто родового «среднего» *типа* вообще не существует. Во всех тех случаях, когда мы, например, при статистическом обследовании говорим о «типичных» величинах, речь идет о чем-то большем, чем средний тип. Чем в большей степени речь идет о простой классификации процессов, которые встречаются в действительности как массовые явления, тем в большей степени речь идет о родовых понятиях; напротив, чем в большей степени создаются понятия сложных исторических связей, исходя из тех их компонентов, которые лежат в основе их специфического *культурного значения*, тем в большей степени понятие — или система понятий — будет приближаться по своему характеру к *идеальному* типу. Ведь цель образования

идеально-типических понятий всегда состоит в том, чтобы полностью довести до сознания *не* родовые признаки, а *своеобразие* явлений культуры.

Тот факт, что идеальные типы, в том числе и родовые, могут быть использованы и используются, представляет особый *методический* интерес в связи с еще одним обстоятельством.

До сих пор мы, по существу, рассматривали идеальные типы только как абстрактные понятия тех связей, которые, пребывая в потоке событий, представляются нам «историческими индивидуумами» в их развитии. Теперь же здесь возникает осложнение, так как понятие «типического» сразу же вводит ложную натуралистическую идею, согласно которой цель социальных наук есть сведение элементов действительности к «законам». Дело в том, что идеальный тип *развития* также может быть сконструирован, и конструкции такого рода обладают в ряде случаев большим эвристическим значением. Но при этом возникает серьезная опасность того, что грань между идеальным типом и действительностью будет стираться. Можно, например, прийти к такому теоретическому выводу, что при *строго* «ремесленной» организации общества единственным источником накопления капитала является земельная рента. На этой основе можно, вероятно, конструировать (мы не будем здесь проверять правильность подобной конструкции) обусловленный совершенно определенными простыми факторами (такими, как ограниченная земельная территория, рост народонаселения, приток благородных металлов, рационализация образа жизни) идеальный тип преобразования ремесленного хозяйства в капиталистическое. Являлся ли исторический процесс развития эмпирически действительно таким, как он выражен в данной конструкции, можно установить с ее помощью в качестве эвристического средства — сравнивая идеальный тип с «фактами». Если идеальный тип сконструирован «правильно», но действительный процесс развития *не* соответствует идеально-типическому, мы тем самым обрели бы доказательство того, что средневековое общество в ряде определенных моментов *не* было строго «ремесленным» по своему характеру. Если же идеальный тип был сконструирован в эвристически «идеальной» манере (имело ли это место в нашем примере и каким образом, мы совершенно оставляем в стороне), *то* он приведет

исследователя к более отчетливому постижению этих не связанных с ремеслом компонентов средневекового общества в их своеобразии и историческом значении. Если идеальный тип приводит к такому выводу, можно считать, что он выполнил свою логическую цель именно *потому*, что обнаружил свое несоответствие действительности. В этом случае он был проверкой гипотезы. Такой метод не вызывает сомнений методологического характера *до тех пор*, пока исследователь отчетливо осознает, что идеально-типическую *конструкцию* развития, с одной стороны, и *историю* — с другой, следует строго разделять и что в данном случае упомянутая конструкция служила просто средством совершить по зараннее *обдуманному* намерению *значимое* сведение исторического явления к его действительным причинам, возможное, как нам представляется, при существующем состоянии нашего знания.

Отчетливо видеть подобную грань затрудняет подчас, что нам известно из опыта, одно обстоятельство: конструируя идеальный тип или идеально-типическое развитие, исследователи часто пытаются придать им большую отчетливость посредством привлечения в качестве иллюстрации эмпирического материала исторической действительности. Опасность этого самого по себе вполне законного метода заключается в том, что историческое знание *служит* здесь теории, тогда как должно быть наоборот. Теоретик легко склоняется к тому, чтобы рассматривать данное отношение как само собой разумеющееся или, что еще хуже, произвольно подгонять теорию и историю друг к другу и просто не видеть различия между ними. Еще резче такие попытки дают о себе знать в том случае, если идеальная конструкция развития и понятийная классификация идеальных типов определенных культурных образований насильственно объединяются в рамках *генетической* классификации. (Например, формы ремесленного производства идут в такой классификации от «замкнутого домашнего хозяйства», а религиозные понятия от «созданных на мгновение божков».) Последовательность типов, полученная посредством выбранных понятийных признаков, выступает тогда в качестве *необходимой*, соответствующей закону исторической последовательности. Логический строй понятий, с одной стороны, и эмпирическое упорядочение понятия в пространстве, во времени и в причинной связи — с

другой, оказываются тогда в столь тесном сцеплении друг с другом, что искушение совершить насилие над действительностью для упрочения реальной значимости конструкции в действительности становится почти непреодолимым.

Мы сознательно отказались здесь от того, чтобы привести наиболее важный для нас пример идеально-типической конструкции — мы имеем в виду концепцию Маркса. Это сделано из тех соображений, чтобы не усложнять еще больше наше исследование интерпретациями Марксова учения, чтобы не опережать события, так как наш журнал ставит перед собой задачу постоянно давать критический анализ всей литературы об этом великом мыслителе и всех работ, продолжающих его учение. Вот почему мы здесь только констатируем то обстоятельство, что все специфические марксистские «законы» и конструкции процессов развития (в той мере, в какой они свободны от теоретических ошибок) идеально-типичны по своему характеру. Каждый, кто когда-либо работал с применением марксистских понятий, хорошо знает, как высоко неповторимое *эвристическое* значение этих идеальных типов, если пользоваться ими для *сравнения* с действительностью, но в равной мере знает и то, насколько они могут быть опасны, если рассматривать их как эмпирически значимые или даже реальные (то есть по существу метафизические) «действующие силы», «тенденции» и т. д.

Для иллюстрации безграничного переплетения понятийных методических проблем, существующих в науках о культуре, достаточно привести такую шкалу понятий: родовые понятия; идеальные типы; идеально-типические родовые понятия; идеи в качестве эмпирически присутствующих историческим лицам мысленных связей; идеальные типы этих идей; идеалы исторических лиц; идеальные типы этих идеалов; идеалы, с которыми историк соотносит историю; *теоретические* конструкции, пользующиеся в качестве иллюстрации эмпирическими данными; *историческое* исследование, использующее теоретические понятия в качестве пограничных идеальных случаев. К этому перечню следует добавить множество различных сложностей, на которые здесь можно лишь указать, таких, как различные мысленные образования, отношение которых к эмпирической реальности непосредственно данного в каждом отдельном случае весьма проблема-

тичио. В нашей статье, цель которой состоит только в том, чтобы поставить проблемы, мы вынуждены отказаться от серьезного рассмотрения практически важных вопросов методологии, таких, как отношение идеально-типического познания к познанию закономерностей, идеально-типических понятий к коллективным понятиям и т. д.

Несмотря на все приведенные указания, историк будет по-прежнему настаивать на том, что господство идеально-типической формы образования понятий и конструкций является специфическим симптомом молодости научной дисциплины. С таким утверждением можно в известной степени согласиться, правда, делая при этом иные выводы. Приведем несколько примеров из других наук. Конечно, задерганный школьник так же, как начинающий филолог, представляет себе язык сначала *«органически»*, то есть как подчиненную нормам надэмпирическую *целостность*; задача науки — установить, что же *следует* считать правилами речи. Первая задача, которую обычно ставит перед собой «филология», — это логически обработать «письменный язык», как было сделано, например, в Accademia della Crusca; свести его содержание к *правилам*. И если сегодня один ведущий филолог заявляет, что объектом филологии может быть *«язык каждого человека»*, то сама постановка такого вопроса возможна только после того, как в письменной речи дан относительно установившийся идеальный тип, которым можно оперировать в исследовании многообразия *языка*, принимая его хотя бы в виде молчаливой предпосылки; без этого исследование будет лишено границ и ориентации. Именно так функционируют конструкции в естественноправовых и органических теориях государства, или, возвращаясь к идеальному типу в нашем понимании, такова теория античного государства у Б. Констана; они служат как бы необходимой гаванью до той поры, пока исследователи не научатся ориентироваться в безбрежном море эмпирических данных. Зрелость науки действительно всегда проявляется в *преодолении* идеального типа, в той мере, в какой он мыслится как эмпирически значимый или как *родовое понятие*. Однако использование остроумной конструкции Констана для выявления известных сторон античной государственной жизни и ее исторического своеобразия совершенно оправданно и в наши дни, если помнить об

идеально-типическом характере этой конструкции. Есть науки, которым дарована вечная молодость, и к ним относятся все *исторические* дисциплины, перед ними в вечном движении культуры все время возникают новые проблемы. Для них главную задачу составляют переходящий характер *всех* идеально-типических конструкций и *вместе с тем* постоянная неизбежность создания *новых*.

Постоянно предпринимаются попытки установить «подлинный», «истинный» смысл исторических понятий, и нет им конца. Поэтому синтезы, используемые историей, всегда либо только относительно определенные понятия, либо — если необходимо придать понятийному содержанию однозначность — понятие становится абстрактным идеальным типом и тем самым оказывается теоретической, следовательно, «односторонней» точкой зрения, которая способна осветить действительность, с которой действительность может быть соотнесена, но которая, безусловно, непригодна для того, чтобы служить схемой, способной полностью охватить действительность. Ведь ни одна из таких мысленных систем, без которых мы не можем обойтись, постигая какую-либо важную составную часть действительности, не может исчерпать ее бесконечного богатства. Все они являют собой не что иное, как попытку внести порядок на данном уровне нашего знания и имеющихся в нашем распоряжении понятийных образований в хаос тех фактов, которые мы включили в круг наших *интересов*. Мыслительный аппарат, который разработало прошлое посредством мысленной обработки, а в действительности путем мысленного *преобразования* непосредственно данной действительности и включения ее в понятия, соответствующие познанию и направлению интереса того времени, всегда противостоят тому, что мы можем и *хотим* извлечь из действительности с помощью нового познания. В этой борьбе совершается прогресс исследования в науках о культуре. Его результат — постоянно идущий процесс преобразования тех понятий, посредством которых мы пытаемся постигнуть действительность. Вот почему история наук о социальной жизни — это постоянное чередование попыток мысленно упорядочить факты посредством разработки понятий, разложить полученные в результате такого упорядочения образы посредством расширения и сдвига научного горизонта, и попытки образовать новые понятия на такой измененной

основе. В этом проявляется не несостоятельность попытки *вообще* создавать системы понятий — каждая наука, в том числе и только описательная история, работает с помощью комплекса понятий своего времени. — в этом находит свое выражение то обстоятельство, что в науках о человеческой культуре образование понятий зависит от места, которое занимает в данной культуре рассматриваемая проблема, а оно может меняться вместе с содержанием самой культуры. В науках о культуре отношение между понятием и понятием таково, что синтез всегда носит преходящий характер. Значение попыток создать крупные понятийные конструкции в нашей науке заключается, как правило, именно в том, что они демонстрируют границы значения той точки зрения, которая лежит в их основе. Самые далеко идущие успехи в области социальных наук связаны в своей *сущности* со сдвигом практических культурных проблем и облечены в форму критики образования понятий. Одна из важнейших задач нашего журнала будет состоять в том, чтобы служить цели этой критики и тем самым исследованию *принципов синтеза* в области социальных наук.

Итак, следуя сказанному выше, можно прийти к пункту, по которому наши взгляды в ряде случаев отличаются от взглядов отдельных выдающихся представителей исторической школы, к воспитанникам которой мы причисляем и себя. Дело в том, что они открыто или молчаливо придерживаются мнения, что конечной целью, назначением каждой науки является упорядочение ее материала в систему понятий, содержание которых надлежит получать и постепенно совершенствовать посредством наблюдения над эмпирической закономерностью образования гипотез и их верификации вплоть до того момента, когда это приведет к возникновению «завершенной» и *поэтому* дедуктивной науки. Индуктивное исследование современных историков, обусловленное несовершенством нашей науки, служит якобы предварительной стадией в достижении указанной цели. Ничто не должно, естественно, представляться с такой точки зрения более сомнительным, чем образование и применение четких понятий, которые как бы опрометчиво предваряют упомянутую цель далекого будущего. Принципиально неопровержимой была эта точка зрения на почве антично-схоластической теории познания; ее основные положения до сих пор прочно коренятся в мышле-

нии основной массы исследователей исторической школы: предполагается, что понятия должны быть *отражениями* «объективной» действительности, своего рода представлениями о ней; отсюда и постоянно повторяющееся указание на *нереальность* всех четких понятий. Тот, кто до конца продумает основную идею восходящей к Канту современной теории познания, согласно которой понятия суть и только и могут быть мысленными средствами для духовного господства над эмпирической данностью, не увидит в том обстоятельстве, что четкие генетические понятия неизбежно являются идеальными типами, основание для отказа от них. Для такого исследователя отношение между понятием и историческим изучением станет обратным вышеназванному: та конечная цель представится ему логически невозможной, понятия для него — не *цель*, а *средства* достижения цели, которая являет собой познание значимых под индивидуальным углом зрения связей. Именно *потому*, что содержание исторических понятий необходимым образом меняется, они должны быть каждый раз четко сформулированы. Исследователь будет стремиться к тому, чтобы в *применении* понятий всегда тщательно подчеркивался их характер идеальных мысленных конструкций, чтобы идеальный тип и история строго различались. Поскольку при неизбежном изменении ведущих ценностных идей разработка действительно определенных понятий, которые служили бы общей конечной целью, невозможна, упомянутый исследователь будет верить, что именно посредством образования четких, однозначных понятий для любой *отдельной* точки зрения создается возможность ясно осознать *границы* их значимости.

Нам скажут (и мы уже раньше согласились с этим), что в отдельном случае конкретная историческая связь вполне может быть отчетливо показана без постоянного ее сопоставления с определенными понятиями. И поэтому сочтут, что историк в нашей области может, подобно исследователю в области политической истории, говорить «языком повседневной жизни». Конечно! К этому надо только добавить следующее: при таком методе *более чем* вероятно, что ясное осознание точки зрения, с которой рассматриваемое явление обретает значимость, может быть только случайностью. Мы не находимся обычно в таких благоприятных условиях, как исследователь политической истории, который, как правило,

соотносит свое изложение с однозначным — или кажущимся таковым — содержанием культуры. Каждое чисто описательное изложение события всегда носит в какой-то степени *художественный* характер. «Каждый видит то, что он хранит в сердце своем» — значимые *суждения* всегда предполагают *логическую* обработку увиденного, то есть применение *понятий*. Можно, разумеется, скрыть их *in petto**, в этом есть даже известное эстетическое очарование, однако такого рода действия, как правило, дезориентируют читателя, а подчас оказывают и отрицательное влияние на веру автора в плодотворность и значимость его суждений.

Самую серьезную опасность представляет отказ от образования четких понятий при вынесении практических соображений экономического и социально-политического характера. Неспециалисту трудно даже вообразить, какой хаос внесло, например, применение термина «ценность», этого злополучного детища нашей науки, которому какой-либо однозначный смысл вообще может быть придан *только* в идеально-типическом смысле, или применение таких слов, как «продуктивно», «с народно-хозяйственной точки зрения», которые вообще не допускают анализа, пользуясь четкими понятиями. Причем вся беда сводится именно к употреблению заимствованных из повседневного языка *коллективных* понятий. Для того чтобы наша мысль стала понятной и неспециалистам, остановимся на таком, известном еще со школьной скамьи понятии, как «сельское хозяйство», в том его значении, которое оно имеет в словосочетании «интересы сельского хозяйства». Возьмем сначала «интересы сельского хозяйства» как эмпирически констатируемые, более или менее ясные *субъективные* представления о своих интересах отдельных хозяйствующих индивидов; при этом мы совершенно оставляем в стороне бесчисленные столкновения интересов, связанные с разведением племенного скота или с производством животноводческих продуктов, с выращиванием зерна или с расширением кормовой базы, с дистиллированием продуктов брожения зерна и т. п. Если не каждому человеку, то специалисту, во всяком случае, хорошо известно, какой сложный узел сталкивающихся противоречивых ценностных отношений образуют смутные пред-

* В глубине своей души (лат.). — Прим. перев.

ставления о данном понятии. Перечислим лишь некоторые из них: интересы земледельцев, собирающихся продать свое хозяйство и поэтому заинтересованных в быстром повышении цен на землю; прямо противоположные интересы тех, кто хочет купить, увеличить или арендовать участок, интересы тех, кто хочет сохранить определенную землю для своих потомков из соображений социального престижа и, следовательно, заинтересован в стабильности владения землей; противоположная позиция тех, кто в личных интересах и интересах своих детей стремится к тому, чтобы земля перешла в собственность наилучшего хозяина или — что не совсем то же самое — покупателя, обладающего наибольшим капиталом; чисто экономический интерес «самых рачительных» в частнохозяйственном смысле хозяев, заинтересованных в свободном движении товаров внутри экономической сферы; сталкивающийся с этим интерес определенной господствующих слоев в сохранении унаследованной социальной и политической позиции своего сословного «статуса» и «статуса» своих потомков; социальные чаяния *не* господствующих слоев среди сельских хозяев, которые заинтересованы в освобождении от стоящих над ними, оказывающих давление на них слоев; в ряде случаев противоположное указанному стремление обрести в высших слоях политического вождя, который действовал бы в их интересах. Наш перечень можно было бы продолжить, не достигнув и в этом случае завершения, хотя мы строили его в самых общих чертах и отнюдь не стремились к точности. Мы не касаемся здесь того факта, что с перечисленными выше как будто чисто «эгоистическими» интересами могут сочетаться, связываться, могут служить им препятствием или отвлекать их в сторону самые различные идеальные ценности, и напоминаем только что, говоря об «интересах сельского хозяйства», мы обычно имеем в виду *не только* те материальные и идеальные ценности, с которыми сами земледельцы связывают свои «интересы», но и те подчас совершенно гетерогенные им ценностные идеи, с которыми *мы* соотносим сельское хозяйство. Таковы, например: производственные интересы, связанные с заинтересованностью в предоставлении населению дешевых и, что не всегда совпадает, хороших по своему качеству продуктов питания,— при этом между интересами города и деревни могут возникать самые разнообразные коллизии, а инте-

ресы поколения данного периода времени совсем не обязательно должны совпадать с предполагаемыми интересами будущих поколений; различные демографические теории, особенно заинтересованность в *многочисленном* сельском населении, связанная будь то с «государственными» интересами, проблемами политической власти или внутренней политики или с другими идеальными, различными по своему характеру интересами, в том числе предполагаемым влиянием растущей численности сельского населения на специфику культуры данной страны; этот демографический интерес в свою очередь может прийти в столкновение с различными частнохозяйственными интересами всех слоев сельского населения, даже с интересами всей массы сельского населения в данное время. Речь может также идти о заинтересованности в определенном социальном *расслоении* сельских жителей ввиду того, что это может быть использовано как фактор политического или культурного влияния — такой интерес в зависимости от его направленности может прийти в столкновение со всеми мыслимыми, самыми непосредственными интересами как отдельных хозяев, так и «государства» в настоящем и будущем. И наконец, — что еще усложняет положение дела — «государство», с «интересами» которого мы склонны связывать эти и многие другие подобные отдельные интересы, часто служит просто маскировкой очень сложного переплетения ценностных идей, с коими мы соотносим его по мере необходимости, с такими, как чисто военные соображения безопасности границ; обеспечение господствующего положения династии или определенных классов внутри страны; сохранение и укрепление формального государственного единства и нации в интересах самой нации или для того, чтобы сохранить определенные объективные, весьма различные по своей природе, культурные ценности, которые мы, как нам кажется, олицетворяем в качестве объединенного в государство народа; преобразование социального строя государства в соответствии с определенными, также весьма различными культурными идеалами. Если бы мы попытались только указать на все то, что входит в собирательное понятие «государственные интересы», с которым мы можем соотнести «сельское хозяйство», это завело бы нас слишком далеко. Взятый нами пример, и еще в большей степени наш суммарный анализ, груб и элементарен. Пусть не-

специалист сам попытается подобным же образом (и основательнее, чем это сделали мы) проанализировать понятие «классовые интересы рабочих», и он увидит, какой узел противоречивых интересов и идеалов рабочих, с одной стороны, идеалов, под углом зрения которых мы рассматриваем положение рабочих, — с другой, содержится в данном понятии. Преодолеть лозунги, провозглашаемые в ходе борьбы интересов, чисто эмпирическим акцентированием их «относительности» невозможно. Единственный способ выйти из сферы ничего не значащих фраз — это установить ясные, строгие понятия различных *возможных* точек зрения. «Аргументация свободы торговли» в качестве *мировоззрения* или значимой *нормы* — нелепость, однако то, что мы недооценили эвристическую ценность древней жизненной мудрости величайших коммерсантов мира, выраженной в их идеально-типических формулах, принесло большой вред нашим исследованиям в области торговой политики совершенно независимо от того, *какими* идеалами торговой политики стремится руководствоваться тот или иной человек. Лишь благодаря идеально-типическим понятийным формулам становятся действительно отчетливыми в своем своеобразии те точки зрения, которые рассматриваются в каждом конкретном случае, так как их своеобразие раскрывается посредством *конфронтации* эмпирических данных с идеальным типом. Использование же недифференцированных коллективных понятий, присущих языку повседневной жизни, как правило, маскирует неясность мышления или волнения, часто служит орудием сомнительных ухищрений и всегда — средством предотвратить правильную постановку вопроса.

Мы подходим к концу наших рассуждений, преследующих только одну цель — указать на водораздел между наукой и верой, часто очень небольшой, и способствовать пониманию того, в чем *смысл* социально-экономического познания. *Объективная* значимость всякого эмпирического знания состоит в том — и только в том, — что данная действительность упорядочивается по категориям в некоем специфическом смысле *субъективным*, поскольку, образуя *предпосылку* нашего знания, они связаны с предпосылкой *ценности* истины, которую нам может дать только опытное знание. Тому, для кого эта истина не представляется ценной (ведь вера в ценность науч-

ной истины не что иное, как продукт определенной культуры, а совсем не данное от природы свойство), мы средствами нашей науки ничего не можем предложить. Напрасно, впрочем, будет он искать другую истину, которая заменила бы ему науку в том, что может дать только она — понятия и суждения, не являющиеся эмпирической действительностью и не отражающие ее, но позволяющие должным образом *мысленно ее упорядочить*. В области эмпирических социальных наук о культуре возможность осмысленного познания того, что существенно для нас в потоке событий, связана, как мы видели, с постоянным использованием специфических в своей особенности точек зрения, соотносящихся в конечном итоге с идеями ценностей, которые, будучи элементами осмысленных человеческих действий, допускают эмпирическую констатацию и сопереживание, но *не* обоснование в своей значимости эмпирическим материалом. «Объективность» познания в области социальных наук характеризуется тем, что эмпирически данное всегда соотносится с ценностными идеями, только и создающими познавательную *ценность* указанных наук, позволяющими понять значимость этого познания, но не способными служить доказательством их значимости, которое не может быть дано эмпирически; Присущая нам всем в той или иной форме *вера* в надэмпирическую значимость последних высочайших ценностных идей, в которых мы видим смысл нашего бытия, не только не исключает бесконечного изменения конкретных точек зрения, придающих значение эмпирической действительности, но включает его в себя. Жизнь в ее иррациональной действительности и содержащиеся в ней *возможные* значения неисчерпаемы, *конкретные* формы отнесения к ценности не могут быть поэтому постоянными, они подвержены вечному изменению, которое уходит в темное будущее человеческой культуры. Свет, расточаемый такими высочайшими ценностными идеями, падает на постоянно меняющуюся конечную связь чудовищного хаотического потока событий, проносащегося сквозь время.

Из всего этого не следует, конечно, делать ложный вывод, будто задача социальных наук состоит в непрерывных поисках новых точек зрения и понятийных конструкций. *Напротив*, мы со всей решительностью подчеркиваем, что главная цель образования понятий и их критики состоит в том, чтобы служить (наряду с другими

средствами) познанию культурного значения конкретных исторических связей. Среди исследователей социальной действительности также есть «сторонники фактов» и «сторонники смысла» (по терминологии Ф. Т. Фишера). Неиссытная жажда фактов, присущая первым, может быть удовлетворена только материалами актов, фолиантами статистических таблиц и анкетами — тонкость новых идей недоступна их восприятию; изошренность мышления приводит сторонников второй группы к утрате вкуса к фактам вследствие непрерывных поисков все более «дистиллированных» мыслей. Подлинное мастерство — среди историков им в громадной степени обладал, например, Ранке — проявляется обычно именно в том, что известные факты соотносятся с хорошо известными точками зрения и между тем создается нечто новое.

В век специализации работа в области наук о культуре будет заключаться в том, что, выделив путем постановки проблемы определенный материал и установив свои методические принципы, исследователь будет затем рассматривать обработку этого материала как самоцель, не проверяя более познавательную ценность отдельных фактов посредством сознательного отнесения их к последним идеям и не размышляя вообще о том, что вычленение изучаемых фактов ими обусловлено. Так и должно быть. Однако наступит момент, когда краски станут иными: возникнет неуверенность в значении бессознательно применяемых точек зрения, в сумерках будет утерян путь. Свет, озарявший важные проблемы культуры, рассеется вдали. Тогда и наука изменит свою позицию и свой понятийный аппарат, с тем чтобы взирать на поток событий с вершин человеческой мысли. Она последует за теми созвездиями, которые только и могут придать ее работе смысл и направить ее по должному пути.

...Растет опять могучее желанье
Лететь за ним и пить его сиянье,
Ночь видеть позади и день перед собой,
И небо в вышине, и волны под ногами*.

Перевод Н. Холодковского

* Гёте. Фауст. Птб., 1980, с. 49. — Прим. перев.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Там, где в первом разделе данной статьи речь идет от имени редакции или об определенных задачах «Архива», я высказываю, конечно, не свое личное мнение, а совместно продуманные соображения сотрудников редакции. Ответственность за второй раздел по его форме и содержанию полностью несу только я, как автор статьи.

То, что «Архив» никогда не будет идти проторенной колеей ходячих мнений, гарантируется отсутствием полной идентичности во взглядах даже методологического характера не только его сотрудников, но и членов редакции. Вместе с тем, конечно, известное единодушие в основных мнениях было обязательной предпосылкой согласия на совместную работу в редакции журнала. Это единодушие распространяется прежде всего на такие вопросы, как ценность *теоретического* познания с «односторонних» точек зрения, *образование точных понятий* и строгое *разделение эмпирического знания и оценочного суждения* — все то, что здесь без какой-либо претензии на «новизну» требований предлагается вниманию читателей.

Пространность изложения в ряде мест второго раздела статьи и многократное повторение одной и той же мысли преследуют только одну цель — достигнуть наибольшей *понятности*. Этому желанию в значительной степени (надеюсь, не в слишком значительной) принесена в жертву точность выражения; исходя из нее, мы отказались и от попытки дать *систематическое* исследование проблемы, заменив его сопоставлением нескольких методологических точек зрения. Это потребовало бы постановки множества еще значительно более глубоких гносеологических проблем. Мы не занимаемся здесь логикой, а стремимся использовать в нашей работе известные выводы современной логики, не решаем проблемы, а знакомим неспециалиста с их значением. Те, кому известны труды современных логиков — достаточно назвать Виндельбанда, Зиммеля, а для нашей цели в первую очередь Генриха Риккерта, — сразу увидят, что во всех существенных вопросах мы опираемся на их теоретические идеи.

² Речь идет об «Архиве социальных наук и социальной политики», в редакцию которого в 1904 г. вошли Э. Яффе, В. Зомбарт и Макс Вебер.

КРИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ ЛОГИКИ НАУК О КУЛЬТУРЕ

I. УЯСНЕНИЕ ПОЗИЦИЙ В ПОЛЕМИКЕ С ЭДУАРДОМ МАЙЕРОМ

То обстоятельство, что один из наших ведущих историков счел необходимым отдать себе и своим собратям по специальности отчет о цели и характере своей работы, не может не пробудить интерес, выходящий за пределы специальных кругов, уже одним тем, что в данном случае исследователь преступает границы частных дисциплин и вступает в область гносеологических проблем. Правда, это имеет и ряд отрицательных последствий. Предпосылкой плодотворного оперирования категориями логики, которая на ее современном уровне есть такая же специальная наука, как и всякая другая, является повседневная работа с ними, совершенно так же, как это делается в любой другой дисциплине. Между тем претендовать на такое постоянное занятие логическими проблемами Э. Майер, о работе которого («К теории и методологии истории». Галле, 1902) здесь идет речь, безусловно, не может и не хочет — в такой же мере, как и автор последующих строк. Следовательно, критические замечания гносеологического характера, высказанные в названной работе, можно уподобить диагнозу не врача, а самого пациента, и в качестве такового их следует по достоинству оценивать и трактовать. Специалисты в области логики и теории познания будут в ряде случаев удивлены формулировками Э. Майера, быть может, они и не найдут для себя ничего нового в этой работе, что, однако, ни в коей мере не умаляет ее значения для смежных с ней *частных* дисциплин¹. Наиболее значительные достижения в области теории познания получены в результате работы с «идеально-типически» конструиро-

ванными образами целей и путей познания в области отдельных наук и подчас так высоко парят над ними, что им трудно невооруженным глазом узнать в этих образах самих себя. Поэтому для понимания своей сущности наукам могут быть *доступнее* — несмотря на несовершенную с гносеологической точки зрения формулировку, а в известном смысле именно *поэтому* — методологические истолкования, возникшие в их собственной среде. Изложение Майера в его прозрачности и доступности предоставляет специалистам в области смежных дисциплин возможность продолжить ряд высказанных здесь соображений и тем самым разработать определенные логические вопросы, общие для них и «историков» в узком смысле слова. Такова цель настоящей работы, автор которой, отправляясь от исследования Э. Майера, сначала последовательно вычленяет ряд логических проблем, а затем переходит к рассмотрению с этой точки зрения новых работ по логике наук о культуре. В качестве отправного пункта здесь совершенно сознательно взяты чисто *исторические* проблемы, от которых лишь в процессе дальнейшего изложения совершается переход к социальным дисциплинам, выявляющим «правила» и «законы». В наши дни неоднократно делалась попытка защитить своеобразие социальных наук посредством установления границ между ними и «естественными науками». При этом известную роль играла молчаливо принятая предпосылка, будто в задачу «истории» входит только собирание фактов или только чистое «описание»; в лучшем случае она якобы поставляет «данные», которые служат строительным материалом для «подлинной» научной работы. К сожалению, и сами историки в своем стремлении обосновать своеобычность «истории» как *профессии* немало способствовали предубеждению, согласно которому «историческое» исследование есть нечто качественно иное, чем «научная» работа, так как «понятия» и «правила» «не представляют интереса для истории». Поскольку в настоящий момент в результате длительного влияния «исторической школы» и наша наука обычно строится на «историческом» фундаменте и поскольку отношение к теории все еще, как и 25 лет тому назад, составляет нерешенную проблему, нам представляется правильным прежде всего задать вопрос, *что* же следует понимать под «историческим» исследованием в его логическом значении, а затем рассмотреть этот воп-

рос на материале безусловно «исторической», по общему признанию, работы, в частности той, критике которой прежде всего посвящена данная статья.

Э. Майер начинает с предостережения от переоценки значения методологических штудий для исторической *практики*: ведь даже самые глубокие методологические знания еще никого не сделали историком, а неверные методологические положения необязательно ведут к порочной исторической практике — они доказывают только то, что историк неверно формулирует или толкует правильные максимы своей работы. С этим предостережением, по существу, можно согласиться: методология всегда является лишь осознанием *средств, оправдавших* себя на практике, а тот факт, что они отчетливо осознаны, в такой же степени не может служить предпосылкой плодотворной работы, как знание анатомии — предпосылкой «правильной» ходьбы. Более того, так же как человеку, пытающемуся контролировать свою походку на основе анатомических знаний, грозит опасность споткнуться, подобная угроза встает и перед специалистом, пытающимся определить цель своего исследования, руководствуясь методологическими соображениями². Непосредственно помочь историку в какой-либо части его практической деятельности — а это, конечно, *также* составляет одно из намерений методолога — можно только тем, чтобы раз и навсегда научить его не поддаваться импонирующему влиянию философствующих дилетантов. Только в ходе выявления и решения *конкретных* проблем, а отнюдь не благодаря чисто гносеологическим или методологическим соображениям возникали науки и разрабатывались их методы. Важными для занятия самой наукой эти соображения становятся обычно лишь в том случае, если в результате значительных сдвигов «точек зрения», превращающих материал в объект исследования, складывается представление, что новые «точки зрения» влекут за собой необходимость пересмотра логических форм, в которых протекала до сих пор сложившаяся научная «деятельность», в результате чего и возникает неуверенность ученого в «существовании» своей работы. Нет сомнения в том, что история находится теперь именно в таком положении, и мнение Э. Майера, согласно которому методология не имеет принципиального значения для «практики», не мешало ему самому в настоящий момент и с полным на то основанием обратиться к методологии.

Э. Майер начинает с изложения тех теорий, авторы которых недавно предприняли попытки преобразовать историческую науку с методологических позиций, и формулирует ту точку зрения, которую он хочет в первую очередь подвергнуть критике, следующим образом [с. 5 и сл.]:

1. Для истории не имеют значения и не должны быть приняты во внимание

- а) «случайность»,
- б) «свободное» волевое решение конкретных лиц,
- в) влияние «идей» на поступки людей.

И напротив:

2. Подлинным объектом научного познания надлежит считать

а) «массовые явления» в отличие от индивидуальных действий,

б) типичное в отличие от единичного,

в) развитие «сообществ», в частности социальных «классов» или «наций», в отличие от политических действий отдельных лиц.

И наконец:

3. Поскольку историческое развитие доступно научному пониманию только в рамках каузальной связи, его следует рассматривать как «закономерно» протекающий процесс, и, следовательно, подлинной целью исторической работы является обнаружение «стадий развития» человеческих сообществ, которые с «типической» необходимостью следуют друг за другом, и включение в эти стадии всего исторического многообразия.

В дальнейшем мы временно опускаем все те моменты в рассуждениях Э. Майера, которые специально посвящены полемике с *Лампрехтом*; я позволю себе также перегруппировать аргументы Э. Майера, а некоторые из них выделить для рассмотрения в последующих разделах так, как это потребует в зависимости от дальнейшего изложения, которое посвящено не только критике книги Э. Майера.

В своей критике неприемлемой для него точки зрения Э. Майер указывает прежде всего на важную роль, которую в истории и в жизни вообще играют «свободная воля» и «случайность» — то и другое он рассматривает как «вполне устойчивые и ясные понятия».

Что касается определения случайности [с. 17 и сл.], то само собой разумеется, что Э. Майер рассматривает

это понятие не как объективное «отсутствие причины» («абсолютная» случайность в метафизическом смысле) и не как субъективную случайность, с необходимостью возникающую в каждом отдельном случае определенного типа (например, при игре в кости), не как абсолютную невозможность познания причинной обусловленности («абсолютная» случайность в гносеологическом смысле)³, но как «относительную» случайность, то есть логическую связь между раздельно *мыслимыми* совокупностями причин. В целом такой подход в своей безусловно не всегда «корректной» формулировке близок тому, как это понятие еще и теперь, несмотря на известный прогресс в отдельных вопросах, принимается логиками, которые тем самым возвращаются, по существу, к учению Виндельбанда, изложенному в его первой работе. В основном здесь правильно проводится разделение между двумя понятиями: 1) между упомянутым *каузальным* понятием «случайности» (так называемая «относительная случайность»): «случайный» результат здесь в данном случае противопоставлен тому, которого можно было «ждать» при данных каузальных компонентах события, сведенных нами к понятийному единству; «случайным» мы считаем то, что не может быть каузально *выведено* в соответствии с общими эмпирическими правилами из единственно принятых здесь во внимание условий, но обусловлено действием находящейся «вне» их причины [с. 17—19]; 2) отличным от него *телеологическим* понятием «случайного», которому противоположно понятие «сущностного» — либо потому, что здесь речь идет о предпринятом с познавательной целью образования *понятия* посредством исключения всех «несущественных» для познания («случайных», «индивидуальных») компонентов действительности, либо потому, что выносятся суждение о реальных или мысленных объектах, рассматриваемых как «средства» для достижения «цели»; при этом релевантными «средствами» практически становятся лишь определенные свойства этих объектов, все остальные же — практически «безразличны» [с. 20—21]⁴. Правда, формулировка (особенно на с. 20, где поясняется противоположность между событиями и «вещами» как таковая) оставляет желать лучшего, а тот факт, что проблема логически не вполне продумана в своих выводах, будет показан дальше при рассмотрении позиции Э. Майера в вопросе о понятии развития [см.

ниже, раздел II]. Однако то, что он утверждает, в общем удовлетворяет требованиям исторической практики. Нас здесь интересует, как на с. 28 Э. Майер возвращается к понятию случайности. «Естественные науки, — утверждает он, — могут... предсказать, что, если зажечь динамит, произойдет взрыв. Однако предсказать, произойдет ли этот взрыв и когда он произойдет в каждом отдельном случае, будет ли при этом ранен, убит или спасен тот или иной человек, они не могут, ибо это зависит от случайности и от свободной воли, которая им неведома, но ведома истории». Здесь прежде всего бросается в глаза тесная связь между «случайностью» и «свободной волей». Еще отчетливее эта связь выступает во втором примере Э. Майера, где речь идет о возможности «точно», то есть при условии, что не возникнут «помехи» (например, из-за случайного вторжения чужеродных космических тел в солнечную систему), «исчислить» средствами астрономии какую-то определенную констелляцию; при этом утверждается, что предсказать, «заметит» ли ее кто-нибудь, невозможно.

Во-первых, поскольку само «вторжение» чужеродных космических тел, по предположению Э. Майера, «не может быть исчислено», «случайность» такого рода известна не только истории, но и астрономии; во-вторых, в обычных условиях очень легко «исчислить», попытается ли какой-нибудь астроном «наблюдать» за подобной констелляцией и проведет ли действительно, если этому не помешает какая-либо «случайность», такое наблюдение. Создается впечатление, что Э. Майер, несмотря на свое строго детерминистское толкование «случайности», молчаливо допускает тесное избирательное средство между «случайностью» и «свободой воли», которое обуславливается специфической иррациональностью истории. Остановимся на этом подробнее.

То, что Э. Майер определяет как «свободу воли», ни в коей мере не противоречит, как он полагает [с. 14], «аксиоматическому» «закону достаточного основания», который, и по его мнению, сохраняет свою безусловную значимость в сфере человеческого поведения. Противоположность «свободы» и «необходимости» действий превращается якобы в простое различие аспектов рассмотрения: во втором случае мы видим *ставшее*, и оно представляется нам вместе с действительно принятым некогда решением «необходимым»; в первом случае мы рассмат-

риваем ход событий как «становление», как нечто еще не наличное, следовательно, еще не «необходимое», как одну из бесчисленных «возможностей». В аспекте становления развития мы никогда не можем утверждать, что человеческое решение не могло бы оказаться иным, чем оно (впоследствии) действительно оказалось. В сфере человеческих действий мы никогда не выходим за пределы «я хочу».

Однако сразу же возникает вопрос: полагает ли Э. Майер, что упомянутое рассмотрение («развитие» в стадии становления и поэтому мыслимое «свободным» — «ставшее» и поэтому мыслимый «необходимым» «факт») применимо только в области человеческих мотиваций, следовательно, неприменимо в области «мертвой» природы? Поскольку он на с. 15 утверждает, что человек, «осведомленный о лицах и обстоятельствах дела», может со значительной степенью вероятности предвидеть результат, решение в стадии его становления, Э. Майер, по-видимому, не принимает эту противоположность. Ведь подлинно точное предварительное «исчисление» индивидуального события на основании данных условий и в мире «мертвой» природы связано с двумя предпосылками: 1) что речь идет только о «доступных исчислению», то есть выраженных в количественных величинах компонентах данности; 2) что «все» релевантные для хода событий условия известны и точно измерены. Во всех других случаях — причем это является правилом, когда *речь заходит* о конкретном в своей индивидуальности событии, например о погоде в какой-либо день, — мы также не выходим за пределы вероятностных суждений, весьма различно градуированных по своей определенности. Если исходить из этого, то свободная воля не занимает особого места в мотивации человеческих действий, упомянутое «я хочу» представляет собой лишь джеймсовское формальное «*fiat*»* сознания, что также принимают, например, самые детерминистские по своей направленности криминалисты, не нарушая последовательности в применении теории вменения⁵. Тогда «свободная воля» означала бы, что «решению», сложившемуся фактически на основании причин, быть может недоступных полному установлению, но выявленных в «достаточной» степени, приписывается каузальное зна-

* Да будет так (лат.). — Прим. перев.

чение, а это не станет оспаривать ни один, даже самый строгий детерминист. Если бы речь шла только об этом, то было бы совершенно непонятно, почему нас не удовлетворяет то толкование понятия иррациональности истории, которое было дано при рассмотрении «случайности».

Однако при подобном толковании точки зрения Э. Майера прежде всего представляется странным, что он считает нужным подчеркнуть важное значение «свободы воли» в качестве «факта внутреннего опыта», в *ответственности* индивида за его «волевой акт». Это было бы оправданно, если бы он предполагал, что история выступает «судьей» над своими героями. Возникает вопрос, в какой степени Э. Майер действительно занимает такую позицию. Он пишет [с. 16]: «Мы пытаемся... выявить мотивы, которые привели их» — например, Бисмарк в 1866 г. — «к определенным решениям, в зависимости от этого судим о *правильности* этих решений и оцениваем (NB!) значение людей как личностей». Исходя из этой формулировки, можно было бы предположить, что Э. Майер считает главной задачей истории выносить *оценочные суждения* о «действиях» «исторической» личности. Однако не только его отношение к «биографиям», но и его чрезвычайно меткие замечания по поводу несовпадения «собственной оценки» исторических деятелей с их каузальным значением [с. 50—51] заставляют нас усомниться в том, что под «ценностью» личности в предшествующем тезисе подразумевалось или консеквентно могло иметься в виду *каузальное* «значение» определенных действий или определенных качеств конкретных исторических деятелей (качеств, которые могут играть позитивную роль при вынесении определенного суждения об их исторической *ценности* или негативную, как, например, при оценке деятельности Фридриха Вильгельма IV). Что же касается «суждения» о «правильности» решений исторических лиц, то его также можно понимать самым различным образом: 1) либо как суждение о «ценности» цели, которая лежала в основе решения, например такой цели, как необходимость, с точки зрения немецкого патриота, вытеснить Австрию из пределов Германии; 2) либо как анализ этого решения в свете проблемы, было ли объявление войны Австрии или, вернее (так как история ответила на данный вопрос утвердительно), *почему* это решение было именно в этот момент наиболее верным средством достичь поставленной цели — объединения

Германии. Мы оставляем в стороне, различал ли отчетливо сам Э. Майер два указанных вопроса; в качестве аргументации исторической каузальности пригодна, очевидно, только постановка *второго* вопроса. Такое «телеологическое» по своей форме суждение об исторической ситуации в категориях «средства и цели» имеет, очевидно, тот смысл (если оно дано не в качестве рецепта для дипломатов, а в качестве «истории»), что позволяет выносить суждение о *каузальном* историческом значении фактов, то есть устанавливать, что именно в тот момент не была «упущена» «возможность» принять данное решение, так как «носители» этого решения обладали необходимой «душевной силой», по терминологии Э. Майера, которая позволяла им противостоять сопротивлению с различных сторон. Тем самым устанавливается, какое каузальное значение «имело» здесь названное решение, его характерологические и иные предпосылки; другими словами, в какой мере и в каком смысле наличие определенных «качеств в характере людей» являет собой момент исторического «значения». Совершенно очевидно, что эти проблемы *каузального* сведения определенных исторических событий к действиям конкретных людей никоим образом не следует отождествлять с проблемой смысла и значения этической «ответственности».

Предложенное Э. Майером определение можно было бы истолковать в чисто «объективном» смысле каузального сведения определенных результатов к данным «характерологическим» качествам и «мотивам» действующих лиц, мотивам, которые могут быть объяснены как данными качествами, так и множеством условий «среды» и конкретной ситуации. Однако нельзя не упомянуть о том, что в другом месте своей работы [с. 44, 45] Э. Майер определяет «исследование мотивов» как метод, имеющий для истории «второстепенное значение»⁶.

Приводимое им основание, согласно которому такое исследование обычно выходит за пределы того, что может быть с уверенностью познано, и часто являет собой лишь «генетическую формулировку» действия, которое не может быть убедительно объяснено состоянием материала и поэтому просто принимается как факт, в ряде случаев справедливо, однако вряд ли может служить признаком *логического* отличия этого метода от часто столь же весьма сомнительных «объяснений» конкретных «внешних» процессов. Но как бы то ни было, данная точка

зрения в сочетании с акцентированием значения для истории чисто формального момента «волевого решения» и с приведенным выше замечанием об «ответственности» заставляет нас предположить, что в понимании Э. Майера этический и каузальный подход к человеческим действиям, «оценка» и «объяснение» в значительной степени сливаются. В самом деле, независимо от того, считать ли, что формулировка Виндельбанда, согласно которой идея ответственности означает *абстрагирование* от каузальности, может в достаточной степени служить позитивным обоснованием нормативного достоинства нравственного сознания⁷, — эта формулировка, во всяком случае, отчетливо показывает, как царство «норм» и «ценностей», рассматриваемое с позиций каузального подхода эмпирической науки, отграничивается от последней. Конечно, при вынесении суждения о том, «правильно» ли данное математическое положение, не имеет никакого значения вопрос о «психологическом» аспекте его возникновения и о том, в какой мере «математическая фантазия» в ее наивысшей потенции может быть лишь сопутствующим явлением определенной анатомической аномалии «математического мозга». Столь же мало значит для суда «совести» соображение, что «мотивы» наших собственных действий, рассмотренные в этическом аспекте, были чисто каузально обоснованы с позиций эмпирической науки или что эстетическая ценность какой-то мазни столь же детерминирована, как и роспись Сикстинской капеллы. Каузальный анализ никогда не дает оценочных суждений⁸, а оценочное суждение — отнюдь не каузальное объяснение. Именно поэтому оценка какого-либо явления, например «красоты» явления природы, относится к иной сфере, чем его причинное объяснение, отсюда отнесение к «ответственности» исторического деятеля перед своей совестью или перед судом какого-либо бога или человека и любое другое привнесение философской проблемы «свободы» в методiku истории совершенно так же лишает историю характера эмпирической науки, как привнесение чудес в ее причинные ряды. Это исключает, конечно, вслед за Ранке и Э. Майер [с. 20]; он указывает на необходимость «четко разделять историческое познание и религиозное мировоззрение». Полагаю, что лучше бы ему не следовать аргументации Штаммлера, на которую он ссылается [с. 16 прим. 2], и не стирать столь же очевидную границу между исто-

рией и этикой. Какой методологической опасностью грозит такого рода смешение различных подходов, становится ясно из следующего высказывания Э. Майера. На с. 20 он пишет: «*Тем самым*» — то есть посредством эмпирически данных идей свободы и *ответственности* — в историческом становлении дан «чисто *индивидуальный момент*», который никогда «не может быть сведен к формуле», не теряя при этом своей сущности; а далее Майер пытается иллюстрировать свою мысль громадным историческим (каузальным) значением индивидуального волевого решения отдельных лиц. Эта давняя ошибка⁹ вызывает беспокойство именно тех, кто стремится сохранить логическое своеобразие истории, так как в силу названного заблуждения в область исторической науки приносятся проблемы совсем иных сфер исследования, что создает впечатление, будто предпосылкой значимости исторического метода является определенная (антидетерминистская) философская концепция.

Совершенно очевидна ошибочность мнения, согласно которому «свобода» воления, как бы ее ни понимать, идентична «иррациональности» поведения или что последняя обусловлена первой. Специфические «не поддающиеся учету» действия, равные «слепым природным силам» (но не превышающие их), — привилегия сумасшедшего¹⁰. Напротив, наивысшую степень эмпирической свободы мы связываем именно с теми действиями, которые осознаем как *рациональные*, то есть совершенно без физического и психического «принуждения», не под влиянием страстей, «аффектов», «случайного» омрачения ясности суждения; с теми действиями, посредством которых мы преследуем ясно осознанную нами цель, применяя самые адекватные, в меру нашего знания, то есть в соответствии с эмпирическими *правилами*, средства. Если бы объектом истории были только такие, «свободные» в этом понимании, то есть рациональные, действия, задача исторического исследования значительно бы упростилась: из применяемых средств можно было бы однозначно вывести цель, «мотив», «максиму» действующего лица, а все иррациональное, составляющее «личностные» (в вегетативном смысле этого многозначного слова) моменты поведения, просто исключить. Поскольку строго телеологически совершаемые действия предполагают применение эмпирических правил, которые указывают, какие «средства» в наибольшей степени соот-

ветствуют достижению цели, то история была бы не чем иным, как применением этих правил¹¹. Тот факт, что поведение людей *не* может быть истолковано столь рационалистически, что «свобода» поведения ущемляется не только иррациональными «предрасудками», ошибками в мышлении и заблуждениями в оценке фактов, но на него влияют также и «темперамент», «настроения» и «аффекты», что в поведении людей, следовательно, — в самой различной степени — обнаруживается то же «отсутствие» эмпирического «смысла», которое мы наблюдаем в явлениях природы, — все это обуславливает невозможность чисто прагматической истории. Однако поведение людей *разделяет* «иррациональность» такого рода с индивидуальными явлениями природы; поэтому, если историк говорит об «иррациональности» человеческого поведения как о моменте, препятствующем истолкованию исторических связей, то он сравнивает историко-эмпирическое поведение людей не с естественными процессами, а с идеалом чисто рационального поведения, то есть поведения, определяемого целью и полностью ориентированного в вопросе об адекватности средств.

Если в трактовке Э. Майера категорий «случайности» и «свободной воли», связанных с историческим исследованием, намечается некоторая склонность приносить в историческую методiku гетерогенные ей проблемы, то нельзя не констатировать, что в его трактовке исторической причинности также обнаруживаются несомненные противоречия. Так, на с. 40 со всей решительностью подчеркивается, что историческое исследование, двигаясь от действия к причине, всегда направлено на выявление причинных рядов. Уже это положение — в формулировке Э. Майера¹² — можно оспаривать. Само по себе вполне возможно, что для данного в качестве факта или недавно открытого исторического события в виде гипотезы формулируются последствия, которые оно могло бы иметь, и эта гипотеза затем верифицируется на основе имеющихся «фактов». Однако здесь имеется в виду, как мы покажем дальше, нечто совсем другое, а именно: недавно сформулированный принцип «телеологической зависимости», господствующий над каузальным *интересом* в истории. Более того, совершенно неверно считать, что упомянутое движение от следствия к причине свойственно только истории. Каузальное «объяснение» конкретного «явления природы» идет совершенно тем же

путем. Если на с. 14, как мы уже видели, высказывается мнение, будто ставшее является для нас просто «необходимым», и только мыслимое в «становлении» выступает как «возможность», то на с. 40 мы читаем обратное: здесь так решительно подчеркивается специфическая проблематичность умозаключения, которое идет от следствия к причине, что автор приветствовал бы даже исключение из области истории самого слова «причина», а «исследование мотивов» он, как мы уже видели, вообще дискредитирует.

Это противоречие можно было бы — в духе Э. Майера — устранить, предположив, что проблематичность сделанного умозаключения объясняется лишь принципиально ограниченными возможностями нашего познания, тогда детерминированность служила бы неким идеальным постулатом. Однако и такое решение Э. Майер решительно отвергает [с. 23], после чего следует полемика [с. 24 и сл.], которая также вызывает серьезные сомнения. В свое время во введении к «Истории древнего мира» Э. Майер идентифицировал отношение между «всеобщим» и «особенным» с отношением между «свободой» и «необходимостью», а то и другое — с отношением между «отдельным индивидом» и «целостностью» и в результате этого пришел к выводу, что «свобода», а следовательно, и «индивидуальное» господствуют в «деталях», тогда как в основных направлениях исторических процессов действуют «законы» и «правила». Впрочем, на с. 25 он решительно отвергает эту присущую и многим «современным» историкам, в корне неверную в такой формулировке точку зрения, ссылаясь при этом то на Риккерта, то на Белова. Белов подверг сомнению именно идею «закономерного развития»¹³ и, приводя пример Э. Майера (объединение Германии в единую нацию представляется нам «исторической необходимостью», время же и форма этого единения в федеративное государство, состоящее из 25 членов, проистекает из «индивидуальных, действующих в истории факторов»), задает вопрос: «Разве не могло бы все это произойти и по-другому?»

Эту критику Э. Майер полностью принимает. Однако, по моему мнению, совсем нетрудно убедиться в том, что каким бы ни было отношение к отвергнутой Беловом формулировке Э. Майера, эта критика, стремясь доказать слишком много, не доказывает ничего. Ведь подоб-

ный упрек был бы справедлив по отношению ко всем нам, в том числе и к самому Белову, и к Э. Майеру, поскольку мы, не раздумывая, постоянно применяем понятие «закономерного развития». Так, например, тот факт, что из человеческого зародыша возник или возникает человек, представляется нам действительно *закономерным* развитием, а между тем нет никакого сомнения в том, что внешние «случайные» события или «патологическое» предрасположение могут привести и к «иному результату». Следовательно, в полемике с теоретиками «развития» речь может идти только о правильном понимании и ограничении логического смысла понятия «развития» — просто устранить это понятие с помощью приведенных аргументов невозможно. Лучшим примером может служить сам Э. Майер. Ведь уже через две страницы [на с. 27] в примечании, где устанавливается незыблемость (?) понятия «средние века», он действует вполне в духе схемы, которая была изложена в отвергнутом им впоследствии «Введении»; в тексте говорится, что слово «необходимо» означает в истории только то, что «вероятность» (исторического следствия из данных условий) «достигает очень высокой степени, что *все развитие стремится к определенному событию*». Ничего другого он ведь и не хотел сказать в своем замечании об объединении Германии. Если же Майер при этом подчеркивает, что упомянутое событие могло бы, несмотря на все это, эвентуально и *не* произойти, то достаточно вспомнить, что он даже в астрономических исчислениях допускал возможность «помех» со стороны изменивших свою траекторию космических тел. В самом деле, и в этом смысле между историческими событиями и *индивидуальными* явлениями природы нет разницы. Как только при объяснении явлений природы (подробное рассмотрение этой проблемы здесь увело бы нас слишком далеко¹⁴) речь заходит о конкретных событиях, суждение о необходимости оказывается отнюдь не единственной и даже не преобладающей формой, в которой выступает категория причинности. Вряд ли мы ошибемся, предположив, что недоверие Э. Майера к понятию «развития» проистекает из его полемики с Ю. Вельхаузенем, в которой речь шла главным образом (хотя и не только) о противоположных пониманиях следующего вопроса: надлежит ли толковать «развитие» иудаизма как некий «внутренний» процесс («эволюционно») или как следствие вмешательства

«извне» конкретных исторических судеб; в частности, например, считать ли, что настойчивое стремление персидских царей утвердить силу «Закона» вызвано политическими соображениями (интересами персидской политики, а не спецификой иудаизма, то есть не обусловлено «эпигенетически»). Как бы то ни было, если на с. 46 «общее» выступает как «по существу» (?) негативная или, в более резкой формулировке, как «лимитирующе» действующая «предпосылка», устанавливающая границы, «внутри которых находится бесконечное число возможностей исторического развития», тогда как вопрос, какая же из этих возможностей станет «действительностью»¹⁵, зависит якобы от «высших (?) индивидуальных факторов исторической жизни», — то это отнюдь не улучшает приведенную во «Введении» формулировку. Тем самым с полной очевидностью «всеобщее», то есть *не* «общая среда», часто неверно отождествляемая с «универсальным», а *правило*, следовательно, *абстрактное понятие*, вновь гипостазирована в качестве силы, действующей за пределами истории [с. 46]; при этом оказывается забытым тот элементарный факт — который в других местах Э. Майер ясно формулирует и резко подчеркивает, — что реальность присуща *только* конкретному, индивидуальному.

Подобная сомнительная по своей значимости формулировка отношения между «общим» и «особенным» присуща отнюдь не одному Э. Майеру и отнюдь не ограничивается кругом историков его типа. Напротив, она лежит в основе популярного, разделяемого также рядом современных историков — но *не* Э. Майером — представления, будто для того чтобы обеспечить рациональность историческому исследованию как «науке об индивидуальном», необходимо прежде всего установить «общность» в человеческом развитии, в результате чего в качестве «остатка» будут получены особенности и не подлежащие делению «тончайшие соцветия», как сказал однажды Брайзиг. Конечно, по сравнению с наивным представлением, согласно которому назначение истории состоит в том, чтобы стать «систематической наукой», такая концепция являет собой уже «сдвиг» в сторону исторической *практики*. Впрочем, она также еще достаточно наивна. Попытка понять явление «Бисмарк» в его исторической значимости, получив посредством вычитания общих с другими людьми свойств «особенное» его

личности, могла бы служить поучительной и занятой попыткой для начинающих историков. Можно было бы предположить — конечно, при идеальной полноте материала (обычная предпосылка всех логических построений), — что в результате такого процесса в качестве одного из «тончайших соцветий» останется, например, отпечаток пальца Бисмарка — этот наиболее специфический признак «индивидуальности», применяемый в технике уголовного расследования, потеря чего нанесла бы, следовательно, истории совершенно непоправимый урон. Если же мне возмущенно возразят, что «историческими» мы считаем только «духовные» или «психические» качества и процессы, то ведь не подлежит сомнению, что *исчерпывающее* знание повседневной жизни Бисмарка, если бы мы им обладали, дало бы нам бесконечное множество его жизненных обстоятельств, которые именно таким образом, в таком смещении и в такой констелляции не встречаются *ни у кого* более; между тем по своей значимости подобные данные не превосходят названный отпечаток пальца. На возражение, согласно которому «очевидно», что наука принимает во внимание лишь исторически «значимые» компоненты жизни Бисмарка, логик мог бы ответить, что именно эта «очевидность» составляет для него решающую проблему, так как логика прежде всего ставит вопрос, что же является логическим признаком исторически «значимых» компонентов.

Тот факт, что приведенный нами пример вычитания — при абсолютной полноте материала — нельзя будет провести даже в далеком будущем, так как после вычитания бесконечного числа «общих свойств» всегда останется такая же бесконечность других компонентов, ревностное вычитание которых (пусть оно даже длится вечность) ни на шаг не приблизит нас к пониманию того, *какая же* из этих особенностей исторически «значима», — это *одна* сторона вопроса, которая сразу же обнаружилась при попытке применить данный метод. Другая сторона вопроса состояла бы в том, что при такого рода манипуляциях с вычитанием *предполагается* такая абсолютная полнота знания каузальных связей явления, которая *недоступна* ни одной науке, даже в виде идеальной цели. В действительности каждое «сравнение» в области истории исходит прежде всего из того, что посредством отнесения к культурной «значимости» уже

проведен отбор, который, исключая необозримое множество как «общих», так и «индивидуальных» компонентов «данного» явления, позитивно определяет цель и направленность сведения его к конкретным причинам. *Одно* из средств такого рода сведения — и, по моему мнению, одно из самых главных, еще далеко не в достаточной степени используемых, — это сравнение «аналогичных» процессов. О логическом значении данного метода будет сказано ниже.

Э. Майер не разделяет заблуждения, как показывает его замечание, приведенное на с. 48, к которому мы еще вернемся, будто индивидуальное как *такое* уже являет собой объект исторического исследования; его высказывания о значении общего для истории, о том, что «правила» и понятия — лишь «средства», «предпосылки» исторического исследования [с. 29], по существу (как будет показано в дальнейшем) логически верны. Однако его формулировка, которую мы подвергли критике выше, в логическом отношении, как уже отмечалось, сомнительна и близка рассмотренному здесь заблуждению.

Между тем у профессионального историка, невзирая на приведенные соображения, вероятно, все-таки сложится впечатление, что и в подвергшихся нашей критике указаниях Э. Майера таится зерно «истины». Это действительно едва ли не само собой разумеется, когда речь идет об изложении своих методов исследования историком такого ранга, как Э. Майер. К тому же он действительно часто очень близок к логически правильным формулировкам тех верных идей, которые содержатся в его труде. Например, на с. 27, где он определяет стадии развития как «*понятия*», способные служить путеводной нитью для выявления и группирования фактов, и особенно в тех многочисленных случаях, когда он оперирует категорией «возможности». Однако логическая проблема здесь только ставится: необходимо было решить вопрос, как совершается членение исторического материала с помощью понятия развития и в чем состоит логический смысл «категории возможности» и характер ее использования для формирования исторической связи. Поскольку Э. Майер этого не сделал, он, «чувствуя», какова действительная роль «правил» в историческом познании, не смог, как мне представляется, дать этому адекватную *формулировку*. Эта попытка будет сделана во втором разделе нашего исследования.

Здесь же мы (после необходимых, по существу негативных замечаний по поводу методологических формулировок Э. Майера) обратимся прежде всего к рассмотрению изложенных во втором [с. 35—54] и третьем [с. 54—56] разделе его работы соображений по проблеме, что же такое «объект» исторического исследования — вопрос, которого мы уже коснулись выше.

Данный вопрос можно вслед за Э. Майером сформулировать и по-другому: «Какие из известных нам событий “историчны”?» На это Э. Майер сначала в самой общей форме отвечает следующим образом: «Исторично то, что оказывает воздействие и оказывало его в прошлом». Следовательно, то, что в конкретной индивидуальной связи значительно в *каузальном* аспекте, есть «историческое». Оставляя в стороне все другие возникающие здесь вопросы, мы считаем нужным прежде всего установить, что Э. Майер [на с. 37] отказывается от понятия, к которому он пришел на предыдущей странице.

Ему совершенно ясно, что, «даже если ограничиться тем, что оказывает воздействие» (по его терминологии), число единичных событий останется бесконечным. Чем же руководствуется историк, с полным основанием спрашивает он, «при отборе фактов»? Ответ гласит: «историческим интересом». Однако для этого интереса, продолжает Э. Майер после нескольких замечаний, которые будут рассмотрены ниже, нет «абсолютной нормы», и поясняет затем свое соображение таким образом, что отвергает данное им самим ограничение, согласно которому «историческое» есть то, что «оказывает воздействие». Повторяя замечания Риккерта, проиллюстрировавшего свою мысль следующим примером: «То, что Фридрих Вильгельм IV отказался от имперской короны, есть историческое событие; однако совершенно безразлично, какой портной шил ему сюртук», Э. Майер [на с. 37] пишет: «Для политической истории этот портной действительно большей частью совершенно безразличен, однако вполне допустимо, что он может представлять интерес, например, для истории моды или портняжного дела, для истории цен и т. п.». Положение безусловно, верное, но не может ведь Э. Майер не понимать, продумав приведенный им пример, что «интерес» в первом случае и «интерес» во втором случае совершенно различны по своей *логической* структуре и

что тому, кто игнорирует это различие, грозит опасность смешать две столь же разные, сколь часто отождествляемые категории: «реальное основание» и «основание познания». Поскольку пример с портным недостаточно ясно иллюстрирует нашу мысль, продемонстрируем указанную противоположность на другом примере, в котором такое смешение понятий выступает особенно отчетливо.

В статье «Возникновение государства у тлинкитов и ирокезов»¹⁶ К. Брайзиг пытается показать, что определенные, присущие быту этих племен процессы, которые он трактует как «возникновение государства из институтов родового строя», обладают «особым репрезентативным значением», что они, другими словами, являются собой «типический» вид образования государства и поэтому обладают, по его мнению, «значимостью» едва ли не во всемирно-историческом масштабе.

Между тем — конечно, если вообще допустить, что построения Брайзига правильны, — оказывается, что возникновение этих индейских «государств» и характер их формирования имели для каузальной связи всемирно-исторического развития ничтожное «значение». В последующей политической или культурной эволюции мира не было ни одного «важного» события, на которое этот факт оказал бы какое-либо влияние, то есть к которому оно могло бы быть сведено в качестве своей «причины». Для формирования политической или культурной жизни современных Соединенных Штатов Америки характер возникновения упомянутых государств, более того, самое их существование совершенно «безразлично», то есть между этими двумя феноменами нет причинной связи, тогда как воздействие ряда решений Фемистокла, например, ощутимо еще и поныне. Это не подлежит никакому сомнению, как бы ни препятствовало оно нашему желанию создать действительно «единую в своем развитии» историю. Между тем если Брайзиг прав, то полученные в результате проведенного им анализа знания о возникновении упомянутых государств имеют (так он утверждает) эпохальное значение для понимания *общих законов* возникновения государств. Если бы построение Брайзига действительно устанавливало «типичное» становление государства и являло собой «новое» знание, перед нами встала бы задача создать определенные понятия, которые, даже независимо от их познавательной ценности для учения о государстве, могли бы быть исполь-

зованы — по крайней мере в качестве эвристического средства — при каузальном истолковании других исторических процессов; иными словами, в качестве *реального* основания обнаруженный Брайзигом процесс не имеет никакого значения, в качестве же возможного основания *познания* данные этого анализа (по Брайзигу) очень важны. Напротив, знание решений, принятых Фемистоклом, не имеет никакого значения, например, для «психологии» или любой другой науки, образующей понятия; то обстоятельство, что в данной ситуации государственный деятель «мог» принять подобное решение, понятно нам и без обращения к «наукам, устанавливающим законы», а то, что мы это понимаем, служит, правда, предпосылкой познания конкретной каузальной связи, но отнюдь не обогащает наше знание родовых понятий.

Приведем пример из сферы «природы». Конкретные X-лучи, вспыхнувшие на экране Рентгена, произвели определенное конкретное воздействие и, согласно закону сохранения энергии, быть может, еще и по сей день продолжают оказывать воздействие где-то в космических дальях. Однако конкретные лучи, обнаруженные в лаборатории Рентгена, «значимы» не в качестве реальной причины космических процессов. Это явление — как и вообще любой «эксперимент» — принимается во внимание только в качестве основы для *познания* определенных «законов» происходящего¹⁷. Совершенно так же, конечно, обстоит дело и в случаях, приведенных Э. Майером в примечании, в том месте его работы, которое мы здесь критиковали [прим. 2, с. 37]. Он напоминает о том, что «самые незначительные люди, о которых мы случайно узнаем (в надписях или грамотах), вызывают интерес историка тем, что *благодаря им мы знакомимся с условиями жизни в прошлом*». Еще яснее проступает такое смешение, когда Брайзиг (если мне не изменяет память) полагает (страницу я в данный момент точно указать не могу), будто тот факт, что при отборе материала историк руководствуется «значимостью», «важностью» индивидуального, может быть устранен указанием на то, что исследование «черепков» и т. п. подчас позволяло достигнуть важнейших результатов. Аргументы такого рода очень «популярны» в наши дни, их близость к «скюртукам» Фридриха Вильгельма IV и «самым незначительным людям» из надписей Э. Майера

очевидна. Но очевидно и смешение понятий, которое здесь имеет место. Ибо, как было сказано, ни «черепки» Брайзига, ни «незначительные люди» Э. Майера, так же как конкретные X-лучи в лаборатории Рентгена, не могут войти в качестве *каузального звена* в историческую связь; однако определенные их свойства служат средством познания ряда исторических фактов, которые в свою очередь могут иметь большое значение как для «образования понятий», следовательно, вновь в качестве средства познания, например родового «характера» определенных «эпох» в искусстве, так и для каузального толкования конкретных исторических связей. Противопоставление в рамках логического применения фактов культурной действительности¹⁸: 1) образование понятий с помощью «экземплификации» «единичного факта» в качестве «типического» представителя абстрактного понятия, то есть как средство познания; 2) введение «единичного факта» в качестве звена, то есть *реальной* причины, в реальную, следовательно, конкретную связь с применением также (среди прочего) и результатов образования понятий (с одной стороны, в качестве эвристического средства, с другой — как средство изображения), — это и есть противопоставление метода «номотетических» наук (по Виндельбанду) или «естественных наук» по (Риккерту) логической цели «исторических наук», «наук о культуре». В нем содержится также единственное основание для того, чтобы называть историю «наукой о действительности». Для истории только это и может подразумеваться в таком определении — индивидуальные единичные компоненты действительности суть не только *средство познания*, но и его *объект*, а конкретные каузальные связи принимаются во внимание не как средство познания, а как *реальное основание*. Впрочем, в дальнейшем мы еще увидим, насколько далеко от истины распространенное наивное представление, будто история является «простым» описанием преднайденной действительности или только изложением «фактов»¹⁹.

Так же как с «черепками» и сохранившимися в надписях упоминаниями о «незначительных личностях», обстоит дело и с портными у Риккерта, которых подвергает критике Э. Майер. Для каузальной связи в области истории культуры, в вопросе о развитии «моды» и «портняжного дела» тот факт, что определенный портной

поставлял королю определенные сюртуки, едва ли имеет какое-либо значение. Данный факт мог бы иметь значение лишь в том случае, если бы именно из этого конкретного явления возникли какие-либо исторические *последствия*, если бы, например, именно эти портные, судьба именно *их* ремесла оказались под каким-либо углом зрения «значительным» каузальным фактором в преобразовании моды или в организации портняжного ремесла и если бы это историческое значение было каузально обусловлено также и поставкой именно этих сюртуков. Напротив, в качестве средства *познания* для знакомства с модой и т. п. покрой сюртуков Фридриха Вильгельма IV и тот факт, что они поставлялись определенными (например, берлинскими) мастерскими, безусловно, может иметь такое же «значение», как любой другой доступный нам материал, необходимый для установления моды того времени. Однако сюртуки короля служат здесь лишь *частным случаем* разрабатываемого *родового* понятия, лишь *средством познания*. Что же касается отказа от имперской короны, о котором шла речь у Майера, то это — конкретное *звено* исторической *связи*, оно отражает реальное взаимоотношение *следствия* и *причины* внутри определенных реальных сменяющих друг друга рядов. *Логически* это — непреодолимое различие, и таковым оно будет вечно. Пусть даже эти *totò soelo** отличающиеся друг от друга точки зрения самым причудливым образом переплетаются в практике исследователя культуры (что, безусловно, случается и служит источником интереснейших методических проблем), *логическая* природа «истории» никогда не будет понятна тем, кто не различает их самым решительным образом.

По вопросу о взаимоотношении двух различных по своей логической природе категорий «исторической значимости» Э. Майер высказал две точки зрения, которые не могут быть объединены. В одном случае он, как мы уже видели, смешивает «исторический интерес» по отношению к тому, что «оказывает историческое воздействие», то есть интерес к реальным звеньям исторических каузальных связей (отказ от имперской короны), с такими фактами, которые могут быть полезны историку в качестве средства познания (сюртуки Фридриха Виль-

* Диаметрально (лат.). — Прим. перев.

гельма IV, надписи и пр.) В другом случае — и на этом мы считаем нужным остановиться — противоположность того, что «оказывает историческое воздействие», и всех остальных объектов нашего фактического или возможного знания достигает у него столь высокой степени, что применение в его собственном классическом труде предложенного им ограничения научных «интересов» историка очень огорчило бы всех его друзей. Так, на с. 48 Э. Майер пишет: «Долгое время я полагал, что в выборе, совершаемом историком, решающим является *характерное* (то есть специфически единичное, которое отличает данный институт, данную индивидуальность от всех других аналогичных им). Это безусловно верно: однако для истории оно имеет значение лишь постольку, поскольку мы способны... воспринимать своеобразие культуры лишь в ее характерных чертах. Таким образом, «характерность» *всегда не более чем средство*, позволяющее нам понять степень исторического воздействия культуры». Совершенно верное предположение, как явствует из всего предшествовавшего; правильны и все выведенные из него следствия: тот факт, что вопрос о «значении» в истории индивидуального и роли личности в истории обычно ставится неверно; что «личность» вступает в историческую связь, конструируемую историей, отнюдь не в своей целостности, а только в своих каузально релевантных проявлениях; что историческая значимость конкретной личности в качестве каузального фактора и ее «общечеловеческая» значимость, связанная с ее внутренней ценностью, не имеют ничего общего; что именно «недостатки» человека, занимающего решающую позицию, могут оказаться значимыми в каузальном отношении. Все это правильно. И тем не менее остается еще ответить на вопрос, верно ли, или, скажем, пожалуй, так — *в каком смысле* верно, что анализ содержания культуры (с точки зрения истории) преследует *только* одну цель: сделать понятными рассматриваемые культурные процессы в оказываемом ими *воздействии*? Логическое значение данного вопроса сразу же открывается, как только мы переходим к рассмотрению выводов, которые Э. Майер делает из своего тезиса. Прежде всего он [на с. 48] умозаключает, что «существующие условия сами по себе никогда не являются объектами истории и становятся таковыми лишь постольку, поскольку они оказывают историческое воздействие». «Всесторонний»

анализ произведения искусства, продукта литературной деятельности, институтов государственного права, нравов и т. д. в рамках *исторического* изложения (в том числе в *истории* литературы и искусства) якобы невозможен и неуместен, так как в этом случае постоянно приходилось бы охватывать этим анализом и такие компоненты исследуемого объекта, которые «не оказали никакого исторического воздействия»; вместе с тем историку приходится включать в свое изложение «определенной системы» (например, государственного права) множество «как будто второстепенных деталей» из-за их каузального значения. Основываясь на этом принципе отбора, Э. Майер делает, в частности, вывод [на с. 55], что *биография* относится к области «филологии», а не истории. Почему? «Объект биографии», продолжает Э. Майер, составляет определенная личность сама по себе в ее *целостности*, а не как *фактор, оказывающий историческое воздействие*, — то, что она таковой была, являет собой лишь предпосылку, причину того, что ей посвящена биография. До той поры, пока биография остается биографией, а не историей времени ее героя, она якобы не может выполнить задачу истории — изобразить историческое событие. Однако невольно возникает вопрос: почему же «личность» занимает особое место в историческом исследовании? Разве такие «события», как битва при Марафоне или персидские войны, трактуются в исторической работе в своей «целостности», *specimena fortitudinis**, описанными Гомером? Очевидно, что и здесь отбираются лишь те события и условия, которые имеют решающее значение для установления исторических каузальных связей. С той поры как мифы о героях и история отделились друг от друга, отбор происходит именно так, по крайней мере по своему логическому принципу. Как же обстоит дело с «биографией»? Совершенно неверно (если это не гиперболы), что *все* детали внешней и внутренней жизни героя входят в его биографию, хотя такое впечатление и *может* сложиться от филологических работ, посвященных жизни Гёте, которые, вероятно, и имеет в виду Э. Майер. Но ведь в них просто собирается материал для того, чтобы сохранить все, что *может* иметь какое-либо значение для биографии Гёте, будь то в виде

* Со всеми подробностями (лат.). — Прим. перев.

прямого компонента каузального ряда, следовательно, в качестве исторически релевантного «факта» или в виде средства познания исторически релевантных фактов, в качестве «источника». Совершенно очевидно, однако, что в научной биографии Гёте должны быть использованы в качестве компонентов изложения лишь такие факты, которые обладают «значимостью».

Здесь мы наталкиваемся на двойственность этого слова в логическом смысле, которую необходимо подвергнуть анализу; она, как мы увидим, прольет свет на «истину» в воззрении Э. Майера, но также и на недостатки в *формулировке* его теории, гласящей, что объектом истории является то, что «оказывает историческое воздействие».

Для иллюстрации различных логических точек зрения, с которых те или иные «факты» культурной жизни могут иметь научное значение, приведем в качестве примера письма Гёте к Шарлотте фон Штейн. Совершенно очевидно, что «историческое» значение этих писем заключено не в непосредственном воспринимаемом нами «факте», не в исписанной бумаге, что это, без сомнения, служит лишь средством познания другого «факта», а именно что Гёте испытывал высказанные здесь чувства, писал о них, адресовал их Шарлотте фон Штейн и получал от нее ответные письма, приблизительное содержание которых можно определить на основании правильного понимания писем Гёте. Это тот факт, который должен быть открыт эвентуально предпринятым с помощью «научных» вспомогательных средств «толкованием» «смысла» писем Гёте; в действительности же «факт», который мы имеем в виду, говоря об этих письмах, может в свою очередь быть использован различным образом:

1. Он может быть непосредственно вставлен в историческую причинную связь: аскетизм тех лет, связанный с невероятной по своей силе страстностью, безусловно, должен был оставить значительный след в жизни Гёте — он не исчез даже под южным небом Италии. Определить воздействие его на «литературный образ» Гёте, обнаружить его следы в творчестве Гёте и по мере возможности каузально «истолковать» их в связи с переживаниями тех лет, вне всякого сомнения, относится к задачам истории литературы. Факты, засвидетельствованные этими письмами, выступают здесь в качестве

«исторических» фактов, то есть, как мы видим, в качестве реальных звеньев каузального ряда.

2. Предположим, однако (вероятность такого предположения как в данном, так и в последующих случаях не имеет, конечно, решительно никакого значения), будто тем или иным способом удалось установить, что упомянутые переживания не оказали *никакого* влияния на развитие Гёте как человека и как поэта, другими словами, что они не имели *никакого* влияния на «*интересующие*» нас стороны его жизни. Тогда эти события все-таки могут привлечь наш интерес в качестве средств познания, могут отразить «характерные» (как принято говорить) черты для понимания исторического своеобразия Гёте. Другими словами, с их помощью нам, быть может, удалось бы (реальности такой попытки мы здесь не касаемся) проникнуть в образ жизни и в мировоззрение Гёте в течение долгого или, во всяком случае, достаточно продолжительного периода, которые в значительной степени повлияли на исторически интересующие нас обстоятельства его жизни и литературной деятельности. Тогда «историческим» фактом, который мы включили бы в каузальную связь его «жизни» в качестве реального звена, было бы «мировоззрение», то есть собирательное понятие, отражающее связь личных «качеств» Гёте, унаследованных и приобретенных под воздействием воспитания, среды и жизненных судеб и сознательно усвоенных (может быть) «максим», в соответствии с которыми он жил и которые вместе с другими факторами обусловили его поведение и творчество. В этом случае его отношения с Шарлоттой фон Штейн были бы тоже реальными *компонентами* «исторического» материала, поскольку это «мировоззрение» являет собой собирательное понятие, которое «находит свое выражение» в *отдельных* жизненных событиях; однако нас бы они интересовали — при оговоренных выше предпосылках — прежде всего не в качестве таковых, но в качестве «симптомов» определенного мировоззрения, следовательно, в качестве *средств* познания. В их логическом отношении к объекту познания произошел, следовательно, сдвиг.

3. Предположим далее, что и это не соответствует истине: в переживаниях Гёте не было ничего, что можно было бы считать характерным именно для него в отличие от его современников, что они вполне соответство-

вали «типичному» образу жизни определенных кругов Германии того времени. Тогда эти факты не дали бы нам ничего нового для понимания исторического значения Гёте. Однако при известных обстоятельствах они могли бы возбудить наш интерес в качестве легко используемой *парадигмы* определенного «типа», как *средство* познания «характерного» своеобразия духовного облика представителей упомянутых кругов. Своеобразие этого «типичного» для тех кругов и того времени (по нашему представлению) облика, а также форма выражения этого образа жизни в противоположность образу жизни других времен, народов и социальных слоев были бы в этом случае «историческим» фактом, который вошел бы в культурно-исторический каузальный ряд в качестве категорий реальной причины и действия и в отличие от типа, например, итальянского чичисбея и т. д., мог бы быть каузально «истолкован» в рамках «истории немецких нравов» или — при отсутствии подобного рода национальных различий — в рамках общей истории нравов того времени.

4. Допустим, что содержание писем Гёте нельзя использовать и для подобной цели, так как оказалось, что в известных условиях культурного развития постоянно возникают явления *одного типа* (совпадающие в ряде «существенных» пунктов), что, следовательно, в *этих* пунктах названные события жизни Гёте не отражают ни *своеобразия* немецкой культуры, ни *своеобразия* европейской культуры XVIII в., а являются собой лишь общий для всех культур феномен, возникающий в известных, требующих своего понятийного определения условиях. Тогда *эти* компоненты превратились бы в объект «культурной психологии» или «социальной психологии», задачей которой было бы установить с помощью анализа, изолирующей абстракции и генерализации, в каких условиях такие явления обычно возникают, «истолковать», по какой причине они регулярно повторяются, и сформулировать полученное «правило» в виде генетического *родового* понятия. В этом случае такие родовые по своему типу компоненты переживаний Гёте, совершенно irrelevantные для понимания его своеобразия, представляли бы интерес только как средство образования родового понятия такого типа.

5. И наконец, следует а priori считать возможным, что упомянутые «переживания» вообще не содержат ни-

каких характерных черт какого-либо слоя населения или какой-либо культуры. Тогда даже при полном отсутствии к ним интереса со стороны «науки о культуре» можно было бы представить себе (здесь также совершенно безразлично, соответствует ли это истине), что психиатр, занимающийся психологией эротики, использовал бы такие данные с различных точек зрения, полезных в качестве идеально-типичного примера определенных аскетических «отклонений», — совершенно так же, как, например, для невропатолога безусловный интерес представляет «Исповедь» Руссо. При этом, конечно, надлежит допустить возможность того, что рассматриваемые письма окажутся интересными для достижения всех перечисленных здесь целей научного познания (конечно, ни в коей мере не исчерпывающих все «возможности») различными компонентами своего содержания или *одними и теми же* компонентами для достижения различных целей познания²⁰.

Бросая ретроспективный взгляд на письма Гёте к Шарлотте фон Штейн, можно прийти к выводу, что мы выявили их «значение», то есть содержащиеся в них высказывания и переживания Гёте, следующим образом (если идти от последнего случая к первому): а) в двух последних случаях (4-м и 5-м) эти письма могут служить примером явлений определенного рода и поэтому *средством* познания их *универсальной* сущности; б) во 2-м и 3-м случаях они являются «характерной» составной частью собирательного понятия и поэтому *средством познания индивидуального* своеобразия²¹ Гёте; в) в 1-м случае — каузальным компонентом исторической связи. В случаях, объединенных пунктом «а» (4-м и 5-м), «значение» для *истории* состоит лишь в том, что полученное с помощью подобного единичного примера родовое понятие при известных обстоятельствах (об этом ниже) может играть важную роль в контроле изображения исторических событий. Однако если Э. Майер ограничивает область «исторического» тем, что «оказывает воздействие» (то есть № 1 или пунктом «в» предшествующего деления), то ведь невозможно допустить, что он тем самым предполагает исключить *вторую* категорию (пункт «б») из сферы исторической «значимости». Это означало бы, что «факты», которые сами по себе не являются звеньями исторического причинного ряда, а служат только *выявлению* фактов, необходимых

в качестве компонентов таких причинных рядов, — например, те компоненты гётевской корреспонденции, которые «иллюстрируют», то есть делают доступными *познанию*, основные черты «своеобразия» литературной продукции Гёте или существенные для развития нравов стороны общественной культуры XVIII в., — что эти факты могут быть не приняты во внимание если не в «истории жизни» Гёте (в № 2), то во всяком случае в «истории нравов» XVIII в. (в № 3). Между тем сам он постоянно использует в своих трудах такого рода познавательные средства. Следовательно, здесь может предполагаться только то, что речь идет о «средствах познания», а не о «компонентах исторической связи»; однако и в «биографии», и в «изучении древнего мира» подобные «характерные» детали именно так и используются. Не в этом, следовательно, камень преткновения для Э. Майера.

Над *всеми* анализированными нами выше типами «значимости» возвышается еще один, причем самый важный, а именно: переживания Гёте (мы используем прежний пример) «значимы» для нас не только в качестве причины или «средства познания». Совершенно независимо от того, узнаем ли мы благодаря им нечто новое, ранее нам неизвестное для понимания мировоззрения Гёте или культуры XVIII в., нечто «типичное» для эволюции этой культуры, совершенно независимо также от того, оказали ли переживания Гёте какое-либо *каузальное* влияние на его развитие, — содержание этих писем как таковое, без оглядки на какие-либо находящиеся вне их, не заключенные в них самих «значения», являет собой для нас в своем своеобразии объект оценки и осталось бы таковым, если бы об их авторе вообще ничего больше не было известно. Нас здесь прежде всего интересует то обстоятельство, что такая «оценка» связана с неповторимым своеобразием, с несравненным литературным достоинством объекта; далее, наша оценка объекта в его индивидуальном своеобразии — и это второе — становится причиной того, что он превращается для нас в предмет *размышлений* и мыслительной (мы намеренно отказываемся здесь от определения «научной») обработки, в предмет *интерпретации*. Такая «интерпретация» или, как мы предпочитаем ее называть, «толкование» может идти в двух, фактически почти всегда сливающихся, но требующих строгого логического размежевания направлениях. Она может быть (и

сначала, вероятно, будет) *«ценностной интерпретацией»*; следовательно, она научит нас «понимать» «духовное» содержание этой корреспонденции, то есть раскроет перед нами то, что мы смутно и неопределенно «ощущаем», и озарит его светом отчетливо сформулированной «оценки». Для этой цели совершенно не нужно выносить какое-либо *оценочное суждение* или «внушать» его. Проведенный таким образом анализ действительно «внушает» нам понимание того, что существуют различные *возможности* ценностного *соотнесения* объекта. Наше «отношение» к соотнесенному с ценностью объекту совсем не должно быть положительным. Ведь современный обыватель с его ходячими представлениями о сексе или моралист католического толка, безусловно, осудит отношение Гёте к Шарlotte фон Штейн, если он вообще снизойдет до понимания этой проблемы. И если мы мысленно последовательно представим себе в качестве объектов интерпретации «Капитал» Карла Маркса, «Фауста» Гёте, потолок Сикстинской капеллы, «Исповедь» Руссо, переживания св. Терезы, госпожу Ролан, Толстого, Рабле, Марию Башкирцеву или Нагорную проповедь, то возникнет бесконечное многообразие «оценочных» позиций; интерпретация же этих столь различных по своей ценности объектов, *если* ее вообще предпримут, сочтя «достойной внимания» (что мы здесь для нашей цели допускаем), будет обладать лишь одним общим *формальным* элементом: *смысл* ее во всех перечисленных случаях будет состоять в том, чтобы открыть нам *возможные* «точки зрения» и «направленность оценок». Вынудить нас принять определенную оценку в качестве единственно «научно» допустимой подобная интерпретация может только там, где, как в «Капитале» Маркса, речь идет о *нормах* (в данном случае о нормах мышления). Однако и в этом случае объективно значимая «оценка» объекта (здесь, следовательно, логическая «правильность» Марксовых норм мышления) совсем не обязательно является целью интерпретации, а уж там, где речь идет не о «нормах», а о «культурных ценностях», «такая оценка», безусловно, является задачей, выходящей за пределы интерпретации. Можно, не совершая никакой логической или фактической ошибки — а здесь важно только это, — отвергнуть в качестве «незначимых» для себя все продукты литературной и художественной культуры древнего мира или, напри-

мер, религиозное настроение Нагорной проповеди с таким же правом, как то соединение жгучей страсти и аскетизма со всеми тончайшими для нас соцветиями внутренней жизни и настроения, которые содержатся в нашем примере — в письмах Гёте к Шарлотте фон Штейн. Однако нельзя полагать, что такая «интерпретация» не будет иметь ценности для самого интерпретатора; она может, несмотря на отрицательное суждение об объекте — или даже именно поэтому, — содержать и для него «познание» в том смысле, что углубит, как принято говорить, его внутреннюю «жизнь», расширит его «духовный горизонт», разовьет в нем способность постигать и продумывать возможности и нюансы жизненного стиля, дифференцируя, повысит свой интеллектуальный, эстетический и этический (в самом широком смысле слова) уровень, сделает его «душу» как бы более открытой к «восприятию ценностей». «Интерпретация» духовного, эстетического или этического произведения оказывает такое же воздействие, как само произведение. Именно в этом коренится «справедливое утверждение», что «история» — в определенном смысле «искусство», но в такой же степени и определение «наук о духе» как «субъективных наук». Тем самым достигнута последняя граница того, что еще может быть определено как «мыслительная обработка эмпирических данных», и в логическом смысле здесь, собственно говоря, уже не идет речь об «историческом исследовании».

Ясно, что Э. Майер, говоря [на с. 55] о том, что он называет «филологическим рассмотрением прошлого», имеет в виду именно такую интерпретацию, которая исходит из *вневременных* по своей сущности отношений «исторических» объектов, из их ценностной значимости, и учит «понимать» их. Это явствует из его дефиниции такого рода научной деятельности [с. 55], которая, по его мнению, «переносит продукты истории в современность и рассматривает их под этим углом зрения», рассматривает объект «не в его становлении и историческом воздействии, а в качестве сущего», и поэтому в отличие от исторического исследования «всесторонне» ставит перед собой цель «исчерпывающей интерпретации отдельных произведений, в первую очередь литературы и искусства, но также, — продолжает Э. Майер, — государственных и религиозных институтов, нравов и воззрений и, наконец, всей культуры эпохи, рассматривае-

мой как некое единство». Нет, конечно, никакого сомнения в том, что подобное «толкование» отнюдь не является «филологическим» в специальном лингвистическом смысле. Толкование языкового «смысла» литературного объекта и толкование его «духовного содержания», его «смысла» в этом ориентированном на ценность значении слова, пусть даже фактически они часто — и с достаточным основанием — связываются, логически являют собой различные в корне акты. В одном случае — при лингвистическом «толковании» — это (не по ценности и интенсивности духовной деятельности, но по своему логическому содержанию) элементарная предварительная работа для всех видов научной обработки и научного использования «материала источников». С точки зрения историка, это техническое средство, необходимое для верификации «фактов», орудие исторической науки (а также и многих других дисциплин). «Истолкование» в смысле «ценностного анализа» — так мы позволили себе назвать *ad hoc** описанный выше процесс²² — находится к истории, во всяком случае, не в *таком* отношении. Поскольку же это «истолкование» направлено не на выявление «каузально» релевантных для исторической связи фактов, не на абстрагирование «типичных», используемых для образования родового понятия компонентов, так как такое толкование, напротив, рассматривает свои объекты (например, возвращаясь к примеру Э. Майера, «всю культуру» Эллады в период ее расцвета, воспринятую в ее единстве) «как таковые» и делает их понятными в их отношении к ценности, то оно не может быть подведено ни под одну из других категорий познания, которые рассматривались выше в аспекте своих прямых или косвенных связей с «историческим». Однако данный тип толкования (ценностный анализ) нельзя относить и к области «вспомогательных» исторических наук (к которым Э. Майер на с. 54 относит «филологию»), так как объекты здесь рассматриваются под совсем другим, чем в истории, углом зрения. Если бы противоположность этих толкований можно было свести к тому, что в одном случае (в ценностном анализе) объекты рассматриваются в их «состоянии», в другом (в исторической науке) — в их «развитии», что одно толкование дает поперечное, другое —

* В данном случае (лат.). — Прим. перев.

продольное сечение событий, тогда значение этой противоположности было бы, конечно, ничтожным. Ведь историк, в том числе и сам Э. Майер, приступая к исследованию, всегда начинает с определенных «данных» отправных точек, которые он описывает в их «статическом состоянии», и в ходе всего своего изложения на каждом его этапе подводит итог «результатам» «развития» в виде их состояния в поперечном сечении. Такое монографическое исследование, как, например, исследование социальной структуры Афинской еkkлeсии на определенной стадии ее развития, в котором ставится цель пояснить, с одной стороны, ее обусловленность определенными историческими причинами, с другой — ее воздействие на политическое «состояние» Афин, и Э. Майер, безусловно, сочтет «историческим». Отличие, которое имеет в виду Майер, заключается, по-видимому в том, что в «филологическом», производящем ценностный анализ исследовании могут быть приняты и обычно принимаются во внимание *также* релевантные для «истории» факты, но наряду с ними и *совершенно другие*, такие, следовательно, которые сами по себе *не* являются звеньями исторического причинного ряда и *не* могут быть использованы в качестве средства *познания* этих звеньев, то есть вообще не находятся ни в одном из рассмотренных выше отношений к сфере «исторического». Но тогда в каком же? Или подобный «ценностный анализ» вообще стоит вне каких бы то ни было связей с историческим познанием? Чтобы выйти из этого тупика, вернемся к нашему прежнему примеру — к письмам Гёте к Шарлотте фон Штейн, а в качестве второго примера возьмем «Капитал» К. Маркса. Совершенно очевидно, что оба эти объекта могут быть предметом «интерпретации» не только в «лингвистическом» аспекте (что нас здесь не интересует), но и в аспекте «ценностного анализа», то есть анализа, «поясняющего» нам отнесение их к ценности. В одном случае будут, следовательно, «психологически» интерпретированы письма Гёте к Шарлотте фон Штейн так, как интерпретируют, например, «Фауста», в другом — будет исследовано *идейное* содержание «Капитала» К. Маркса и *идейное* — не историческое — отношение данного труда к другим системам идей, посвященным *тем же проблемам*. Для этого «ценностный анализ» рассматривает свои объекты прежде всего в «их состоянии», по терминологии Э. Майера,

то есть в более правильной формулировке, исходит из их ценности, независимой от какого бы то ни было чисто исторического, *каузального* значения, находящегося, следовательно, за пределами исторического. Однако разве на этом ценностный анализ останавливается? Конечно, нет, идет ли речь об интерпретации писем Гёте, «Капитала», «Фауста», «Орестейи» или фресок Сикстинской капеллы. Для того чтобы ценностный анализ полностью достиг своей цели, необходимо помнить о том, что объект этой идеальной ценности исторически обусловлен, что множество нюансов и выражений мысли и чувства окажутся непонятными, если нам неизвестны общие условия — в одном случае «общественная среда» и конкретные события тех дней, когда были написаны письма Гёте, в другом — «состояние проблемы» в тот исторический период, когда Маркс писал свою книгу, и его эволюция как мыслителя. Таким образом, для успешного «толкования» писем Гёте необходимо *историческое* исследование условий, в которых они были написаны, как всех мельчайших, так и самых важных связей в чисто личной, «домашней» жизни Гёте и в культурной жизни всего тогдашнего «общества», «среды» в самом широком смысле этого слова — всего того, что имело *каузальное* значение для своеобразия писем Гёте, «оказывало на них воздействие», по определению Э. Майера. Ибо значение всех этих каузальных условий позволяет нам увидеть те душевные конstellляции, из которых вышли письма Гёте, и тем самым действительно «понять» их²³. Вместе с тем, однако, совершенно очевидно, что одно каузальное объяснение, изолированное от других факторов и примененное а la Дюнцер, здесь, как и повсюду, приведет лишь к частичным результатам. Само собой разумеется, что тот тип «толкования», который мы определили как «ценностный анализ», указывает путь другому, «историческому», то есть каузальному «толкованию». Первый выявил «ценностные» компоненты объекта, каузальное «объяснение» которых составляет задачу «исторического» толкования; он наметил «отправные точки», от которых регрессивно шел каузальный процесс, снабдив его тем самым решающими критериями, без которых его можно было бы уподобить плаванию без компаса по безбрежному морю. Можно, конечно, считать нецелесообразным (и многие сочтут это таковым), что весь аппарат исторического исследования используется

для исторического «объяснения» ряда «любовных писем», какими бы возвышенными они ни были. Пусть так, но ведь то же самое можно сказать, как это пренебрежительно ни звучит, и о «Капитале» К. Маркса и вообще обо *всех* объектах исторического исследования. Знание того, из каких элементов К. Маркс создал свой труд, как генезис его идей был обусловлен исторически, и вообще всякое историческое знание о соотношении политических сил современности или о становлении немецкого государства в его своеобразии может показаться кому-нибудь весьма скучным и пустым или, во всяком случае, второстепенным, интересным только тому, кто непосредственно занимается этим бессмысленным делом. Ни логика, ни научный опыт «опровергнуть» такое мнение не могут, как со всей очевидностью, хотя и в несколько краткой формулировке, признал сам Э. Майер.

Для нашей цели полезно несколько задержаться на *логической* сущности «ценностного анализа». В ряде случаев очень ясно сформулированную мысль Риккерта, согласно которой образование «исторического индивидуума» обусловлено его «соотнесением с ценностью», со всей серьезностью понимали так, будто это «соотнесение с ценностью» идентично подведению под универсальные *понятия* (а некоторые пытались таким образом опровергнуть ее)²⁴. Ведь «государство», «религия», «искусство» и другие подобные им «понятия» составляют те ценности, о которых идет речь, а то обстоятельство, что история «соотносит» с ними свои объекты и обретает тем самым специфические «точки зрения», ничем не отличается (это добавляют обычно) от отдельного рассмотрения «химической», «физической» и других сторон процессов, изучаемых естественными науками²⁵. Мы сталкиваемся здесь с поразительным непониманием того, как следует — и как только и можно — толковать «соотнесение с ценностью». Актуальное «ценностное суждение» о конкретном объекте или теоретическое построение «возможных» его соотнесений с ценностью отнюдь не означает, что этот объект подводится под определенное родовое понятие — «любовное письмо», «политическое образование», «экономическое явление». «Ценностное суждение» означает, что, вынося его, я занимаю по отношению к данному объекту в его конкретном своеобразии определенную конкретную «позицию»; что же касается субъек-

тивных источников моей позиции, моих решающих «ценностных точек зрения», то это уж совсем не «понятие», и тем более не «абстрактное понятие», а вполне конкретное, в высшей степени индивидуальное по своей природе, сложное «ощущение» и «воление» или, в известных условиях, осознание определенного, также вполне конкретного «долженствования». И если я перехожу от стадии актуальной оценки объектов к стадии теоретико-интерпретативного размышления о *возможных* отнесениях их к ценности, то есть преобразую данные объекты в «исторические индивидуумы», то это означает, что я, *интерпретируя*, довожу до своего сознания и до сознания других людей конкретную индивидуальную и поэтому в конечном счете *неповторимую* форму, в которой (воспользуемся здесь метафизическим оборотом) «воплотились» или отразились «идеи» данного политического образования (например, «государства Фридриха Великого»), данной личности (например, Гёте и Бисмарка), данного научного произведения («Капитала» Маркса). Отказываясь же от всегда вызывающей сомнение метафизической терминологии, без которой здесь к тому же вполне можно обойтись, сформулируем это следующим образом: я отчетливо выявляю те точки данного сегмента действительности, которые допускают по отношению к нему *возможные* «оценивающие» позиции и оправдывают его претензии на более или менее универсальное «значение» (в корне отличное от *каузального*). «Капитал» Маркса объединяет со всеми другими комбинациями типографской краски и бумаги, которые еженедельно включаются в брокгаузовский перечень, то, что он является «литературной продукцией»; однако «историческим индивидуумом» его делает не эта принадлежность к определенному роду объектов, а нечто прямо противоположное — то совершенно неповторимое «духовное содержание», которое «мы» в нем обнаруживаем. Далее, «политический характер» присущ как болтовне филистера за вечерней кружкой пива, так и тому комплексу отпечатанных или исписанных страниц, звуковых сигналов, маршировке на учебном плацу, разумным или нелепым идеям, возникающим в головах князей, дипломатов, и др., — все то, что «мы» объединяем в индивидуальный мысленный образ «Германской империи», поскольку «мы» испытываем к нему определенный, для «нас» неповторимый, коренящийся в множестве «ценностей» (не только «поли-

тических») «исторический интерес». Полагать, что подобное «значение», то есть наличие в объекте, например в «Фаусте», возможных отнесений к ценности, или, другими словами, «содержание» нашего интереса к «историческому индивидууму», может быть выражено родовым понятием,— явная бессмыслица: именно неисчерпаемость в «содержании» объекта возможных точек приложения нашего интереса характерна для «исторического индивидуума» «высшего» ранга. Тот факт, что мы классифицируем определенные «важные» направления исторического отнесения к ценности и что эта классификация служит затем основой разделения труда между науками о культуре²⁶, ничего, конечно, не меняет в том, что мысль, будто ценность «общего (универсального) значения» являет собой «общее» понятие, столь же странна, как и мнение, будто «истина» может быть высказана в одной фразе, «нравственность» воплощена в одном действии или «красота» выражена в одном произведении искусства. Вернемся, однако, к Э. Майеру и к его попыткам решить проблему исторического «значения». Ведь в наших последних высказываниях мы вышли за пределы методологии и затронули вопросы философии истории. Для чисто методологического исследования тот факт, что известные *индивидуальные* компоненты действительности избираются объектом исторического рассмотрения, обосновывается просто указанием на *фактическое* наличие соответствующего интереса; для подобного рассмотрения, не ставящего вопрос о *смысле* интереса, «соотнесение с ценностью» никакого другого значения иметь не может. Э. Майер на этом и успокаивается, справедливо полагая с этой точки зрения, что для исторического исследования достаточно наличие такого интереса, как бы к нему ни относиться. Однако ряд неясностей и противоречий в его концепции довольно отчетливо свидетельствует о том, каковы последствия недостаточной ориентации на философию истории.

«Выбор» (в исторической науке) покоится на «историческом интересе, который *настоящее* испытывает к какому-либо действию или результату развития, вследствие чего оно ощущает потребность выявить причины, обусловившие эти явления»,— пишет Э. Майер [с. 37] и затем поясняет данное положение таким образом: историк создает «из глубин своего духа проблемы, с которыми он подступает к материалу», и они служат ему

«путеводной нитью для упорядочения событий» [с. 45]. Приведенное рассуждение Майера полностью совпадает со сказанным выше и сверх того являет собой единственно возможный смысл, в котором подвергшееся ранее нашей критике высказывание Э. Майера «о движении от следствия к причине» можно считать правильным. Речь здесь идет не о специфическом для истории применении понятия каузальности, как он полагает, а о том, что «исторически значимыми» являются только те причины, которые регрессивное движение, отправляющееся от «ценностного» компонента культуры, должно вобрать в себя в качестве своей необходимой составной части, что получило, правда, достаточно неопределенное название «принципа телеологической зависимости». Возникает вопрос: должен ли отправной пункт этого регрессивного движения всегда быть компонентом *настоящего*, о чем как будто свидетельствуют цитированные нами слова Э. Майера? Следует сказать, что Э. Майер не вполне определил свое отношение к данному вопросу. Уже из вышесказанного очевидно, что он не дает ясного определения того, что он, собственно говоря, понимает под «оказывающим историческое воздействие». Ибо, если — как ему уже указывали — к истории относится только то, что «оказывает воздействие», то кардинальный вопрос каждого исторического исследования, в том числе и его истории древнего мира, должен сводиться к тому, какое *конечное* состояние и какие его компоненты должны быть положены в основу в качестве «испытавших воздействие» исторического развития, которое в данном случае излагается, и, таким образом, необходимо решить, следует ли исключить в качестве исторически несущественного тот или иной факт, чье каузальное значение для какого-либо компонента конечного результата установить не удалось. Некоторые замечания Э. Майера на первый взгляд могут создать впечатление, что он действительно предлагает считать решающим фактором объективное «состояние культуры» (воспользуемся для краткости этим термином) в настоящее время. Другими словами, только те факты, чье воздействие *еще теперь* имеет значение для состояния наших современных политических, экономических, социальных, религиозных, этических и научных условий или для каких-либо иных компонентов нашей культуры, чье «воздействие» мы непосредственно ощущаем в настоящем [с. 37], могут быть отнесены к истории древ-

него мира совершенно независимо от того, имеет ли данный факт какое-либо, пусть даже фундаментальное, значение для *своеобразия* этой культуры [с. 48]. Труд Э. Майера сильно сократился бы в своем объеме — достаточно вспомнить о томе, посвященном истории Египта, — если бы его автор стал последовательно проводить указанный принцип, и многие не нашли бы в нем тогда именно того, чего они ждут от истории *древнего мира*. Но Э. Майер оставляет выход [с. 37]. «Мы можем, — пишет он, — обнаружить это (то есть оказывавшее историческое воздействие) и в прошлом, *примысливая* какой-либо момент этого прошлого в настоящем». Тем самым, конечно, любой компонент культуры может быть *примыслен* в историю древнего мира в качестве «оказывающего воздействие», если рассматривать его под тем или иным углом зрения. Однако тогда отпадает именно то ограничение, которое стремится ввести Э. Майер. К тому же все равно возник бы вопрос: «какой же момент является, например в «Историй древнего мира», масштабом для определения того, что существенно для историка? С точки зрения Э. Майера следовало бы ответить: «конец» античности, то есть тот срез, который представляется нам наиболее подходящим для «конечной точки». Следовательно, правление Ромула, Юстиниана или — пожалуй, лучше — Диоклетиана? В таком случае, правда, все характерное для этой эпохи *конца*, эпохи «одряхления» античности, без сомнения, вошло бы в полном объеме в исследование в качестве ее завершения, поскольку именно такая характеристика формировала объект исторического объяснения; затем — и прежде всего — в него вошли бы все те факты, которые были каузально существенны («воздействовали») именно для этого процесса «одряхления». Исключить же пришлось бы, например при описании греческой культуры, все то, что тогда (в правление Ромула или Диоклетиана) уже не оказывало «воздействия на культуру», а при тогдашнем состоянии литературы, философии, культуры в целом такое исключение составило бы подавляющую часть именно того, что вообще представляется нам «ценным» в истории древнего мира и что мы, к счастью, находим в собственном труде Э. Майера.

История древнего мира, в которой содержалось бы *только* то, что оказало *каузальное* воздействие на *какую-либо* последующую эпоху, была бы — *особенно если*

рассматривать политические события как подлинный стержень истории — совершенно так же пуста, как «история» жизни Гёте, которая «медиагизировала» бы (по выражению Ранке) Гёте в пользу его эпигонов, то есть выявляла бы только те компоненты его своеобразия и его высказываний, которые *продолжали* «оказывать воздействие» на литературу. С этой точки зрения, научная «биография» принципиально ничем не отличается от иным образом отграниченных исторических объектов. Тезис Э. Майера в данной им формулировке не может быть применен. Или, может быть, и здесь есть выход из противоречия между его теорией и его собственной практикой? Мы знаем, что историк, по мнению Э. Майера, создает свои проблемы в глубинах собственного духа; к данному замечанию добавлено следующее: «присутствие историка — это момент, который не может быть устранен ни из одной исторической работы». Не присутствует ли «воздействие факта», которое накладывает на него печать историчности, уже тогда, когда современный историк проявляет *интерес* к этому факту в его индивидуальном своеобразии, к его именно такому, а не иному становлению и способен тем самым заинтересовать своих читателей? Совершенно очевидно, что в рассуждениях Э. Майера [с. 36 в одном случае, с. 37 и 45 — в другом] переплелись два различных понятия «исторических фактов»: 1) такие компоненты действительности, которые, можно сказать, «сами по себе» в своем конкретном своеобразии «представляют для нас ценность» в качестве объектов нашего *интереса*; 2) такие, которые связаны с нашей потребностью понять те «представляющие для нас ценность» компоненты действительности в их исторической обусловленности как «причины» в ходе каузального регрессивного движения, как «оказывающие историческое воздействие» в понимании Э. Майера. Первые можно именовать «историческими индивидуумами», вторые — историческими (реальными) причинами и вслед за Риккертом разделять их в качестве «первичных» и «вторичных» исторических фактов. Строгое ограничение исторического изложения «историческими» причинами — «вторичными» фактами, по Риккерту, «воздействующими» фактами, по Э. Майеру, — возможно, конечно, только в том случае, если заранее твердо установлено, о каузальном объяснении какого «исторического индивидуума» только и будет идти речь.

Сколько бы широко ни были тогда поставлены границы такого первичного объекта — предположим, что в качестве такового будет взята вся «современная», то есть наша распространяющаяся из Европы христианская капиталистическая «культура» правового государства на данной стадии ее развития, следовательно, весь огромный узел «культурных ценностей», рассматриваемых в качестве таковых со всевозможных точек зрения, — «объясняющее» ее исторически каузальное регрессивное движение, даже если оно дойдет до средних веков или древнего мира, вынуждено будет — хотя бы частично — исключить огромное число *каузально* несущественных объектов, невзирая на то, что «сами по себе» они представляют собой громадный «ценностный» интерес для нас, следовательно, могут в *свою очередь* стать «историческими индивидуумами», которые послужат началом нового регрессивного движения. Надо, конечно, признать, что этот «исторический интерес» в силу своей специфики менее интенсивен потому, что не имеет каузального значения для универсальной истории культуры *наших дней*. Культура инков и ацтеков оставила весьма незначительные (сравнительно!) следы в истории, настолько незначительные, что при изучении генезиса *современной* культуры (в понимании Э. Майера) можно, вероятно, без всякого ущерба вообще не упоминать о них. Если дело обстоит таким образом — а именно это мы здесь предполагаем, — то все, что мы знаем о культуре инков и ацтеков, имеет значение *прежде всего* не как «исторический объект» и не как «историческая причина», а как «средство познания» для образования теоретических понятий в области наук о культуре: позитивно, например, для образования «феодализм» в качестве своеобразной специфической его разновидности; негативно для того, чтобы отграничить те понятия, с которыми мы работаем в истории европейской культуры, от содержания этих гетерогенных им культур и тем самым с помощью сравнения отчетливее представить себе историческое своеобразие генезиса и развития европейской культуры. То же самое, без сомнения, следовало бы сказать и о тех компонентах античной культуры, которые Э. Майер должен был бы, если он хочет быть последовательным, исключить из истории древнего мира, ориентированного на современную культуру, поскольку они «не оказали исторического воздействия». Однако что касается инков и ацтеков, то,

несмотря на все, нельзя ни логически, ни фактически исключить, что определенные феномены их культуры могут рассматриваться в своем своеобразии как «исторический индивидуум», то есть могут быть анализированы и «истолкованы» в их соотношениях с ценностью, в результате чего они станут предметом «исторического» исследования, и каузальное регрессивное движение будет выявлять факты их культурного развития, которые по отношению к данному объекту исследования станут «историческими причинами». И тот, кто, занимаясь историей древнего мира, сочтет, что в нее должны войти лишь те факты, которые «оказали каузальное воздействие» на нашу современную культуру, то есть релевантны для нас *либо* в своем «первичном» значении в качестве соотнесенных с ценностью «исторических индивидуумов», *либо* в своем «вторичном» каузальном значении в качестве причин (этих или каких-либо иных «индивидуумов») — такой исследователь окажется жертвой самообмана. Круг культурных ценностей, важных для истории эллинской культуры, определяется нашим ориентированным на «ценности» *интересом*, а не только фактическим каузальным отношением нашей культуры к эллинской. Эпоха, которую мы — оценивая ее крайне «субъективно» — обычно считаем «вершиной» эллинской культуры (период между Эсхилом и Аристотелем), находит себе место в качестве «самодовлеющей ценности» в каждой «Истории древнего мира», в том числе и в работе Э. Майера; измениться это могло бы лишь в том случае, если наступит эпоха, столь же неспособная обрести непосредственное «ценностное отношение» к этим творениям культуры, как, например, к «песням» или к «мировоззрению» какого-либо племени Центральной Африки, которые возбуждают наш интерес только в качестве средства образования понятия или в качестве «причины». Таким образом, то, что мы, современные люди, вступаем в какие-либо ценностные отношения к индивидуальному «выражению» содержания античной культуры, является единственно возможным толкованием понятия Э. Майера, согласно которому «историческим» следует считать то, что «оказывает воздействие». О том, до какой степени собственное понимание Э. Майером того, что «оказывает воздействие», состоит из гетерогенных компонентов, свидетельствует уже его мотивировка специфического интереса, который история проявляет к культурным народам. «Это осно-

вано, — пишет он, — на том, что упомянутые народы и культуры оказывали наибольшее *воздействие* в прошлом и продолжают оказывать его в настоящем» [с. 47]. Мотивировка Майера, без сомнения, верна, но являет собой отнюдь не единственную причину нашего особенно сильного «интереса» к их значению в качестве исторических объектов: в частности, из такого объяснения нельзя сделать вывод (который делает Э. Майер), что специфический интерес тем глубже, «чем выше они (эти культурные народы) стоят». Ибо затронутая здесь проблема «самодовлеющей ценности» культуры не имеет ничего общего с ее историческим «воздействием». Все дело в том, что Э. Майер смешивает два понятия, а именно «ценность» и «каузальную значимость». Как ни верно утверждение, что каждая «история» пишется с позиции ценностных интересов *настоящего* и что, следовательно, настоящее, изучая материал историч., всегда ставит или, во всяком случае, может ставить, новые вопросы, так как его *интерес*, направляемый ценностными идеями, меняется, столь же верно, что этот интерес должным образом «оценивает» и превращает в «исторический индивидуум» компоненты культуры «прошлого», то есть такие, к которым компоненты культуры настоящего времени в ходе *каузального* регрессивного движения *не* могут быть сведены. В небольшом масштабе сюда относятся письма Гёте к Шарлотте фон Штейн, в большом — те компоненты эллинской культуры, из сферы воздействия которых культура настоящего времени уже давно вышла. Впрочем, Э. Майер, не делая необходимых выводов, и сам, как мы видели, допускает это, утверждая [с. 47], что момент *прошлого* может быть «примыслен» (по его терминологии) к настоящему; правда, исходя из замечания на с. 55, «примысливание» дозволено только в области «филологии». В действительности он признает тем самым, что компоненты культуры «прошлого» являются историческими объектами, *независимо* от того, сохранили ли они ощущаемое нами теперь «воздействие», что, следовательно, в «Истории древнего мира» и «характерные» ценности древности могут служить мерилем отбора фактов и определять направление исторического исследования. Но это еще не все.

Если Э. Майер аргументирует, что *настоящее* не становится предметом «истории», поскольку мы не знаем и не можем знать, какие его компоненты окажутся «воздей-

ствующими» в будущем, — данное утверждение о (субъективной) неисторичности настоящего в каком-то, пусть ограниченном, смысле соответствует истине. Окончательное решение о *каузальном* значении фактов настоящего выносит будущее. Однако это не единственный аспект рассматриваемой проблемы, даже если отвлечься (что само собой разумеется) от таких внешних моментов, как недостаточное количество архивных источников и т. п. Действительное непосредственно ощущаемое настоящее еще не только не стало исторической «причиной», но не стало даже «историческим индивидуумом», совершенно так же, как не становится объектом эмпирического знания «переживание» в тот момент, когда оно происходит «во мне» или «в связи со мной». Любая историческая «оценка» включает в себя — мы позволим себе определить это таким образом — «созерцательный» момент; в ней содержится не только и не столько непосредственное оценочное *суждение* «занимающего определенную позицию субъекта»; ее существенное содержание составляет, как мы видели, «знание» о *возможных* «отношениях к ценности», то есть она предполагает способность — хотя бы теоретически — изменять «точку зрения» по отношению к объекту. Обычно говорят, имея это в виду, что нам надлежит «объективно оценить» какое-либо событие, прежде чем оно в качестве объекта «войдет» в историю, но это именно ведь *не* означает, что оно может оказать каузальное «воздействие». Мы не будем дальше развивать наши соображения об отношении «переживания» к «знанию» и надеемся, что все вышесказанное достаточно ясно показало не только то, что понятие у Э. Майера «исторического» как «оказывающего воздействие» недостаточно полно, но и то, чем это объясняется. В нем прежде всего нет логического разделения на «первичный» исторический объект, «отнесенный к ценности» культурный «индивидуум», с каузальным «объяснением» становления которого связан наш интерес, и «вторичные» исторические данные, то есть причины, к которым в ходе каузального регрессивного движения сводится «ценностное» своеобразие этого индивида. Принципиальная цель такого сведения — достичь «объективной» *значимости* в качестве эмпирической истины с такой же несомненностью, как в любом другом эмпирическом познании; и только в зависимости от полноты материала решается чисто фактический, а не

логический вопрос, будет ли данная цель реализована, совершенно так же, как это происходит при объяснении конкретного явления природы. «Субъективно» в определенном смысле (к пояснению которого мы не будем здесь возвращаться) не установление исторических «причин» рассматриваемого «объекта», а вычленение самого исторического «объекта», «индивидуума», ибо последнее решается соотношением с *ценностью*, «постижение» которой подвержено историческому изменению. Поэтому Э. Майер заблуждается, полагая [с. 45], что в истории мы «никогда» не обретаем «абсолютного и безусловно значимого» познания, — это неверно, если говорить о «причинах». Однако столь же неверно утверждать, что «такой же» характер носит познание в области естественных наук, ничем якобы не отличающееся от исторического. Это не соответствует *природе* «исторического индивидуума», то есть той роли, которую играют «ценности» в истории, а также и их модальности. (Как бы ни относиться к «значимости» этих «ценностей» как таковых, она нечто принципиально гетерогенное значимости причинной связи, которая является эмпирической истиной, пусть даже в философском смысле обе они в конечном счете мыслятся как нормативные.) Ибо ориентированные на «ценности» «точки зрения», с которых мы рассматриваем культурные объекты, в результате чего они только и становятся для нас «объектами» исторического исследования, подвержены изменению; а поскольку и до той поры, пока они являются таковыми (при условии, что «материал источников» остается неизменным, из чего мы постоянно исходим в нашем логическом анализе), исторически «существенными» будут становиться все новые «факты» и всегда по-новому. Такого рода обусловленность «субъективными» ценностями совершенно чужда тем естественным наукам, которые по своему типу близки механике, и именно в этом состоит специфическое «отличие» их от исторического исследования.

Подведем итог. В той мере, в какой «толкование» объекта является «филологическим» в обычном значении этого слова, например толкованием языка литературного произведения, оно служит для истории технической вспомогательной работой. В той мере, в какой филологическая интерпретация, «толкуя», анализирует *характерные черты* своеобразия определенных «культурных эпох», лиц или отдельных объектов (произведений ис-

кусства, литературы), она служит образованию исторических понятий. Причем если рассматривать данную соотнесенность в логическом аспекте, такая интерпретация либо подчиняется требованиям исторического исследования, способствуя познанию *каузально* релевантных компонентов конкретной исторической связи как таковых, либо, наоборот, руководит им и указывает ему путь, «толкую» содержание объекта — «Фауста», «Орестейи» или христианства определенной эпохи и т. д. — в аспекте возможных соотношений их с ценностью, и тем самым ставит «задачи» каузальному историческому исследованию, то есть становится его *предпосылкой*. Понятие «культуры» конкретного народа и эпох, понятие «христианства», «Фауста» или — что чаще остается незамеченным — понятие «Германии» и прочие объекты, образованные в качестве понятий *исторического* исследования, суть индивидуальные *ценностные понятия*, то есть образованные посредством соотнесения с *ценностными идеями*.

Если мы (коснемся и этого) превращаем в предмет анализа самые эти оценки, которые мы прилагаем к фактам, мы занимаемся — в зависимости от нашей познавательной цели — либо *философией* истории, либо психологией «исторического интереса». Если же мы, напротив, рассматриваем конкретный «объект» в рамках «ценностного анализа», то есть «интерпретируем» его во всем своеобразии таким образом, что «суггестивно» предваряем возможные его оценки, предполагаем воссоздать творение культуры в «сопереживании», как это обычно (впрочем, совершенно неверно) называют, то подобная интерпретация *еще* не есть историческое исследование (в этом «зерно истины» формулировки Э. Майера). Хотя последняя, безусловно, совершенно необходимая *formans* * исторического «интереса» к объекту, его первичного понятийного формирования в качестве «индивидуума» и каузального исторического исследования, которое лишь благодаря этому становится осмысленным. И как бы ни формировали объект и ни прокладывали путь работе историка привычные повседневные оценки (как обычно случается в начале всякой «истории» политических сообщений, в частности «истории» собственного государства), и пусть даже историк уверен в том, что при изучении этих твердо установленных «объектов» он

* Формирующая форма (лат.). — Прим. перев.

как будто (впрочем, только на первый взгляд и для повседневного употребления в быту) не нуждается в особой их ценностной интерпретации и ощущает себя «подлинно» в своей области, — как только он свернет со столбовой дороги и захочет обрести новое важное понимание политического «своеобразия» государства или политического духа, он и здесь будет вынужден действовать в соответствии с логическим принципом, совершенно так же, как это делает интерпретатор «Фауста». Впрочем, в одном Э. Майер прав: там, где анализ *не выходит* за пределы «толкования» самодовлеющей ценности, где не занимают его каузальным сведением и не ставится вопрос о том, что «означает» данный объект каузально, в сопоставлении с другими, более широкими и более современными объектами культуры, — там еще нет подлинного исторического исследования, и историк видит в этом лишь материал для постановки исторических *проблем*. Не выдерживает критики, по-моему, только то обоснование, которое дает всему этому Э. Майер. Если Э. Майер видит принципиальную противоположность естественных наук и истории в том, что в первом случае материал рассматривается «систематически» в «данном его состоянии», если, например, и Риккерт выдвинул недавно понятие «*систематических наук о культуре*» (хотя прежде он рассматривал «систематику» как специфическое свойство естественных наук, противопоставляя ее методу «исторических наук, наук о культуре» также и в области «социальной» и «духовной» жизни), то мы считаем своей задачей рассмотреть в особом разделе, что же все-таки может означать «систематика» и каково отношение ее различных типов к историческому исследованию и естественным наукам²⁷. Изучение античной, в частности греческой, культуры, сама форма исследования античности, которую Э. Майер определил как «филологический» метод, стала практически возможной после определенного языкового овладения материалом. Однако утверждение этого метода обусловлено не только названным обстоятельством, но и деятельностью ряда выдающихся исследователей и прежде всего тем «значением», которое до сих пор имела для нашего духовного формирования культура классической древности. Попытаемся сформулировать в резком и поэтому чисто теоретическом выражении те точки зрения на античную культуру, которые в принципе возможны. Одна из них — это представ-

ление об абсолютной ценностной значимости античной культуры; то, как оно отражено в гуманизме, у Винкельмана и, наконец, во всех разновидностях так называемого «классицизма», мы здесь рассматривать не будем. С этой точки зрения, если довести ее до ее логического завершения, компоненты античной культуры — при условии, что «христианские» воззрения нашей культуры или продукты рационализма не привнесли в нее «добавления» или «преобразования», — являются, во всяком случае виртуально, компонентами культуры как таковой, но не потому, что они оказали «каузальное» воздействие в том смысле, как это понимает Э. Майер, а потому, что в своей абсолютной ценностной значимости они *должны* каузально воздействовать на наше воспитание. Именно поэтому античная культура являет собой прежде всего объект интерпретации *in usum scholarum**, для воспитания нации, превращения ее в культурный народ. «Филология» в самом широком ее значении как «познание познанного» видит в античности нечто принципиально иадысторическое, некую вневременную значимость. Другая, современная точка зрения, прямо противоположная первой, гласит: культура античности в подлинном ее своеобразии настолько бесконечно далека от нас, что совершенно бессмысленно стремиться дать «подавляющему большинству» понимание ее истинной «сущности». Она является объектом высокой ценности для тех немногих, кто хочет погрузиться в навсегда исчезнувшую, неповторимую в своих существенных чертах, высшую форму человечности, обрести от соприкосновения с этой культурой некое «художественное наслаждение»²⁸. И наконец, согласно третьей точке зрения, изучение древнего мира соответствует определенному направлению научных интересов, предоставляя богатейший этнографический материал для образования общих понятий, аналогий и закономерностей развития в доистории не только нашей, но «любой» культуры вообще. Достаточно вспомнить об успехах в наши дни сравнительной истории религий, которые были бы немыслимы без использования наследия древности на основе специальной филологической подготовки. С данной точки зрения античности уделяется внимание постольку, поскольку содержание ее культуры может быть использовано в качестве средства познания

* Для школьного обучения (лат.). — Прим. перев.

при образовании общих «типов», но в ней не видят — в отличие от «понимания» первого типа — ни культурных норм длительной значимости, ни — в отличие от «понимания» второго типа — абсолютно неповторимого ценностного объекта индивидуального созерцания.

Из сказанного явствует, что для всех трех сформулированных нами, как было сказано, чисто «теоретических» точек зрения занятие античной историей представляет интерес для осуществления определенных целей при «изучении древности», из чего даже без каких-либо комментариев очевидно, что все они далеки от интересов историка, поскольку их основной целью является отнюдь не постижение истории. Однако, если, с другой стороны, Э. Майер действительно считает необходимым исключить из истории древнего мира то, что с современной точки зрения не оказывает больше исторического воздействия, тогда все те, кто ищет в древности нечто *большее*, чем историческую «причину», решат, что он фактически оправдывает своих противников. Все почитатели ценных трудов Э. Майера сочтут за благо, что у него не *может* быть серьезного намерения провести эту идею на практике, и надеются, что он и не предпримет подобной попытки в угоду неверно сформулированной теории²⁹.

II. ОБЪЕКТИВНАЯ ВОЗМОЖНОСТЬ И АДЕКВАТНАЯ ПРИЧИННАЯ ОБУСЛОВЛЕННОСТЬ В ИСТОРИЧЕСКОМ РАССМОТРЕНИИ КАУЗАЛЬНОСТИ

«Начало 2-ой Пунической войны, — говорит Э. Майер [с. 16], — было следствием волевого решения Ганнибала, начало Семилетней войны — решения Фридриха Великого, войны 1866 г. — Бисмарка. Все трое могли бы принять и другое решение, и другие люди на их месте действительно... приняли бы другое решение, в результате чего изменился бы ход истории». «Тем самым, однако, мы отнюдь не утверждаем, — добавляет он в сноске 2, — что в таком случае не было бы упомянутых войн, но и не оспариваем подобной возможности; это праздный вопрос, ответ на который не может быть дан». Не говоря уже о том, что вторая фраза из приведенной цитаты плохо сочетается с рассмотренными нами выше формулировками Э. Майера о соотношении в истории «свободы» и «необходимости», здесь прежде всего вы-

зывает недоумение, что вопросы, на которые мы не можем или не можем с уверенностью ответить, уже по одному этому являются «праздными». Плохо пришлось бы эмпирическим наукам, если бы те важнейшие проблемы, на которые они не могут дать ответа, вообще не были бы поставлены. Здесь, правда, речь идет не о таких «последних» проблемах, а о вопросе, который уже оставлен событиями «позади» и на который при нашем современном уровне знания позитивно однозначный ответ действительно не может быть дан. К тому же с позиции строгого «детерминизма» здесь рассматриваются следствия того, что «невозможно» по состоянию «детерминантов». И тем не менее, невзирая на все сказанное, вопрос, что *могло бы* случиться, если бы Бисмарк, например, не принял решения начать войну, отнюдь не «праздный». Ведь именно в этой постановке вопроса кроется решающий момент исторического формирования действительности, и сводится он к следующему: какое каузальное значение следует придавать индивидуальному решению во всей совокупности бесконечного множества «моментов», которые должны были бы быть именно в таком, а не ином соотношении, для того чтобы получился именно *этот* результат, и какое место оно, следовательно, должно занимать в историческом изложении событий. Если история хочет подняться над уровнем простой хроники, повествующей о значительных событиях и людях, ей не остается ничего другого, как ставить такого рода вопросы. Именно так она и поступает с той поры, как стала наукой. В ранее приведенной формулировке Э. Майера, где утверждается, что история рассматривает события в аспекте становления и поэтому ее объект не подчинен «необходимости», присущей «ставшему», правильно именно то, что, оценивая каузальное значение конкретного события, историк поступает так же, как принимающий определенную позицию и осуществляющий свою волю человек прошлого, который ни в коем случае не стал бы действовать, если бы его «деятельность» не представлялась ему не только «возможной», но и «необходимой»³⁰. Разница лишь в следующем: действующий человек — если он действует, как мы здесь предполагаем, строго «рационально» — взвешивает находящиеся «вне» его и, насколько это ему известно, данные в действительности «условия» интересующего его развития и мысленно вводит в каузальную связь различные «возможные типы»

своего поведения и их *ожидаемые* результаты, связанные с этими «внешними» условиями, чтобы затем в зависимости от (мысленно) полученных «возможных» результатов решить, какое поведение наиболее соответствует его «цели». Преимущество историка над его героем состоит в том, что он *a posteriori* *знает*, действительно ли соответствовала оценка этих «внешних условий» знаниям и ожиданиям действовавшего человека, об этом ведь свидетельствует фактический «результат» его действий. При наличии идеального максимума в знании этих условий, который мы, рассматривая здесь чисто *логические* вопросы, *теоретически* хотим и можем принять за основу, — пусть даже в действительности этот максимум знаний встречается очень редко или вообще никогда не может быть достигнут — историк может ретроспективно совершить ту же мысленную операцию, которую более или менее осознанно совершил или «мог совершить» его «герой». Историк мог бы, например, со значительной бóльшим шансом на успех, чем Бисмарк, поставить вопрос, каких же последствий следовало бы «ожидать» при ином решении. Совершенно очевидно, что такое рассмотрение событий отнюдь не является «праздным». Э. Майер и сам пользуется этим методом, говоря о двух выстрелах, которые в мартовские дни непосредственно спровоцировали в Берлине взрыв уличных боев. Вопрос о причине произведенных выстрелов, по его мнению, «исторически нерелевантен». Однако почему он менее релевантен, чем выявление причин, вызвавших решение Ганнибала, Фридриха Великого или Бисмарка? «В этой ситуации, — полагает Э. Майер, — любая случайность должна была (!) привести к открытому конфликту». Совершенно очевидно, что Э. Майер отвечает здесь на такой якобы «праздный» вопрос, что произошло бы, не *будь* этих выстрелов, и, таким образом, определяет степень их исторической «значимости» (в данном случае их иррелевантности). Что же касается решений Ганнибала, Фридриха Великого и Бисмарка, то здесь «условия» были, так по крайней мере полагает Э. Майер, иными, из чего следует, что при другом решении конфликт не был *неизбежен*: то ли вообще, то ли в тогдашней политической ситуации, которая определила его характер и исход. Ведь в противном случае эти решения были бы исторически столь же незначительны, как те выстрелы, о которых шла речь выше. *Суждение*, что

отсутствие или изменение одного исторического факта в комплексе исторических условий привело бы к изменению хода исторического процесса в определенном исторически важном отношении, оказывается все-таки весьма существенным для установления «исторического значения» факта, пусть даже *in praesenti** историк лишь в виде исключения — например, в споре об «историческом значении» какого-либо события — сознательно и недвусмысленно высказывает и обосновывает подобное суждение. Совершенно очевидно, что это обстоятельство должно было бы стимулировать исследование логической природы и исторической значимости суждений, где речь идет о том, какого результата можно «было бы» ждать, если из совокупности условий исключить какой-либо каузальный компонент или изменить его. Попытаемся внести в вопрос некоторую ясность.

В какой мере логика истории³¹ еще оставляет желать лучшего, явствует среди прочего и из того, что серьезные исследования этого важного вопроса принадлежат не историкам и не специалистам по методологии истории, а представителям совсем иных наук.

Теория «объективной возможности», о которой здесь идет речь, основана на трудах выдающегося физиолога Криса³², а принятое применение этого понятия — либо на трудах того же направления, либо на трудах, посвященных его критике, к числу которых в первую очередь относятся работы криминалистов, а затем и других юристов, в частности Меркеля, Рюмелина, Липмана, а в последние годы — Радбруха³³. В методологии социальных наук ход мыслей Криса нашел себе применение пока только в статистике³⁴. Тот факт, что именно юристы, и в первую очередь криминалисты, занялись этой проблемой, совершенно естествен, так как вопрос об уголовной вине — поскольку в нем содержится проблема, при каких обстоятельствах можно утверждать, что действия некоего лица «послужили причиной» определенного внешнего результата — носит чисто каузальный характер; к тому же по своей логической структуре она совершенно совпадает с вопросом об исторической причинности. Ведь «антропоцентрично» ориентированы так же, как история, и проблемы правосудия; другими словами, в них задается вопрос о каузальном значении *человеческих* «действ-

* На практике (лат.). — Прим. перев.

вий». Совершенно так же, как в вопросе о причинной обусловленности конкретного правонарушения, которое эвентуально должно повлечь за собой уголовное наказание или возмещение убытков в соответствии с гражданским правом, и проблема причинности в истории всегда ориентирована на сведение конкретных результатов к их конкретным причинам, а не на выявление абстрактных «закономерностей». Правда, юриспруденция, и в частности криминалистика, сворачивает с совместного пути к специфической для нее постановке проблемы вследствие того, что возникает еще один вопрос, а именно: является ли *объективное* чисто каузальное сведение какого-либо результата к действиям индивида достаточным основанием для квалификации действий последнего как его *субъективной* «вины» и в каких случаях это может служить достаточным основанием для подобного вывода. Данный вопрос уже не является чисто каузальной проблемой, которая может быть решена простым установлением «объективно» (то есть посредством обнаружения и каузального толкования) выявленных фактов; это уже проблема криминальной политики, ориентированной на этические и иные ценности.

Ведь в принципе возможен такой случай (что бывает часто, а в наши дни постоянно), когда совершенно определенно высказанный или выявляемый интерпретацией смысл правовых норм состоит в том, что «вина», соответственно данному правовому положению, должна быть в первую очередь поставлена в связь с рядом *субъективных* факторов, характеризующих поведение индивида (таких, как его намерения, «*субъективно* обусловленная» возможность предвидеть результат его действий и т. п.), а это может в значительной мере изменить значение категориальных различий при установлении каузальной связи³⁵. Впрочем, на ранней стадии категориальное различие исследовательских целей еще не имеет серьезного значения. Вместе с теоретиками в области юридической науки мы прежде всего задаем вопрос: в какой мере вообще принципиально возможно и осуществимо сведение конкретного «результата» к одной-единственной «причине», принимая во внимание то обстоятельство, что на самом деле каждое «событие» обусловлено *бесконечным* числом каузальных моментов и для того, чтобы тот или иной результат в его конкретном выражении был достигнут, необходимы *все* единичные каузальные моменты.

Возможность отбора в этой бесконечности детерминантов обусловлена прежде всего характером нашего исторического *интереса*. Когда говорят, что задача историка — понять каузальную связь события в его конкретной *действительности* и индивидуальности, то это, само собой разумеется, не означает (как мы уже видели), что событие будет полностью «репродуцировано» и каузально объяснено в совокупности всех своих индивидуальных качеств. Это было бы не только фактически невозможной, но и принципиально бессмысленной задачей. Историк должен дать каузальное объяснение только тех «компонентов» и «сторон» изучаемого события, которые с определенных точек зрения имеют «всеобщее значение» и *поэтому* исторический *интерес*; совершенно так же и судья исходит в своем приговоре не из всего индивидуального хода событий, но только из тех компонентов, которые имеют *существенное* значение для подведения дела под определенную юридическую норму. Его не интересует — не говоря уже о бесконечном числе «совершенно» тривиальных мелочей — даже все то, что может представлять интерес с естественнонаучной, исторической или художественной точек зрения. Так, например, «последовала» ли смерть от нанесенного удара при известных «сопутствующих» явлениях, что может быть очень интересно физиологу; может ли положение мертвого тела или поза убийцы служить предметом художественного изображения; способствовала ли эта смерть «продвижению» в бюрократической иерархии не причастного к убийству, но как-то «связанного» с ним лица и, следовательно, оказалась для него каузально «ценной»; послужила ли она поводом для определенных предписаний охранной полиции или, может быть, даже для международных конфликтов и тем самым обрела «историческую» значимость. Единственно релевантное состоит для него в том, носит ли каузальная связь между ударом и смертью такой характер и является ли субъективный облик преступника и его отношение к преступлению таковым, что позволяет применить к нему определенную норму уголовного права. Историка же, например, в связи со смертью Цезаря интересуют не юридические или медицинские проблемы, которые могут возникнуть при изучении этого «случая», и не детали этого события, если они несущественны для «характеристики» Цезаря или борьбы партий в Риме, то есть не служат «средством познания», или,

наконец, не имеют важных политических последствий, то есть не являются «реальной причиной». Историка здесь прежде всего интересует то обстоятельство, что Цезарь был убит именно тогда, в той конкретной политической констелляции, и в связи с этим он рассматривает вопрос, имел ли данный факт определенные важные «последствия» для «мировой истории».

Из этого следует, что при юридическом, а равно и при историческом каузальном сведении громадное множество компонентов подлинного происшествия исключается в качестве «каузально иррелевантных». Ведь отдельный факт оказывается, как мы видели, несущественным не только в том случае, если он никак не связан с рассматриваемым событием, и мы можем просто игнорировать его, не опасаясь внести тем самым *какое-либо* изменение в действительный ход вещей, но и в том случае, если существенные, единственно *in seipso* интересные историку компоненты данного события не оказываются причинно обусловлены также и этим фактом.

Подлинная проблема заключается для нас в следующем: посредством каких логических операций мы можем понять и, демонстрируя, обосновать, *что* подобное причинное соотношение между упомянутыми «существенными» компонентами результата и определенными компонентами, вычлененными из бесконечности детерминирующих моментов, существует. Конечно, достигается это не посредством простого «наблюдения» — во всяком случае, если под ним понимать «лишенное всяких предпосылок», мысленное «фотографирование» всех происшедших в данном пространственно-временном отрезке физических и психических процессов, даже если это было бы возможно. Каузальное сведение совершается в виде мыслительного процесса, содержащего ряд *абстракций*. Первая и наиболее важная состоит в том, что мы, исходя из реальных каузальных компонентов события, *мысленно* представляем себе один или некоторые из них определенным образом измененными и задаем вопрос, следует ли при измененных таким образом условиях ждать тождественного в «существенных» пунктах или *какого-либо иного* результата. Приведем пример из исследования самого Э. Майера. Никто не излагал так пластично и ясно, как он, «значение» персидских войн для мировой истории и культурного развития Запада. Однако как же это выглядит в логическом аспекте? Прежде всего, сопоставляются

две «возможности»: 1) распространение теократически-религиозной культуры, уходящей своими корнями в мистерии и пророчества оракулов, под эгидой и протекторатом персов, повсюду стремившихся использовать национальную религию как орудие господства (примером может служить их политика по отношению к иудеям), и 2) победа посюстороннего, свободного духовного мира эллинов, который подарил нам культурные ценности, вдохновляющие нас по сей день. Дело «решило» сражение, небольшая по своим масштабам «битва» при Марафоне, которая представляла собой необходимую «предпосылку» создания аттического флота и, следовательно, дальнейшей борьбы за свободу и сохранение независимости эллинской культуры, позитивных стимулов возникновения специфической западной историографии, развития драмы и всей той неповторимой духовной жизни, сложившейся на этой, в чисто количественном отношении более чем второстепенной арене мировой истории.

И то обстоятельство, что битва при Марафоне «решила», какая из двух возможностей одержит верх, или во всяком случае в значительной степени повлияла на это, и есть единственная причина (поскольку мы не афиняне) того, что она возбуждает *наш* исторический интерес. Без сопоставления названных «возможностей» и оценки тех незаменимых культурных ценностей, которые в нашем ретроспективном рассмотрении «связаны» с этим решением, мы не могли бы определить, какое «значение» имела битва при Марафоне; а тогда было бы действительно трудно понять, почему бы нам не отнестись к ней с таким же интересом, как к каким-либо потасовкам между племенами кафров или индейцев, и, следовательно, со всей серьезностью не воспринять тупоумную «основную идею», изложенную во «Всемирной истории» Гельмольта³⁶. Поэтому когда современные историки, устанавливая «значение» какого-либо конкретного события и тщательно обдумывая и излагая в этой связи «возможности» развития, обычно как бы извиняются за применение такой якобы антидетерминистской категории, то это логически совершенно необоснованно. Когда, например, К. Хампе после того, как он убедительно изложил в своем «Конрадине», в чем состояло историческое «значение» битвы при Тальякоццо, сопоставив различные «возможности», выбор из которых состоялся вследствие чисто «случай-

ного», то есть «предрешенного» индивидуальными тактическими действиями исхода, внезапно добавляет, что «истории неведомы возможности», то на это следует возразить, что «событиям», «объективированно» мыслимым на основании детерминистских аксиом, они действительно «неведомы», поскольку событиям вообще «неведомы» понятия; но «историческая наука», если она действительно хочет быть таковой, *всегда* должна представлять себе различные возможности развития. В каждой строке любой исторической работы, даже в отборе архивного материала или грамот, предназначенных для публикации, всегда присутствуют «суждения о различных возможностях», вернее, должны присутствовать, для того чтобы такая публикация обладала «познавательной ценностью».

Что же, однако, имеем мы в виду, говоря о ряде «возможностей», между которыми был совершен «решающий» выбор в результате рассмотренных выше сражений? Это означает прежде всего, что посредством исключения одного или многих фактически существовавших в реальности компонентов «действительности» и с помощью теоретической конструкции измененного в одном или в нескольких своих условиях хода событий создаются — признаем без всякого страха — некие *фантастические построения*. Уже первый шаг к вынесению исторического суждения — и это надо подчеркнуть — являет собой, следовательно, процесс *абстрагирования*, который протекает путем анализа и мысленной изоляции компонентов непосредственно данного события (рассматриваемого как комплекс *возможных* причинных связей) и должен завершиться синтезом «действительной» причинной связи. Тем самым уже первый шаг превращает данную «действительность», для того чтобы она стала историческим «фактом», в *мысленное* построение — в самом факте заключения, как сказал Гёте, «теория».

Если же мы внимательно рассмотрим «суждения о возможностях», то есть высказывания о том, что случилось *бы* при исключении или изменении определенных условий, и зададим себе вопрос, как же мы, собственно говоря, эти суждения получаем, то, без всякого сомнения, придем к заключению, что здесь все время речь идет об изоляции и генерализации, то есть что мы *расчленяем* «данное» событие на его «компоненты» до той степени, которая позволит подвести каждый из них под определен-

ное «эмпирическое правило» и тем самым установить, какого результата можно «было бы *ожидать*» в соответствии с эмпирическим правилом от каждого из этих компонентов, если бы все остальные выступали в качестве «условий». Суждение о «возможности» в том смысле, в котором данный термин здесь используется, всегда означает, следовательно, соотнесение с эмпирическими правилами. Категория «возможности» применяется, таким образом, не в ее *негативном* аспекте, не в том смысле, что она выражает наше незнание или неполное знание в отличие от ассерторического или аподиктического суждения, но, напротив, применение этой категории означает, что здесь происходит соотнесение с позитивным *знанием* о «правилах происходящего», с нашим «номологическим» знанием, по принятому словоупотреблению.

Если на вопрос, прошел ли уже поезд определенную станцию, следует ответ «*возможно*», то это означает, что отвечавший *субъективно* не знает факта, который мог бы исключить такое предположение, но вместе с тем не может с уверенностью это утверждать. Другими словами, такой ответ можно определить как «*незнание*». Но если Э. Майер выносит суждение, согласно которому теократически-религиозное развитие Эллады в момент битвы при Марафоне было «*возможным*», а при известных обстоятельствах даже вероятным, то это означает, что для такого развития *объективно* существовали известные компоненты исторической данности, или, другими словами, что можно с объективной значимостью установить, какие из этих компонентов могли бы, если мы *мысленно исключим* битву при Марафоне (и, конечно, значительную часть других компонентов фактического хода событий), в соответствии с *общими эмпирическими правилами* позитивно «способствовать», пользуясь принятым в криминалистике оборотом, такому развитию событий. «Знание», на котором основано подобное суждение о «значении» битвы при Марафоне, являет собой, как следует из вышесказанного, с одной стороны, знание определенных, полученных из источников «фактов» даиной «исторической ситуации» («*онтологическое*» знание), с другой — как мы уже видели, — знание известных эмпирических правил, в частности того, как люди обычно реагируют на данную ситуацию («*номологическое*» знание). Характер «значимости» таких эмпирических правил мы рассмотрим ниже. Одно, во всяком случае, несомненно: для доказа-

тельства своего тезиса, решающего для значения битвы при Марафоне, Э. Майер должен был бы в случае какого-либо сомнения расчленить данную «ситуацию» на такое количество ее компонентов, которое позволило бы с помощью нашей «фантазии» применить к этому онтологическому знанию наше «номологическое» эмпирическое знание, почерпнутое из собственной жизненной практики и из знания о поведении других людей, а затем вынести позитивное суждение, согласно которому совместное воздействие таких фактов — в условиях, определенным образом мысленно измененных, — «могло бы» привести к данному «объективно возможному», как утверждалось, результату. А это означает: в том случае, *если бы мы «мыслили»* его как фактически имевший место, мы могли бы считать измененные нами вышеуказанным образом условия «достаточными причинами» такого результата.

Необходимая для установления однозначности несколько пространная формулировка этого простого положения вещей свидетельствует не только о том, что для формулирования исторической каузальной связи необходимо применение абстракции в ее обеих разновидностях — изолировании и генерализации, — но и что даже самое элементарное историческое суждение об историческом «значении» «конкретного факта» очень далеко от простой регистрации «преднайденого» и представляет собой не только конструированное с помощью категорий *мысленное* образование, но и чисто фактически обретает значимость лишь благодаря тому, что мы *привносим* в «данную» реальность все наше «номологическое» опытное знание.

Историк возразит на это³⁷, что весь фактический процесс исторического исследования и фактическое содержание исторического изложения носит совсем иной характер. Историк открывает «каузальные связи» с помощью врожденного «такта» или «интуиции», а отнюдь не посредством генерализаций и применения «правил». Ведь отличие исторического исследования от исследования в области естественных наук, продолжит он, и состоит в том, что историк объясняет события и людей, «толкую» и «понимая» их по аналогии с нашей духовной сущностью; и наконец, изложение, данное историком, также всецело зависит от его «такта», от наглядности его сообщения, которое, воздействуя на читателя, заставляет его «сопереживать» события, подобно тому как и

сам историк интуитивно пережил и увидел, а не рассудочно измыслил их. Затем подобное суждение об объективной возможности того, что в соответствии с общими правилами опытного знания произошло «бы», если мысленно исключить или изменить один каузальный компонент, по мнению историка, весьма недостоверно, а подчас его вообще невозможно получить; таким образом, эта основа исторического «сведения» фактически грозит постоянным провалом и, следовательно, никак не может считаться конститутивной для логической ценности исторического познания. В аргументации такого рода происходит смешение различных сторон, а именно: психологического процесса *возникновения* научного познания и избранной для «психологического» воздействия на читателя «художественной» формы *изложения* познанного, с одной стороны, и *логической структуры* познания — с другой.

Ранке «угадывал» прошлое; впрочем, историк более низкого уровня тоже вряд ли преуспее, если он вообще не обладает даром «интуиции»; в этом случае он навсегда останется своего рода мелким чиновником от истории. Однако и там, где речь идет о действительно крупных открытиях в области математики и естествознания, дело обстоит совершенно так же: они внезапно озаряют в виде «интуитивной» гипотезы, порожденной фантазией исследователя, а затем «верифицируются», то есть исследуются с точки зрения их «значимости» посредством применения к ним уже имеющегося опытного знания, и логически корректно «формулируются». Совершенно то же происходит и в истории: говоря о связи между познанием «существенного» и применением понятия объективной возможности, мы ни в коей степени не касаемся психологически весьма интересного, но не занимающего нас здесь вопроса: как возникает историческая гипотеза в глубинах духа исследователя? Речь идет о том, с помощью какой логической категории может быть показана ее значимость, если она ставится под сомнение или опровергается, ибо именно это и определяет ее логическую «структуру». Если же историк сообщает читателю только логический результат своих каузальных суждений, не приводя должных его обоснований, если он просто «внушает» читателю понимание событий, вместо того чтобы педантично «рассуждать» о них, то он создает исторический роман, а не научное исследование, худо-

жественное произведение, в котором отсутствует прочная основа сведёния элементов действительности к их причинам. Между тем только эта причинная обусловленность и представляет интерес для сухого логического рассмотрения, так как историческое отображение событий также претендует на значимость в качестве «истины», и эту значимость, наиболее важный ее аспект, который мы рассматривали выше, то есть каузальное регрессивное движение, историческое исследование обретает только в том случае, если оно при каком-либо сомнении выдерживает испытание посредством изолирования и генерализации единичного каузального компонента с помощью категории объективной возможности, допускающей синтезирующее сведёние элементов действительности к их причинам.

Совершенно очевидно, что так же, как каузальное раскрытие «исторического значения» битвы при Марафоне с помощью изолирования, генерализации и конструкции суждений о различных исторических возможностях, происходит в логическом аспекте и каузальный анализ индивидуальных действий. Обратимся к наиболее яркому примеру — к мысленному анализу *собственных* действий, который, по мнению не прошедшего логическую школу человека, не содержит никаких «логических проблем», поскольку такой анализ дан непосредственно в переживании и — у психически здоровых людей — «понятен» без всяких разъяснений, а поэтому может быть немедленно «восстановлен» в памяти. Самые простые соображения показывают, что дело обстоит совсем не так, что «значимый» ответ на вопрос, *почему* я так действовал, представляет собой категориально оформленное образование, которое может быть поднято до уровня демонстрируемого суждения лишь посредством применения абстракций, хотя речь здесь и идет о «демонстрации» перед форумом самого «действующего лица».

Предположим, что некая темпераментная молодая мать, раздраженная непослушанием своего малыша, будучи истой немкой, не придерживающейся теории, высказанной в прекрасных словах Буша: «Поверхностен удар, лишь сила духа проникает в душу», — отвесила младенцу основательную пощечину. Предположим далее, что она настолько далека от «бледных теорий», что ни секунды не размышляла впоследствии ни о «педагогической целесообразности» пощечины, ни о том, насколько «заслуже-

на» была пощечина, или хотя бы о силе, с которой она была дана; предположим затем, что *pater familias**, обративший внимание на рев ребенка и уверенный, как полагается немцу, в своем превосходстве во всем, в том числе и в вопросах воспитания детей, ощутил потребность сделать «ей» внушение с «телеологической» позиции. «Она» же станет себя оправдывать тем, что *если бы* в ту минуту не была, скажем, «раздражена» ссорой с кухаркой, то либо вообще не прибегла бы к такому дисциплинарному средству, либо действовала бы «не так», и просит его признать, что «она обычно так не поступает, он ведь и сам это знает». Тем самым жена напоминает мужу о его «опытном знании» ее «постоянных мотивов», которые при преобладающем числе всех *возможных* вообще констелляций привели бы к иному, менее иррациональному результату. Другими словами, она претендовала на понимание того, что нанесенная ею пощечина была «случайной», а не «адекватно» обусловленной реакцией на поведение ее ребенка, как мы назовем это, предвосхищая следуемое ниже введение такого термина.

Уже приведенное здесь супружеское объяснение позволяет превратить такое «переживание» в категориально оформленный «объект»; и хотя упомянутая молодая женщина была бы удивлена не менее мольеровского мешанина, с радостью узнавшего, что он всю жизнь говорил «прозой», если бы логик открыл ей, что она произвела «каузальное сведение» так, как это делает историк, вынесла с этой целью «суждение об объективной возможности» и даже оперировала категорией «адекватной причинной обусловленности» (о которой у нас вскоре пойдет речь), — с логической позиции дело обстоит именно так. Никогда, нигде мысленное проникновение даже в собственное переживание не являет собой действительное «повторное переживание» или простую «фотографию» пережитого; «пережитое», ставшее «объектом», всегда обретает перспективы и связи, которые самому «переживанию» *неведомы*. Когда мы, размышляя, представляем себе собственное действие в прошлом, мы *в этом* отношении действуем совершенно так же, как в том случае, когда мы представляем себе «пережитое» нами самими или известное нам из рассказа других «явление природы». Вряд ли есть необходимость в том, чтобы под-

* Отец семейства (лат.). — Прим. перев.

тверждать общезначимость данного положения дальнейшими более сложными примерами³⁸, доказывать, что при анализе какого-либо решения, принятого Наполеоном или Бисмарком, мы логически совершаем ту же процедуру, которую совершила в нашем примере немецкая мать. Различие, которое заключается в том, что ей «внутренняя сторона» анализируемого действия дана в собственном воспоминании, тогда как действия третьего лица нам приходится «толковать» «извне», отличается вопреки наивному предрассудку лишь степенью доступности и полноты «материала»: находя, что понять характер человека «сложно» и трудно, мы всегда склонны полагать, будто *он сам*, если действительно *захочет*, способен дать нам достоверные сведения. Мы не будем здесь подробнее останавливаться ни на том, что дело обстоит совсем не так, часто даже совсем наоборот, ни на причинах этого.

Приступим теперь к более пристальному рассмотрению категории «объективной возможности», функция которой до сих пор была охарактеризована нами лишь в самой общей форме, и прежде всего к модальности «значимости» суждений о возможности. Не означает ли, что, вводя «возможности» в «каузальное рассмотрение», мы отказываемся от каузального познания вообще, что, невзирая на все сказанное выше об «объективной» основе суждения о возможности, фактически, поскольку установление «возможного» хода событий всегда осуществляется с помощью «фантазии», признание значения рассматриваемой нами категории открывает все двери субъективному произволу в «историографии», и что история именно поэтому и не является «наукой»? В самом деле, позитивно ответить с достаточной долей вероятности на вопрос, что произошло «бы», если мыслить один из обуславливающих событие моментов определенным образом измененным, часто даже при «идеальной» полноте материала источников совершенно *невозможно*, исходя из общих эмпирических правил³⁹. Однако в этом и нет необходимости. Определение каузального значения исторического факта начинается с вопроса: *можно ли* предположить, что ход событий, протекающий в соответствии с общими эмпирическими правилами, принял бы *несколько* иное направление в *решающих* для нашего интереса пунктах, если бы данный факт был исключен из комплекса обуславливающих факторов или в опреде-

ленном смысле изменен? Ведь нам важно лишь установить, как воздействуют на интересующие нас «стороны» явления отдельные обуславливающие его моменты. Если же и по поводу этого по существу негативного вопроса *невозможно* высказать соответственное «объективное суждение, подтверждающее его возможность», если, другими словами, на данном уровне наших знаний следовало бы «ожидать», что даже при исключении или изменении этого факта ход событий в «исторически важных», то есть интересующих нас пунктах проходил бы в соответствии с общими эмпирическими правилами *именно* так, как он в действительности и проходил, *тогда* данный факт и в самом деле не имеет каузального значения, и ему совершенно не место в каузальном ряду, целью которого является и должно являться создание каузального регрессивного движения в изучении истории.

Два выстрела, раздавшихся в мартовскую ночь в Берлине, приблизительно относятся, по мнению Э. Майера, к этой категории; не полностью, вероятно, потому, что даже при его понимании их можно, во всяком случае, считать одним из условий начала событий и, случись они в другое время, ход событий мог бы быть иным.

Если же в соответствии с нашим опытным знанием каузальная релевантность момента определяется посредством его соотнесения с важными для конкретного рассмотрения пунктами, тогда суждение об объективной возможности, в котором высказывается эта релевантность, может найти свое выражение в целой шкале различных степеней *определенности*. Воззрение Э. Майера, согласно которому «решение» Бисмарка «привело» к войне 1866 г., в *ином* смысле, чем названные два выстрела, предполагает утверждение, что при исключении этого решения другие имеющиеся детерминанты позволяют предположить «значительную степень» объективной возможности иного (в «существенных» пунктах!) развития, например истечение срока прусско-итальянского договора, мирная передача Венеции, австро-французская коалиция или, во всяком случае, изменение политической и военной ситуации, в результате чего Наполеон фактически стал бы «господином положения». Суждение об объективной «возможности» по самой своей сущности допускает, следовательно, *градации*, логическое соотношение которых можно, опираясь на принципы, применяемые в логическом анализе «вероятностного исчисления», представить

себе таким образом: те каузальные компоненты, с «возможным» результатом которых соотносится суждение, мысленно изолируют, противопоставляя его совокупности всех остальных *вообще мыслимых*, действующих совместно с ним условий. При этом задается вопрос, как совокупность всех тех условий, в сочетании с которыми те мысленно изолированные компоненты «способны» были привести к «возможному» результату, относится к совокупности всех тех условий, в сочетании с которыми они «предположительно» бы его *не* достигли. Само собой разумеется, что никакого «цифрового» выражения для отношения этих двух «возможностей» подобная операция дать никак не может. Такого рода явления встречаются лишь в сфере «абсолютной случайности» (в логическом смысле), то есть там, где при очень большом числе случаев определенные простые и однозначные условия остаются совершенно одинаковыми, все остальные же варьируются *совершенно* непостижимым для нас образом (примером может служить бросание костей или вынимание шариков различных цветов из урны). При этом «возможность» той «стороны» результата, которая представляет здесь интерес (число очков или цвет шариков), определяется константными и однозначными *условиями* (количеством костей, распределением шариков) таким образом, что все остальные мыслимые обстоятельства не могут быть поставлены с упомянутой «возможностью» в какую бы то ни было каузальную связь, которую можно было бы подвести под *общее эмпирическое правило*. То, как я держу стакан для игральных костей и встряхиваю его, прежде чем бросаю кости, является собой детерминирующий компонент того числа очков, которые я *in concreto* бросаю. Тем не менее, несмотря на всевозможные суеверные представления, нет никакой возможности вывести эмпирическое правило, позволяющее установить, что определенные действия «способствуют» получению необходимого числа очков. Следовательно, эта каузальная связь носит совершенно «случайный» характер, и мы вправе утверждать, что физические свойства игрока, *«как правило», не влияют* на шанс получить нужное число очков: *при любых обстоятельствах «шансы»* на то, что какая-нибудь из шести сторон окажется сверху, «равны». Между тем существует общее эмпирическое правило, которое гласит, что при смещении центра тяжести в таком «поддельном» кубике создается

преимущественный шанс для того, чтобы определенная его сторона оказалась сверху, какими бы ни были другие конкретные детерминанты, и степень этого «преимущества» «объективной возможности» при достаточно длительном повторении броска может быть даже выражена в цифрах. Несмотря на вполне веское предупреждение не переносить принципы «вероятностного исчисления» на другие области, совершенно очевидно, что этот *последний* случай аналогичен действиям в области любой конкретной каузальности, следовательно, и исторической. Различие заключается лишь в том, что здесь полностью отсутствует возможность *цифровой* определяемости, необходимой предпосылкой которой являются, во-первых, «абсолютная случайность», во-вторых, наличие в качестве единственного объекта интереса определенных доступных исчислению «сторон» или результатов действий. Однако несмотря на это, мы можем не только выносить общезначимые суждения, согласно которым определенные ситуации в большей или меньшей степени «благоприятствуют» тому, что связанные с ними люди реагируют в известной мере одинаково, но можем также, формулируя данное положение, определить огромное число *вероятных* приходящих обстоятельств, не способных изменить общее «благоприятствование». Мы можем, наконец, оценить *степень* благоприятствования определенных «условий» определенному результату, правда, отнюдь не однозначно и не методами вероятностного исчисления, но в виде оценки относительной «степени» этого благоприятствования посредством *сравнения* с тем, какое действие оказали бы на упомянутые реакции условия, которые мы мысленно видоизменяем. Если мы затем с помощью фантазии проводим сравнение достаточного количества мысленно измененных нами констелляций, можно считать, что мы достигли достаточной определенности в суждении о «степени» объективной возможности, во всяком случае в принципе, а этот вопрос нас здесь и занимает. Не только в повседневной жизни, но и в истории — именно в истории прежде всего — мы постоянно применяем такие суждения о «степени» «благоприятствования»; без них было бы вообще невозможно различать «важные» и «неважные» обстоятельства. И Э. Майер в рассмотренном нами здесь труде, вне всякого сомнения, также пользовался указанным методом. Если те многократно упомянутые два выстрела были каузально «не-

существенны» потому, что «любая» случайность *должна* была, по мнению Э. Майера (которое мы не будем здесь подвергать критике по существу), привести к конфликту, то это означает, что в данной исторической констелляции мысленно изолированы определенные «условия», которые при громадном количестве теоретически *возможных* иных привходящих условий привели бы к такому же результату. Число же тех мыслимых причинных моментов, которые, привходя, могли бы с вероятностью привести к *иному* (в решающих пунктах!) результату, представляется нам относительно очень ограниченным; с мнением Э. Майера, который считал его равным нулю, мы, несмотря на слово «должны» (хотя обычно он постоянно подчеркивает иррациональность истории), согласиться не можем.

Подобные случаи отношения определенных, объединенных в историческом исследовании и изолированно рассматриваемых комплексов «условий» к полученным «результатам», условий, которые соответствуют только что названному логическому типу, мы в соответствии с принятым после появления работ Криса словоупотреблением юристов, занимающихся теорией причинности, назовем «адекватной» причинной обусловленностью (данных компонентов результата данными условиями) и совершенно так же, как это делает Э. Майер — он только не дает ясной конструкции данного понятия, — будем говорить о «случайной» причинной обусловленности там, где на исторически существенные компоненты результата оказывали действие факты, приводившие к результату, который *не* был в этом смысле «адекватен» мысленно собранному в некое единство комплексу условий.

В свете прежних примеров «значение» битвы при Марафоне, в понимании Э. Майера, следует логически определить таким образом: *нельзя* утверждать, что победа персов *должна* была привести к совершенно иному развитию эллинской и тем самым всей мировой культуры — подобное суждение совершенно невозможно, — но можно утверждать, что это иное развитие «было бы» «адекватным» следствием подобного события. Что же касается высказывания Э. Майера по поводу объединения Германии, высказывания, против которого возражает Белов, то логически корректно его следует формулировать так: объединение Германии в качестве «адекватного» следствия ряда предшествующих событий, так же как мартов-

ская революция в Берлине, становится понятным, исходя из общих эмпирических правил, как адекватное следствие ряда общих социальных и политических «состояний». Если же можно было бы на основе общих эмпирических правил с достаточной степенью вероятности показать, что, *не будь* этих двух выстрелов у берлинского замка, революции можно «было бы» избежать, так как комбинация остальных «условий» без упомянутых выстрелов *не* «благоприятствовала» или недостаточно «благоприятствовала» ей (в том смысле, как мы пояснили выше), *тогда* можно было бы говорить о «случайной» причинной обусловленности и следовало бы в этом (правда, маловероятном) случае «свести» мартовскую революцию к упомянутым двум выстрелам в качестве ее причины. В примере, где речь идет об объединении Германии, «случайности» следует противопоставить *не* «необходимость», как полагает Белов, а «адекватность» в том смысле, как мы, вслед за Крисом, разработали данное понятие⁴⁰. При этом надо все время помнить, что речь здесь идет отнюдь не о различиях в «объективной каузальности» исторических процессов и их каузальных связей, а только о том, что мы, абстрагируя, изолируем часть «условий», преднайденных в «материале» исторических событий, и превращаем их в предмет «суждений о возможности», чтобы тем самым, отправляясь от эмпирических правил, обрести понимание каузального «значения» отдельных компонентов событий. Для того чтобы понять природу реальных причинных связей, мы *конструируем* связи *нереальные*.

Тот факт, что речь идет об абстракциях, часто остается непонятым, причем специфический характер такого непонимания близок ряду основанных на взглядах Дж. Ст. Милля теорий отдельных юристов, специалистов в области вопросов каузальности, подвергшихся убедительной критике в вышеназванной работе Криса⁴¹. Вслед за Миллем, полагавшим, что математический коэффициент вероятности выражает отношение между («объективно») *существующими* в данный момент *причинами*, «ведущими» к желанному результату, и *причинами*, препятствующими этому, Биндинг считает, что между теми и другими условиями *объективно* существует отношение, доступное (в отдельных случаях) цифровому исчислению — или, во всяком случае, оценке — отношение, которое (при известных обстоятельствах) создает «состоя-

ние равновесия», и что акт причинной обусловленности заключается в том, что первые условия обретают перевес⁴².

Совершенно очевидно, что здесь в основу каузальной теории положен феномен «борьбы мотивов», выступающий при *размышлении* о человеческих «действиях» как непосредственное «переживание». Какое бы общее значение ни придавать данному феномену⁴³, несомненно одно: ни одно строгое каузальное исследование, в том числе и историческое, не может принять этот антропоморфизм⁴⁴. Дело заключается не только в том, что представление о двух «противодействующих» силах являет собой пространственно-временной образ, который применим без самообмана только в процессах — в частности, механического и физического типа⁴⁵, — где при наличии двух в физическом смысле «противоположных» результатов один мог бы быть достигнут с помощью одной из сил, второй — с помощью другой. Кроме этого, необходимо прежде всего всегда помнить о том, что конкретный результат нельзя рассматривать как следствие единоборства нескольких стремящихся к нему причин и других причин, препятствующих его достижению, что *все* причины в своей совокупности, к которым ведет каузальное регрессивное сведение «результата», должны были совместно действовать так, а не иначе, для того чтобы конкретный результат был именно таким, а не другим, и что для каждой пользующейся каузальным методом эмпирической науки процесс, который ведет к данному результату, начался не с какого-то определенного момента, а существовал «от века». Если, следовательно, речь идет о благоприятствующих и противодействующих причинах данного результата, то это отнюдь не означает, что в некоем конкретном случае определенные условия тщетно пытались препятствовать достигнутому в конечном итоге результату, тогда как другие, несмотря на это, все-таки привели к нему. Упомянутое высказывание всегда и без исключения означает лишь то, что определенные *мысленно* изолированные компоненты действительности, предшествующей полученному результату, в соответствии с общими эмпирическими правилами *обычно* «благоприятствуют» результату данного типа. Это, как мы знаем, означает, что в подавляющем большинстве теоретически возможных комбинаций таких компонентов действительности с другими условиями они *обычно* приводят к тако-

му результату; другие же компоненты действительности — не к этому, а к иному результату. Речь идет об изолирующей и генерализирующей абстракции, а не о воспроизведении фактически происходивших процессов. Если, например, Э. Майер говорит о событиях, где «все неукоснительно ведет к определенному результату» [с. 27], то в логически корректной формулировке это означает только то, что мы можем вычленить и мысленно изолировать каузальные «моменты», по отношению к которым ожидаемый результат следует мыслить в отношении адекватности, поскольку можно представить себе лишь относительно немногие комбинации этих изолированно вычлененных каузальных моментов с другими моментами, позволяющие «ожидать» в соответствии с общими эмпирическими правилами другого результата. В тех случаях, когда мы «воспринимаем» события так, как описывает их в приведенной цитате Э. Майер, мы обычно говорим о наличии определенной, направленной к данному результату тенденции развития⁴⁶.

Это определение, так же как применение ряда образных выражений, таких, как «движущие силы» или, напротив, «препятствия» развитию, например, «капитализма», а также утверждение, что определенное «правило» причинной связи в конкретном случае «снимается» определенными сцеплениями причин или (еще менее точно) что какой-либо «закон» снимается другим «законом», — все подобные определения не вызывают сомнения только в том случае, если осознан их чисто теоретический характер, то есть если все время помнить о том, что они покоятся на абстракции известных компонентов реального причинного сцепления, на мысленной генерализации остальных компонентов в форме суждений об объективной возможности и на их применении, для того чтобы придать происходящему форму причинной связи определенного членения⁴⁷. Нас не удовлетворяет в этом случае признание и сознание того, что все наше «познание» соотносится с преобразованными категориями действительностью, что, следовательно, «каузальность», например, является категорией «нашего» мышления. С адекватностью причинной обусловленности дело обстоит в этом отношении особым образом⁴⁸. Хотя мы ни в коем случае не претендуем здесь на исчерпывающий анализ категории каузальности, мы все-таки считаем необходимым, для того чтобы пояснить сущность относи-

тельной, обусловленной конкретной познавательной целью противоположности между «адекватной» и «случайной» причинной обусловленностью, сделать понятным и затем установить хотя бы кратко то, как во многих случаях весьма неопределенное содержание «суждения о возможности» тем не менее соответствует его претензии на «значимость» и позволяет применить его для создания исторических каузальных рядов⁴⁹.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Мы надеемся поэтому, что и в дальнейшем наши критические замечания, сознательно направленные на выявление слабости формулировок Э. Майера, не будут приписаны уверенности в своей способности «знать лучше». Ошибки, сделанные выдающимся ученым, поучительнее непогрешимости ученого нуля. В наши намерения не входит и позитивная оценка трудов Э. Майера, вернее, обратное: мы стремимся учиться на его заблуждениях, прослеживая, как он пытается с переменным успехом решать важные логические проблемы исторической науки.
- ² В дальнейшем будет показано, что это может произойти и с Э. Майером, если он будет слишком буквально применять ряд своих тезисов на практике.
- ³ Подобная «случайность» лежит, например, в основе игры в кости и бросання жребия, где удача определяется «случайностью». Полная непознаваемость связи между определенными компонентами условий, ведущих к конкретному результату, и самим результатом конститутивна для возможности «вероятностного исчисления» в строгом смысле слова.
- ⁴ Такие понятия «случайности» не могут быть исключены даже из относительно исторической дисциплины (например, биологии). Только об этом и упоминаем ниже, в прим. 6, «прагматическом» понятии «случайности» говорит, по-видимому, вслед за Э. Майером, Л. М. Хартман (см.: Hartmann L. M. Die geschichtliche Entwicklung. S. 15, 25). Несмотря на неправильную формулировку, он отнюдь не превращает «отсутствие причины в причину», как полагает Ойленбург (см.: Eulenburg. — «Deutsche Literaturzeitung», 1905, № 24).
- ⁵ Так, например, Липман (Lipman. Einleitung in das Strafrecht. 1900).
- ⁶ При этом недостаточно ясно сказано, что следует понимать под «исследованием мотивов». Само собой разумеется, что «решение» конкретной «личности» мы лишь в том случае принимаем просто как некую «последнюю» данность, если это решение представляется нам случайным в «прагматическом» смысле, то есть недоступным осмысленному толкованию или недостоинным его. Таковы, например, порожденные безумием путаные распоряжения императора Павла. В остальном же одна из несомненных задач истории с давних пор состоит именно в том, чтобы понимать эмпирически данные внешние «действия» и их результаты, исходя из исторических «условий», «целей» и «средств» человеческой деятельности. Впрочем, и Э. Май-

- ер, поступает не иначе. Что же касается «исследования мотивов», то есть анализа действительно «желаемого» и основания такого желания, то это, с одной стороны, средство предотвратить вырождение подобного анализа в антиисторический прагматизм, с другой — одна из отправных точек «исторического интереса»: ведь мы, помню всего прочего, *хотим* увидеть, как воление человека преобразуется в своем значении под действием сцепления исторических «судеб».
- ⁷ *Виндельбанд* намеренно прибегает к этой формулировке (в последней главе своей работы «О свободе воли»), чтобы исключить вопрос о «свободе воли» из рассуждений криминалистов. Правда, возникает вопрос, удовлетворит ли эта формулировка криминалистов, так как именно вопрос о характере каузальной связи отнюдь не irrelevantен для применения уголовных норм.
- ⁸ Из чего, впрочем, отнюдь не следует, что в «психологическое понимание» ценностного значения объекта (например, произведения искусства) каузальное рассмотрение его генезиса не привносит ничего существенно нового. К этому мы еще вернемся.
- ⁹ Это заблуждение я подверг критике в моей работе «Рошер и Книс и логические проблемы истории политической экономии».
- ¹⁰ Действия русского императора Павла в последний период его смутного правления мы рассматриваем как недоступные осмысленному толкованию и, следовательно, предвидению, подобно тому, как рассматриваем бурю, уничтожившую испанскую армаду: в первом и во втором случае мы отказываемся от «исследования мотивов», — но отнюдь не потому, что мы считаем эти события «свободными», и не только потому, что их конкретная каузальность остается для нас скрытой (что касается императора Павла, то объяснить его действия, быть может, могла бы патология), а потому, что они исторически *недостаточно нас интересуют*. Подробнее об этом будет сказано ниже.
- ¹¹ По этому вопросу см. мою работу «Рошер и Книс...». Строго рациональное поведение — его можно определять таким образом — было бы просто полной «адаптацией» к данной «ситуации». Так, например, предпосылкой теоретических схем Менгера служит строга рациональная «адаптация» к «состоянию рынка», и они чисто «идеально-типически» показывают, каковы будут ее последствия. История и в самом деле была бы не чем иным, как прагматикой «адаптаций» (к такому ее преобразованию стремится Л. М. Хартман), *если бы она сводилась только к анализу возникновения и взаимопереплетения отдельных «свободных», то есть телеологически совершенно рациональных действий отдельных индивидов. Если лишить понятие «адаптаций», как это делает Хартман, телеологически-рационального смысла, то оно становится для истории (как подробнее будет показано ниже) совершенно тусклым.*
- ¹² В другом месте Э. Майер не слишком удачно утверждает следующее: «Историческое исследование делает свои выводы, идя от действия к причине».
- ¹³ См.: *Hist. Zeitschr.*, 1899, 81, S. 238.
- ¹⁴ Об этом см. высказанные мною соображения в работе «Рошер и Книс...».
- ¹⁵ Эта формулировка напоминает известный, встречающийся у представителей русской социологической школы (Михайловского, Кареева и др.) ход мыслей, который характеризует Т. Кнстяковский в статье «Русская социологическая школа и категория возможности в проблематике социальных наук» в сборнике «Проблемы идеализма» (Изд. Новгородцев. М., 1902); к этой работе мы еще вернемся.

- ¹⁶ Breysig K. Entstehung des Staates bei Tlinkit und Irokesen. — In: Schmollers Jahrbuch, 1904, S. 483 f. Мы ни в коей мере не касаемся здесь вопроса о ценности самой этой работы. *Правильность всех построений К. Брайзига здесь, как и вообще при использовании подобных иллюстрирующих нашу мысль примеров, заранее предполагается.*
- ¹⁷ Тем самым мы отнюдь не отрицаем того, что конкретные рентгеновские лучи могут являть собой и «исторический» факт, изучаемый в истории физики. Исследователи в этой области могли бы проявить интерес и к тому, какие «случайные» обстрельства привели в тот день в лаборатории Рентгена к констелляции, которая способствовала появлению упомянутой вспышки, и тем самым — допустим здесь следующее предположение — каузально обусловили открытие данного «закона». Совершенно очевидно, в какой степени изменится тем самым логическое значение этих конкретных лучей. Последнее стало возможным благодаря тому, что теперь они играют роль в такой связи, которая коренится в *ценностной сфере* («прогресс науки»). Иные, быть может, объяснят подобное логическое различие тем, что здесь совершился прыжок в область фактических пределов «наук о духе» — ведь космическое воздействие лучей оставлено вне сферы нашего внимания. Однако был ли этот «ценностный» конкретный объект, для которого лучи имели каузальное «значение», «физическим» или «психическим» по своей природе, для нас безразлично, в той мере, в какой он сам по себе «значит» для нас что-либо, то есть обладает ценностью. Если допустить фактическую возможность того, что познание направлено на него, то (теоретически) мыслимо, что конкретные космические (физические, химические и др.) воздействия этих конкретных лучей могут стать «историческим фактом», однако только в том случае (конструирование которого связано, правда, с большими трудностями), если каузальное исходящее от них движение привело бы в конечном счете к какому-либо конкретному результату, который являл бы собой «исторический индивидуум», то есть обладал бы для нас в своем индивидуальном своеобразии «универсальной значимостью». Только потому, что это совершенно очевидно, такая попытка, даже если бы она была осуществима, оказалась бы бессмыслицей.
- ¹⁸ Здесь автор на полях первого издания написал: «Скачок мысли! Вставить, что там, где факт принимается во внимание в качестве экзemplификации родового понятия, он служит средством познания. Однако не всякое средство познания есть экзemplификация родового понятия».
- ¹⁹ В таком передании здесь смысле выражение «наука о действительности» вполне соответствует логической природе истории. Недоразумение, которое содержится в распространенном толковании этого выражения и сводит его к тому, что история только «описывает» события, не занимаясь их предпосылками, в достаточной степени охарактеризовано Риккертом и Зиммелем.
- ²⁰ Тот факт, что логика строго разделяет различные точки зрения, которые эвентуально обнаруживаются в одном и том же научном исследовании, безусловно, не свидетельствует об ошибке; именно это служило предпосылкой ряда необоснованных критических замечаний в адрес Риккерта.
- ²¹ Этому особому случаю мы уделим более пристальное внимание в следующем разделе. Поэтому здесь мы намеренно оставляем в стороне вопрос, в какой мере данный случай можно считать особым в логи-

ческом смысле. Следует только со всей твердостью подчеркнуть, что случай, о котором идет речь в пункте «б», никоим образом не затрагивает логического противостояния исторического и номотетического использования «фактов». Ибо конкретный факт не трактуется здесь «исторически» в установленном смысле, то есть как звено конкретного причинного ряда.

- ²² Главным образом для того, чтобы отличать этот вид «интерпретации» от только языковой. То обстоятельство, что фактически такое разделение обычно не соблюдается, не должно препятствовать логическому различению.
- ²³ Фослер, анализируя басню Лафонтена в столь же блестяще написанной, сколь намеренно односторонней статье, озаглавленной «Язык как творческий процесс и развитие» (Гейдельберг, 1905, с. 84 и сл.), против своей воли свидетелствует о том же. Он (так же, как и Кроче, с которым у него много общего) считает единственной «легитимной» задачей «эстетического» толкования показать, что — и в какой степени — литературное «творчество» является собой адекватное «выражение». Однако он сам вынужден обращаться к вполне конкретному «психическому» своеобразию Лафонтена [с. 93] и, более того, к «среде» и к «расе» [с. 94]; непонятно, почему это сведённое к причинам, это исследование ставшего, которое *всегда* используется и генерализующие понятия (об этом речь пойдет ниже), должно было быть прервано, почему его продолжение оказалось не имеющим значения для «интерпретации» именно в том пункте, где это было сделано в его весьма интересном и поучительном очерке. Если Фослер отказывается затем от своей уступки, утверждая [с. 95], что он принимает «временную» и «пространственную» обусловленность только для «фактического материала», а об эстетической, единственно существенной «форме» говорит, что она «свободное творение духа», то очевидно, что он пользуется здесь терминологией, близкой терминологии Кроче: «свобода» означает у Фослера «соответствие норме», а «форма» — *правильное* выражение в крочевском смысле и в качестве такового тождественна эстетической ценности. Однако эта терминология вызывает сомнение, поскольку она ведет к сплетению «бытия» и «нормы». Большой заслугой Фослера является то, что в своей яркой статье он в отличие от чистых глоттологов и позитивистов в лингвистике вновь подчеркивает два обстоятельства: 1) что наряду с физиологией и психологией языка, наряду с исследованиями «историческими» и «изучающими законы чередования звуков» существует совершенно самостоятельная задача интерпретации ценностей и «норм» литературных произведений; 2) что собственное понимание этих «ценностей» и норм и живяние в них является необходимой предпосылкой также каузального толкования процесса духовного творчества и его обусловленности, так как творец литературного произведения или словесного выражения именно «переживает» эти ценности и «нормы». Однако следует помнить, что в этом последнем случае, где они служат средствами каузального познания, а не масштабами ценности, их следует логически принимать во внимание не в качестве «норм», но чисто фактически как «возможное» эмпирическое содержание «психического» процесса, в принципе так же, как бред паралитика. Я полагаю, что терминология Фослера и Кроче, которая неукоснительно ведет к логическому смешению «оценки» и «объяснения» и к отрицанию самостоятельности последнего, ослабляет убедительность их аргументации. Задачи чисто эмпирического исследования остаются наряду с теми,

- которые Фослер именует «эстетическими», вполне самостоятельными как фактически, так и логически. То обстоятельство, что в наши дни этот каузальный анализ именуют «психологией народов» или просто «психологией», — лишь следование модной терминологии и, по существу, ничего не меняет в фактическом праве на существование и такого рода исследований.
- 24 Таково мнение Шмейдлера, высказанное в «Анналах философии природы» Оствальда [т. 3, с. 24 и сл.].
- 25 То же утверждает, к моему удивлению, и Франц Ойленбург в «Архиве социальных наук». Его полемика с Риккертом «и его единомышленниками» возможна, по моему мнению, только потому, что он *изъял* из сферы своего рассмотрения именно тот объект, о логическом анализе которого идет речь, то есть «историю».
- 26 Исследуя социально-экономические *детерминанты* в возникновении конкретного «выражения» «христианства» или, например, провансальской рыцарской поэзии, я тем самым ни в какой степени не связываю эти явления с «ценностью», пронизывающей из их экономического значения. Связанное с чисто техническими причинами разделение труда, посредством которого тот или иной исследователь или адепты одной традиционно выделяемой «дисциплины» намечают границы своей «области», не имеет, конечно, и здесь никакого логического значения.
- 27 Только тогда мы сможем приступить к рассмотрению различных возможных принципов «классификации» наук.
- 28 Возможно, что здесь речь идет об «эзотерическом» учении У. фон Вилламовица, против которого в первую очередь направлена полемика Э. Майера.
- 29 Развернутость вышеприведенного изложения никак не связана, конечно, с тем, что может быть непосредственно на практике «использовано» для «методологии». Тому, кто по этой причине сочтет излишней такую развернутость, можно только рекомендовать вообще не уделять внимания вопросу о «смысле» познания и удовлетвориться тем, что он получает «ценные» знания посредством своей практической деятельности. Данный вопрос подняли не историки, а те, кто выдвинул ложное утверждение (и продолжает его варьировать), будто «научное познание» идентично «открытию законов». А это уже вопрос о «смысле» познания.
- 30 Это остается верным, несмотря на критику Кистяковского, которая такое понятие «возможности» вообще не затрагивает.
- 31 Рассмотренные ниже категории находят применение не только в области *специальной* науки «истории», но и (что мы всячески подчеркиваем) в любом «историческом» каузальном сведении *каждого* индивидуального события, в том числе и относящегося к «мертвой природе». Категория «исторического» здесь логическое, а не техническое специальное понятие.
- 32 См.: Kries. Über den Begriff der objektiven Möglichkeit und einige Anwendungen desselben. Leipzig, 1888. Важные отправные точки этих рассуждений впервые изложены Крисом в его работе «Принципы вероятностного исчисления». Заметим сразу же, что вследствие самой природы исторического «объекта» для методологии истории имеют значение лишь самые элементарные компоненты теории Криса. Заимствование строгих принципов чисто «вероятностного исчисления» не только невозможно в каузальном историческом исследовании, что само собой разумеется, но даже попытка аналогичного использования этой точки зрения требует большой осторожности.

- ³³ Наиболее глубокая критика применения теории Криса в решении юридических проблем дана Радбрухом (см.: Radbruch. Die Lehre von der adäquaten Verursachung. Abhandlungen des Lisztischen Seminars. Bd. I. N.F. Hf. 3. У него же см. основную литературу вопроса). Введенного им принципа расчленения понятия «адекватной причинной обусловленности» мы коснемся ниже, после того как будет по возможности просто (а поэтому только предварительно, не окончательно) сформулирована теория в целом.
- ³⁴ Из теоретиков статистики очень близок к теории Криса Л. Боркевич (см.: Borkewitsch L. Die erkenntnistheoretischen Grundlagen der Wahrscheinlichkeitsrechnung. — In: Conrads Jahrbücher. 3. Folge. Bd. 17 (ср. также т. 18) и его же: Die Theorie der Bevölkerungs- und Moralstatistik nach Lexis. — Ibid., Bd. 27.). Теория Криса легла также в основу работ А. Чупрова; с его статьей о статистике морали в энциклопедии Брокгауза и Эфрона мне, к сожалению, ознакомиться не удалось. См. его статью о задачах теории статистики в: Schmollers Jahrbuch, 1905, S. 421 ff. Я не могу согласиться с критикой Кистяковского (в вышеуказанной статье в «Проблемах идеализма», с. 378 и сл.), которая, правда, пока, в предвосхищении дальнейшей разработки, только бегло очерчена. Кистяковский видит недостаток данной теории [с. 379] прежде всего в применении неверного, основанного на логике Милля понятия причины, в частности в использовании категории «составной» и «частичной» причины, которое в свою очередь основано на антропоморфном толковании каузальности (в смысле «воздействия»). (На это указывает и Радбрух — см. там же, с. 22.) Однако идея «воздействия», или как ее менее выразительно, но по своему смыслу тождественно называют идеей «каузальной связи», неотделима от каузального исследования, направленного на ряды индивидуального, качественного изменения. О том, что эту связь не следует (и не должно) обременять иными и весьма сомнительными метафизическими предпосылками, речь пойдет ниже. (О плюрализме причин и элементарных причинах см. работы Чупрова — там же, с. 436.) Заметим здесь только следующее: «возможность» — категория «формирующая», другими словами, ее функция заключается в том, что она определяет каузальные звенья, которые должны войти в историческое изложение. Напротив, исторически сформулированный материал не содержит, во всяком случае в идеале, никаких «возможностей»: правда, субъективно-историческое изложение лишь очень редко приходит к суждениям о необходимости, однако объективно оно, без сомнения, исходит из предпосылки, что «причины», к которым «сводится» результат (конечно, в сочетании с бесконечным множеством «условий», не представляющих интереса в научном отношении и поэтому в изложении событий лишь суммарно намеченных), являют собой его «достаточное основание». Применение этой категории ни в коей степени не влечет за собой давно преодоленную теорией причинности представление, будто какие бы то ни было звенья причинной связи до их включения в причинный ряд как бы «носились в воздухе». Противоположность своей теории теории Милля весьма убедительно, по моему, показал сам Крис [см. там же, с. 107]. Об этом речь пойдет ниже. Верно здесь только то, что Милль также разработал категорию объективной возможности и сформулировал понятие «адекватной причинности».
- ³⁵ Современное право видит свой объект не в преступлении, а в преступнике [см.: Радбрух, там же, с. 62], задает вопрос о субъективной

«вине», тогда как история, будучи эмпирической наукой, ставит вопрос об «объективных» причинах конкретных процессов и о следствиях конкретных «действий» и не пытается судить «виновника». В своей критике теории Криса Радбрух справедливо указывает на этот основополагающий принцип современного — но не каждого — права. Однако при этом он признает значение теории Криса при расследовании таких деликтов [с. 75], как ответственность вследствие «абстракцией возможности влияния» [с. 71], ответственности за утрату прибыли и ответственности «неспособных к вменяемости», то есть повсюду, где речь идет об «объективной» каузальности. Именно к этой логической сфере относится история.

³⁶ Наше суждение относится, конечно, не ко всем работам этого сборника; некоторые из них превосходят, но они-то по своим «методам» вполне «старомодны». Что же касается идеи своего рода «социально-политической» справедливости, которая направлена на то, чтобы (наконец-то, наконец!) отнестись к столь позорно пренебрегаемым историей племенам кафров и индейцев по крайней мере с такой же серьезностью, как к афинянам, и для того, чтобы со всей отчетливостью подчеркнуть эту справедливость, делить материал по географическому признаку, то это не более чем ребячество.

³⁷ Подробнее о следуемом ниже см. мою статью о Рошере и Книсе. [Данная статья в наст. изд. не включена. — Прим. ред.]

³⁸ Рассмотрим вкратце только еще один пример, который анализирует К. Фослер [там же, с. 101 и сл.] для иллюстрации нашей беспомощности в образовании «законов». Он указывает на известные особенности языка — их образовали в его семье, «итальянском островке в море немецкой речи», его дети; родители в разговоре с детьми этому подражали, причем возникновение языковых особенностей было связано с вполне конкретными событиями, полностью сохранившимися в памяти, — и задает вопрос: «Что же может объяснить в подобном языковом развитии психология народов» (и можно, продолжая его мысль, прибавить — любая «наука о законах»)? Взятое изолированно, данное явление *prima facie** действительно получило как будто достаточное объяснение; и тем не менее это не означает, что оно не могло бы быть объектом дальнейшей обработки и использования. Прежде всего то обстоятельство, что здесь определено можно установить каузальное отношение (мысленно, так как здесь значение имеет только это), позволяет использовать упомянутый случай в качестве эвристического средства в изучении других процессов в языковом развитии, для выявления того, можно ли считать вероятным для них такое же каузальное отношение; однако это уже требует с логической точки зрения подведения конкретного случая под общее правило. Фослер сам [с. 102] сформулировал его таким образом: «Чаще используемые формы притягивают более редкие». Но это еще не все. Каузальное объяснение рассматриваемого случая удовлетворяет, как мы сказали, *prima facie*. Однако не следует забывать, что каждая, пусть даже как будто самая «элементарная», индивидуальная каузальная связь может быть расчленена и расщеплена до бесконечности, и точка, на которой мы останавливаемся, каждый раз определяется лишь границами нашего каузального интереса. В данном случае наша потребность в установлении каузальной связи совсем не обязательно должна удовлетвориться этим «действительным» ходом вещей. При внимательном наблю-

* На первый взгляд (лат.). — Прим. перев.

дени может, например, оказаться, что «притягивание», которое было обусловлено детским преобразованием языка, а также подражание родителей этому детскому языковому творчеству происходили в весьма различной степени в зависимости от различных словесных форм. Следовательно, мог бы возникнуть вопрос, нельзя ли установить, почему та или другая форма видоизменялась чаще или реже или вообще не подвергалась изменению. Наша потребность в установлении каузальной связи будет удовлетворена лишь в том случае, если условия такого преобразования будут сформулированы в виде правил, а конкретный случай получит «объяснение» в качестве особой констелляции, сложившейся под «общим воздействием» этих правил в конкретных «условиях». Тем самым презируемая Фослером охота за законом, изолирование и генерализация оказались бы в стенах его родного дома. Причем по его собственной вине. Ведь его общий вывод: «Аналогия есть вопрос психической власти» — с необходимостью влечет за собой вопрос о том, действительно ли невозможно выявить и сказать что-либо генерализующее о «психических» условиях подобных «отношений психической власти», и с первого же мгновения данный вывод Фослера — в такой формулировке — как бы насильно втягивает в решение этих вопросов главного врага Фослера — «психологию». Когда мы в конкретном случае удовлетворяемся простым изображением конкретного хода вещей, это может объясняться двумя причинами. Во-первых, тем, что «правила», которые можно было бы выявить в ходе дальнейшего анализа, в данном конкретном случае не предоставят науке возможности более глубокого понимания, что, следовательно, конкретное событие не имеет существенного значения в качестве «средства познания». Во-вторых, тем, что само конкретное событие, оказывающее воздействие лишь внутри узкого круга, не получило универсального влияния на развитие языка и тем самым оказалось лишенным значения и в качестве исторической «реальной причины». Следовательно, лишь пределы нашего интереса, а отнюдь не логическая нецелесообразность обусловили тот факт, что событие в семье, на которое ссылается Фослер, не вошло, по-видимому, в «образованные понятия».

³⁹ Попытка позитивно конструировать то, что случилось бы, может привести к устрашающим результатам.

⁴⁰ Располагаем ли мы — и какими — средствами определить «степень» адекватности, играют ли при этом известную роль — и какую — именно при расчленении сложной «совокупности причин» на ее «компоненты» («ключ» для такого «расчленения») объективно ведь нам не дан) так называемые «анalogии», мы скажем ниже; данная здесь формулировка в силу обстоятельств носит лишь временный характер.

⁴¹ Я полностью отдаю себе отчет, в какой мере здесь, как неоднократно и раньше, заимствованы идеи Криса; к тому же наша формулировка в силу обстоятельств уступает по своей точности формулировкам Криса. Однако для цели нашего исследования то и другое неизбежно.

⁴² Binding. Die Normen und ihre Übertretung. I, S. 41 f.; Крис, там же, с. 107.

⁴³ См.: Gompertz H. Über die Wahrscheinlichkeit der Willensentscheidung. Wien, 1904. Гомперц положил это в основу своей феноменологической теории «решения». О ценности его понимания данного процесса я судить не берусь. Тем не менее мне представляется, оставляя это в стороне, что данное Виндельбандом — намеренно для его цели — чисто понятийно-аналитическое отождествление

«более сильного» мотива с тем лицом, в чью пользу оказывается «решение» (Windelband. Über Willensfreiheit, S. 36 f.), не является единственно возможным рассмотрением проблемы.

⁴⁴ В этом отношении Кистяковский (там же) совершенно прав.

⁴⁵ См.: Крис, там же, с. 108.

⁴⁶ Непривлекательность слова ничего не меняет в существе дела.

⁴⁷ Лишь в тех случаях, когда об этом забывают (что, к сожалению, достаточно часто случается), сомнения Кистяковского по поводу «метафизического» характера этого каузального метода оправданны.

⁴⁸ По этому вопросу у Криса и у Радбруха решающие точки зрения либо отчетливо изложены, либо намечены.

⁴⁹ Предполагалось, что будет опубликована еще одна статья по этому вопросу.

О НЕКОТОРЫХ КАТЕГОРИЯХ ПОНИМАЮЩЕЙ СОЦИОЛОГИИ

I. СМЫСЛ «ПОНИМАЮЩЕЙ» СОЦИОЛОГИИ

В поведении (*Verhalten*) людей («внешнем» и «внутреннем») обнаруживаются, как и в любом процессе, связи и регулярность. Только человеческому поведению присущи, во всяком случае полностью, такие связи и регулярность, которые могут быть *понятно* истолкованы. Полученное посредством истолкования «понимание» поведения людей содержит специфическую, весьма различную по своей степени качественную «очевидность». Тот факт, что толкование обладает такой «очевидностью» в особенно высокой степени, сам по себе отнюдь не свидетельствует об его эмпирической значимости. Ибо одинаковое по своим внешним свойствам и по своему результату поведение может основываться на самых различных конstellациях мотивов, наиболее понятная и очевидная из которых отнюдь не всегда является определяющей. «Понимание» связи всегда надлежит — насколько это возможно — подвергать контролю с помощью обычных методов каузального сведения, прежде чем принять пусть даже самое очевидное толкование в качестве значимого «понятного объяснения». Наибольшей «очевидностью» отличается целерациональная интерпретация. Целерациональным мы называем поведение, ориентированное только на средства, (*субъективно*) представляющиеся адекватными для достижения (*субъективно*) однозначно воспринятой цели. Мы понимаем отнюдь не только целерациональное поведение, мы «понимаем» и типические процессы, основанные на аффектах, и их типические последствия для поведения людей. «Понятное» не имеет четких границ для эмпирических дисциплин. Экстаз и мистическое переживание, так же как известные типы пси-

хопатических связей или поведение маленьких детей (а также не интересующее нас в данной связи поведение животных), не доступны нашему пониманию и основанному на нем объяснению в такой мере, как другие процессы. Дело не в том, что нашему пониманию и объяснению недоступно «отклонение от нормального» как таковое. Напротив, именно постигнуть совершенно «понятное» и вместе с тем «простое», полностью соответствующее «правильному типу» (в том смысле, который будет вскоре пояснен), может быть задачей, значительно превышающей средний уровень понимания. «Не надо быть Цезарем, чтобы понимать Цезаря» — как принято говорить. В противном случае заниматься историей вообще не имело бы никакого смысла. И наоборот, существуют явления, рассматриваемые нами как «собственные», а именно «психические», совершенно будничные реакции человека, которые, однако, в своей взаимосвязи вообще не обладают качественно специфической очевидностью, свойственной «понятному». Так, например, процесс тренировки памяти и интеллекта лишь частично «доступен пониманию», ничуть не более, чем ряд психопатических проявлений. Поэтому науки, основанные на понимании, рассматривают устанавливаемую регулярность в подобных психических процессах совершенно так же, как закономерности физической природы.

Из специфической очевидности целерационального поведения не следует, конечно, делать вывод о том, что социологическое объяснение ставит своей целью именно рациональное толкование. Принимая во внимание роль, которую в поведении человека играют «иррациональные по своей цели» аффекты и «эмоциональные состояния», и тот факт, что каждое целерационально понимающее рассмотрение постоянно наталкивается на цели, которые сами по себе уже *не* могут быть истолкованы как рациональные «средства» для других целей, а должны быть просто приняты как целевые направленности, не допускающие дальнейшего рационального толкования, — даже если их возникновение как таковое может служить предметом дальнейшего «психологически» понятного объяснения, — можно было бы с таким же успехом утверждать прямо противоположное. Правда, поведение, доступное рациональному толкованию, в ходе социологического анализа понятных связей очень часто позволяет конструировать наиболее подходящий «идеальный тип».

Социология, подобно истории, дает сначала «прагматическое» истолкование, основываясь на рационально понятных связях действий. Именно так создается в политической экономии рациональная конструкция «экономического человека». Такой же метод применяется и в понимающей социологии. Ведь ее специфическим объектом мы считаем не любой вид «внутреннего состояния» или внешнего отношения, а *действие*. «Действием» же (включая намеренное бездействие или нейтральность) мы всегда называем понятное отношение к «объектам», то есть такое, которое специфически характеризуется тем, что оно «имело» или предполагало (*субъективный*) *смысл*, независимо от степени его выраженности. Буддийское созерцание и христианская аскеза осмысленно соотношены с «внутренними» для действующих лиц объектами, а рациональная экономическая деятельность человека, распоряжающегося материальными благами, — с «внешними» объектами. Специфически важным для понимающей социологии является прежде всего поведение, которое, во-первых, по субъективно предполагаемому действующим лицом смыслу соотносено с *поведением других* людей, во-вторых, *определено* также этим его осмысленным соотношением и, в-третьих, может быть, исходя из этого (субъективно) предполагаемого смысла, понятно *объяснено*. Субъективно осмысленно соотношены с внешним миром, и в частности с действиями других, и аффективные действия, и такие косвенно релевантные для поведения «эмоциональные состояния», как «чувство собственного достоинства», «гордость», «зависть», «ревность». Однако понимающую социологию интересуют здесь не физиологические, ранее называвшиеся «психофизическими» явления, например изменение пульса или быстроты реакции и т. п., и не чисто психические данности, такие, как, например, сочетание напряжения с ощущением удовольствия или неудовольствия, посредством которых эти явления могут быть охарактеризованы. Социология дифференцирует их по типам *смысловой* (прежде всего внешней) соотношенности действия, и поэтому целерациональность служит ей — как мы вскоре увидим — идеальным типом именно для того, чтобы оценить степень его *иррациональности*. Только если определять (субъективно предполагаемый) смысл этой «соотношенности» как «внутренние» пласты человеческого поведения (такую терминологию нельзя не считать вызываю-

щей сомнение), можно было бы сказать, что понимающая социология рассматривает названные явления исключительно «изнутри»; но это означало бы: не посредством перечисления их физических или психических черт. Следовательно, различия психологических свойств в поведении не релевантны для нас сами по себе. Тождество смысловой соотнесенности не связано с наличием одинаковых «психических» констелляций, хотя и несомненно, что различия в одной из сторон могут быть обусловлены различиями в другой. Такая категория, как, например, «стремление к наживе», вообще не может быть отнесена к какой-либо «психологичности»; ибо при двух сменяющих друг друга владельцах «одного и того же» делового предприятия «одинаковое» стремление к «рентабельности» может быть связано не только с совершенно гетерогенными «качествами характера», но и обусловлено в процессе совершенно одинаковой реализации и в конечном результате прямо противоположными «психическими» констелляциями и чертами характера; при этом и важнейшие (для психологии), решающие «целевые направленности» могут не быть родственны друг другу. События, лишенные смысла, субъективно соотнесенного с поведением других, по этому одному еще не *безразличны* с социологической точки зрения. Напротив, именно в них могут содержаться решающие условия, а следовательно, причины, определяющие поведение. Ведь для понимающей науки человеческие действия в весьма существенной степени осмысленно соотносятся с не ведающим осмысления «внешним миром», с явлениями и процессами природы: теоретическая конструкция поведения изолированного экономического человека, например, создана именно на этой основе. Однако значимость процессов, не обладающих субъективной «смысловой соотнесенностью», таких, например, как кривая рождаемости и смертности, формирование посредством естественного отбора антропологических типов, а также чисто психические факторы, принимается понимающей социологией просто в качестве «условий» и «следствий», на которые ориентируются осмысленные действия, подобно тому как в экономической науке используются климатические данные или данные из области физиологии растений.

Явления наследственности не могут быть поняты на основе субъективно предполагаемого смысла и тем меньше, чем точнее становятся естественнонаучные определе-

ния их условий. Предположим, например, что когда-либо удастся (мы сознательно не пользуемся здесь специальной терминологией) приближенно установить связь между наличием определенных социологически релевантных качеств и импульсов, таких, например, которые способствуют либо стремлению к определенным типам социального влияния и власти, либо шансам этого достигнуть наличием способности к рациональной ориентации действий вообще или других отдельных интеллектуальных качеств, с одной стороны, и индексом черепа или принадлежностью к обладающей какими-либо признаками группе людей — с другой. Тогда понимающей социологии пришлось бы, без всякого сомнения, принять во внимание эти специальные данные так же, как она принимает во внимание, например, последовательность типических возрастных стадий или смертность людей. Однако подлинная ее задача состояла бы именно в том, чтобы, интерпретируя, объяснить: 1. Посредством каких осмысленно соотнесенных действий (будь то с объектами внешнего или собственного внутреннего мира) люди, обладающие специфическими унаследованными качествами, пытались осуществить свое стремление, обусловленное, помимо других причин, и этими качествами; в какой степени и по какой причине им это удавалось или не удавалось? 2. Какие понятные нам последствия подобное (обусловленное наследственностью) стремление имело для осмысленно соотнесенного поведения *других* людей?

II. ОТНОШЕНИЕ К «ПСИХОЛОГИИ»

Из всего сказанного очевидно, что понимающая социология не есть часть «психологии». Ведь непосредственно «наиболее понятный» тип смысловой структуры действий представляют собой действия, субъективно строго рационально ориентированные на средства, которые (субъективно) рассматриваются в качестве однозначно адекватных для достижения (субъективно) однозначно и ясно постигнутых целей. Причем наиболее понятно оно в том случае, когда и самому исследователю применяемые средства представляются наиболее адекватными поставленным целям. Когда подобные действия «объясняют», это отнюдь не означает, что их выводят из «психических» данных; напротив, это означает, что их

стремятся вывести из ожиданий (и только из них), которые субъективно связываются с поведением *объектов* (субъективная целерациональность) и которые могут быть с этим связаны на основании значимого опыта (объективная рациональность правильности). Чем однозначнее действие ориентировано по типу рациональной правильности, тем менее смысл его может быть понят с помощью каких-либо психологических соображений. (Напротив, при любом объяснении «иррациональных» действий, то есть таких, где либо не принимаются во внимание «объективно» правильные условия целерационального действия, либо (вторая возможность) и субъективно в значительной степени исключаются целерациональные соображения действующего лица (например, при «биржевой панике»), необходимо прежде всего установить следующее: каким *было бы* это действие в рациональном идеально-типическом пограничном случае при абсолютной рациональности цели и рациональной правильности. Ибо только тогда, когда это установлено, может быть вообще, как показывает простейшее наблюдение, совершено каузальное сведение хода событий как к объективно, так и к субъективно «иррациональным» компонентам, так как только тогда мы знаем, что же в этом действии объясняется только «психологически» (как принято характерным образом формулировать); другими словами, что следует сводить к связям, которые основаны на объективно ложной ориентации или на субъективной иррациональности по цели, а в последнем случае либо на постигаемых только в опыте, но совершенно непонятных, либо на понятных, но не поддающихся целерациональному истолкованию мотивах. Иного средства нет и для определения того, что (предположительно) в полностью известном «психическом» процессе оказалось релевантным для характера действия. Это относится без каких-либо исключений к любому историческому и социологическому каузальному сведению. Что касается последних «с очевидностью» постигаемых и в *этом* смысле «доступных пониманию» («переживанию посредством вчувствования») «целевых направленностей», на которые наталкивается понимающая психология (например, полового инстинкта), то они не более чем данности, которые в принципе следует просто принимать, абсолютно так же, как мы приняли бы любую другую, даже совершенно чуждую осмыслению констелляцию фактических данных.

Между совершенно (субъективно) целерациональным поведением и совершенно непонятными психическими данностями находятся так называемые «психологически» понятные (иррациональные по цели) связи (на весьма сложной казуистике этой проблемы мы здесь даже вкратце останавливаться не будем), объединенные в реальности множеством скользящих переходов. Субъективно целерационально ориентированное действие и действие, «правильно» ориентированное на то, что объективно значимо (рационально правильно), — в корне различные понятия. Исследователю, которому надлежит объяснить определенное действие, оно может казаться в высшей степени целерациональным, хотя и ориентированным на совершенно неубедительные, с его точки зрения, исходные позиции действующего лица. Так, например, действия, ориентированные на магические представления, субъективно подчас значительно более целерациональны по своему характеру, чем какое-либо немагическое, «религиозное» поведение, так как с ростом расколдования мира религиозность неизбежно вынуждена (субъективно) все более прибегать к иррациональным по цели смысловым связям (например, основанным на определенной «настроенности» или мистическим). Однако, оставляя в стороне проблему каузального сведения, следует указать на то, что в историческом и социологическом исследованиях постоянно приходится *также* заниматься и отношением действительного, понятного по своему смыслу поведения к тому, каким оно должно было бы быть по своему типу, *чтобы* соответствовать «значимому» (для самого исследователя) типу — назовем его «правильным». Для определенных (*не* всех) целей исторической и социологической науки тот факт, что субъективно осмысленное поведение (мышление или действие) ориентировано соответственно правильному типу, в противоречии с ним или приближенно к нему, чрезвычайно важен «сам по себе», то есть вследствие лежащего в его основе отнесения к ценности. Далее, это обстоятельство обычно оказывается решающим каузальным моментом во внешнем аспекте — для «результата» действий. Следовательно, при таком положении дел конкретно-исторические или типично социологические предпосылки могут быть открыты — по крайней мере в той степени, в какой степень идентичности, отклонения или противоречия эмпирического процесса по сравнению с правильным типом

становится понятной, а *тем самым* и объяснимой посредством категорий «адекватной смыслу причинной обусловленности». Совпадение с «правильным типом» составляет «самую понятную каузальную связь», поскольку именно она «наиболее адекватна смыслу». «Адекватной смыслу причинной обусловленностью» в истории логики представляется тот факт, что при наличии определенной субъективно осмысленной связи различных соображений по логическим вопросам («состояние проблемы») мыслителю «приходит в голову» идея, приближающаяся к решению правильного типа, в принципе подобно тому, как ориентация поведения на познанную «опытным путем» действительность представляется нам специфически «адекватно по своему смыслу причинно обусловленной». Однако фактическое приближение реальных действий к правильному типу, а следовательно, *фактическая объективная* рациональная правильность, еще очень далеки от обязательного совпадения с субъективно целерациональными действиями, то есть ориентированными на полностью однозначно осознанные цели и на полностью осознанный выбор «адекватных» для этого средств. Значительная часть исследований в области понимающей психологии направлена в настоящее время на выявление недостаточности или вообще не замеченных, следовательно, в этом смысле не субъективно рационально ориентированных связей, которые, однако, фактически идут главным образом в направлении объективно «рационально» понятной связи. Если полностью отвлечься от ряда областей исследования так называемого психоанализа, который носит именно такой характер, то окажется, что в конструкции, подобной теории Ressentiment у Ницше, содержится толкование, в котором из прагматической направленности интересов (недостаточно или вообще не замеченной, так как, по вполне понятным причинам, в них «не признавались») выводится объективная реальность внешнего или внутреннего отношения. Впрочем — совершенно в том же (методологическом) смысле, — это делается в опередившей ее на несколько десятилетий теории экономического материализма. В подобных случаях субъективная целерациональность (даже если она не замечена) и объективная рациональность правильности очень легко вступают в не вполне ясные взаимоотношения, которыми мы здесь, однако, заниматься не будем. Наша задача заключалась в том, чтобы указать (хотя

и неточно), насколько проблематичен и ограничен «чисто психологический» аспект понимания. На одной стороне перед нами незамеченная относительно высокая степень рациональности (в которой не сознаются) поведения, как будто совершенно иррационального по своей цели, — оно «понятно» вследствие этой рациональности. На другой — несчетное число раз (особенно в истории культуры) обнаруживаемое свидетельство того, что явления, как будто непосредственно целерационально обусловленные, в действительности исторически возникли благодаря совершенно иррациональным мотивам, а затем они, поскольку изменившиеся условия жизни придали им высокую степень технической «рациональной правильности», «адаптируясь», сохранились и в ряде случаев широко распространились.

Социология принимает во внимание, конечно, не только наличие таких «выдвинутых» мотивов поведения, как «замена удовлетворения» инстинктов и т. п., но, и прежде всего, то, что просто «непонятные» качественные компоненты мотивационного процесса в значительной степени определяют также его смысловую соотнесенность и характер его воздействия. «Одинаковое» по своей смысловой соотнесенности поведение уже при чисто количественном различии в «быстроте реакции» участников в своей конечной стадии часто проходит совершенно различным способом. Именно подобные различия, а тем более качественные моменты, ведут к тому, что «одинаковые» вначале по своей «смысловой» соотнесенности мотивационные сцепления в результате нередко перемещаются на пути, гетерогенные и по своему смысловому значению.

Для социолога нет четких границ между: 1) более или менее приближенно достигнутым типом правильности; 2) типом (субъективно), целерационально ориентированным; 3) более или менее осознанным или замеченным и более или менее однозначно целерационально ориентированным поведением; 4) поведением нецелерациональным, но понятным по своим смысловым связям; 5) поведением, мотивированным более или менее понятной смысловой связью, в большей или меньшей степени прерываемой непонятными, отчасти также определяющими ее моментами; 6) наконец, совершенно непонятными психическими и физическими данностями «в» человеке и «связанными» с ним. Социолог считает само собой разу-

меющимся, что «рационально правильное» поведение не всегда субъективно обусловлено целерационально и что реальное поведение определяют в первую очередь не логически рационально выявляемые, а, как принято говорить, «психологические» связи. Так, логически можно было бы прийти к выводу, что следствием мистически-созерцательной религиозности должно быть безразличие к тому, обретут ли спасение другие люди, а следствием веры в предопределение — фатализм или даже этическая аномия. В действительности же такая религиозность может в некоторых типических случаях привести к своего рода эйфории, субъективно ощущаемой как некая своеобразная безобъектная любовь, что, во всяком случае, представляет собой *частично* «непонятную» связь; в социальном поведении такое чувство часто выражается в виде некоего «акосмизма любви», что уже, конечно, является не целерационально, но психически «понятной» связью. Что же касается веры в предопределение, то при наличии известных (вполне понятных) условий она может специфически рационально понятным образом превратить в глазах верующего его способность к активной этической деятельности в залог его спасения и тем самым полностью раскрыть это качество частично целерациональным, частично совершенно понятным по своему смыслу образом. С другой стороны, однако, вера в предопределение в свою очередь может быть «психологически» понятным образом продуктом весьма определенных, также понятных по смыслу своих связей, жизненных судеб и качеств «характера» (которые следует принимать как данность). Короче говоря, (отношение понимающей социологии к психологии в каждом отдельном случае различно по своему характеру. Объективно рациональная правильность служит в социологии идеальным типом по отношению к эмпирическому поведению, ценностно рациональная — по отношению к психологически понятному по своему смыслу, понятное по своему смыслу — по отношению к непонятно мотивированному; посредством сопоставления поведения того или иного характера с соответствующим идеальным типом устанавливаются каузально релевантные иррациональности (в каждом случае в различном смысле слова) для осуществления каузального сведения.)

Социология категорически отвергает утверждение, будто «понимание» и «объяснение» *не* взаимосвязаны,

хотя и совершенно верно, что исследование в обоих случаях начинается на противоположных полюсах происходящего; в частности, статистическая повторяемость поведения ни на йоту не делает «понятнее» его смысл, а оптимальная степень «понятности» как таковая никак не влияет на повторяемость, более того, при абсолютной субъективной целерациональности обычно даже противоречит ей. Несмотря на это, понятные в смысле словом отношении духовные связи, особенно целерационально ориентированные мотивации, безусловно, могут с социологической точки зрения служить звеньями каузального ряда, который начинается, например, с «внешних» обстоятельств и в конечном итоге вновь ведет к «внешнему» поведению. Чисто «смысловые» интерпретации конкретного поведения как таковые даже при наибольшей «очевидности» и для социологии являют собой, конечно, лишь гипотезы каузального сведения. Они нуждаются в самой тщательной верификации, осуществляемой в принципе совершенно такими же средствами, как верификация любой другой гипотезы. Гипотезы такого рода мы считаем приемлемыми, если в каждом отдельном случае можно в самой различной степени исходить из «шанса», что даны (субъективно) «осмысленные» мотивационные сцепления. Ведь каузальные ряды, в которые посредством интерпретирующих гипотез включены целерационально ориентированные мотивации, допускают при определенных благоприятных обстоятельствах (и именно в соотношении с такой рациональностью) прямую статистическую проверку и в этих случаях, следовательно (относительно), оптимальное доказательство их значимости в качестве «объяснений». И наоборот, статистические данные (к ним относятся, в частности, и многие данные «экспериментальной психологии») повсюду, где они свидетельствуют о характере или следствиях поведения, в котором содержатся элементы, допускающие понятное истолкование, лишь в тех случаях для нас «объяснены», если они действительно осмысленно истолкованы в конкретном случае.

И наконец, степень рациональной *правильности* поведения является для эмпирической дисциплины вопросом *эмпирическим*. Ибо эмпирические дисциплины — там, где речь идет о реальных отношениях между их *объектами* (а не об их собственных логических предпосылках), — неизбежно изучают «наивный реализм», только изучают

его в различных формах, в зависимости от качественного характера объекта. Поэтому математические и логические положения и нормы в науке в том случае, когда они являются объектом социологического исследования — если, например, степень их рационально правильного «применения» становится целью статистического обследования, — «логически» рассматриваются в социологии только как конвенциональные условия практического поведения, хотя, с другой стороны, их значимость служит «предпосылкой» работы исследователя. Есть, конечно, в нашем исследовании такая важная проблематика, где именно отношение эмпирического поведения к правильному его типу становится также реальным каузальным моментом развития эмпирических событий. Однако выявление такого положения вещей должно быть целью, которая служит не устранению эмпирического характера объекта, но определяется отношением к ценности, обуславливает характер применяемых идеальных типов и их функций. Важную и трудную даже по своему смыслу общую проблематику «рационального» в истории не следует здесь рассматривать мимоходом². Во всяком случае, для общих понятий социологии применение «правильного типа» в логическом понимании принципиально составляет лишь один, хотя часто и очень важный, случай образования идеального типа. Именно по своему логическому принципу его роль в общем аналогична той, которую в определенных обстоятельствах в зависимости от цели исследования может играть целесообразно выбранный «неправильный тип». Для последнего, правда, все еще является решающим моментом дистанция между ним и «значимым». Но логически нет различия в том, сконструирован ли идеальный тип из понятных по своему смыслу или из специфических, далеких от осмысления связей. Подобно тому как в первом случае идеальный тип образует значимая «норма», во втором случае его образует эмпирически сублимированная до уровня «чистого» типа фактическая данность. Однако и в первом случае эмпирический материал не формируется категориями «сферы значимости». Из нее взят только сконструированный идеальный тип. В какой мере именно правильный тип окажется целесообразным в качестве идеального типа, зависит только от отнесения к ценности.

III. ОТНОШЕНИЕ К ДОГМАТИКЕ ПРАВА

Цель нашего исследования — доказать, что «понимание» составляет, по существу, и причину того, что понимающая социология (в нашем смысле) рассматривает отдельного индивида и его действие как первичную единицу, как «атом» (если считать допустимым это само по себе сомнительное сравнение). В соответствии с другими задачами индивид может, конечно, определяться как совокупность психических, химических и любых других «процессов». Но для социологии все, что преступает порог того отношения к «объектам» (внутреннего или внешнего мира), которое допускает осмысленное толкование, принимается во внимание в такой же степени, как явления «чуждой смыслу» природы, как условие или предмет субъективного смыслового соотношения. По той же причине для социологического исследования индивид являет собой и верхнюю границу осмысленного поведения, он — его единственный носитель. И замаскировать это не способна ни одна как будто отклоняющаяся от этого форма выражения. Не только специфика языка, но и специфика нашего мышления неизбежно ведут к тому, что понятия, с помощью которых постигается поведение людей, выявляют его в облике устойчивого бытия, вещного или ведущего свое самостоятельное существование «личностного» образования. Сказанное относится в первую очередь именно к социологии. Такие понятия, как «государство», «сообщество» (*Genossenschaft*), «феодализм» и т. п., в социологическом понимании означают — если выразить это в общей форме — категории определенных видов совместной деятельности людей, и задача социологии заключается в том, чтобы свести их к «понятному» поведению, а такое сведение всегда означает только одно — сведение к поведению участвующих в этой деятельности отдельных людей. В исследованиях иного рода это совершенно не обязательно обстоит таким образом. В первую очередь социология отличается от юридического отношения к объекту. В юриспруденции «государство» при известных обстоятельствах рассматривается, подобно отдельному человеку, как «юридическое лицо», так как в юридическом исследовании, направленном на истолкование объективного смысла, то есть на такое содержание правовых положений, каким оно *должно* быть, подобного рода понятийное вспомогательное сред-

ство может восприниматься как полезное или даже необходимое. Совершенно так же правовое положение видит в эмбрионах «юридические лица», тогда как для эмпирических понимающих дисциплин даже в поведении ребенка граница между чистой данностью практически релевантного поведения и «поведения», понятного по своему смыслу, не может быть четко проведена. Социология в той мере, в какой «право» попадает в орбиту ее исследования, занимается не выявлением логически верного «объективного» содержания «правовых положений», а *действиями*, в качестве детерминантов и результатов которого могут, конечно, играть значительную роль — наряду с прочими факторами — и *представления* людей о «смысле» и «значимости» определенных правовых положений. За пределы этого, то есть за пределы простой констатации фактического наличия подобного представления о значимости, социология выходит лишь постольку, поскольку она, во-первых, принимает во внимание *вероятность* распространенности подобных представлений и, во-вторых, в силу того факта, что господствующие в умах ряда людей эмпирически определенные представления о «смысле» считающегося значимым «правового положения» могут привести в известных условиях к рациональной ориентации поведения на какие-либо «ожидания» и, следовательно, предоставить конкретным индивидам определенные «шансы». Это может серьезно влиять на их поведение. Таково понятийное социологическое понимание эмпирической «значимости» «правового положения». Поэтому с социологической точки зрения слово «государство», если оно вообще применяется, означает *только* вид человеческого поведения особого рода. Если в социологии здесь, как и в ряде случаев, приходится пользоваться термином, применяемым и в юридической науке, то его «юридически» правильный смысл совсем не тот, который имеет в виду социолог. Однако неизбежная судьба социологии такова, что, исследуя реальное поведение, где «типические» случаи постоянно переходят друг в друга, ей очень часто приходится применять строгие (поскольку они основаны на силлогистической интерпретации норм) юридические термины, которым она затем придает собственный, в корне отличный от юридического смысл. К этому присоединяется еще то обстоятельство, что в соответствии с природой объекта в социологии постоянно приходится действовать таким образом: «при-

вычные», известные из повседневности смысловые связи используются для дефиниции других связей, а затем с помощью последних они в свою очередь обретают свою дефиницию. Несколько таких примеров мы здесь и рассмотрим.

IV. ОБЩНОСТНО ОРИЕНТИРОВАННОЕ ДЕЙСТВИЕ (Gemeinschaftshandeln)

Об «общностно ориентированных действиях» (Gemeinschaftshandeln) мы будем говорить в тех случаях, когда действия индивида субъективно *осмысленно* соотносятся с поведением других людей. Случайное столкновение двух велосипедистов мы не назовем общностно ориентированными действиями, но их предшествующие попытки избежать инцидента, а также возможную «потасовку» или попытку прийти к мирному «соглашению» мы уже относим к действиям упомянутого типа. Для социологического каузального сведения важны не только общностно ориентированные действия; но это — вопрос первостепенной важности для «понимающей» социологии. Важный, хотя и не необходимый компонент общностно ориентированных действий составляет его смысловая ориентация на *ожидание* определенного поведения других и в соответствии с этим (субъективная) оценка шанса на успех собственных действий. Вполне понятным и важным основанием в объяснении рассматриваемых действий служит *объективное* наличие таких шансов, то есть большая или меньшая вероятность, которую можно выразить в «суждении об объективной возможности» (об этом подробнее ниже) того, что упомянутые ожидания обоснованны. Мы остаемся пока в пределах проблемы субъективного ожидания. «Целерациональные» действия, в том смысле, как мы их раньше определили, всегда ориентированы на ожидание. Поэтому сначала представляется, будто нет принципиальной разницы в том, следует ли считать, что поведение действующего лица основано на ожидании определенных явлений *природы*, которые могут возникнуть либо без какого-либо вмешательства с его стороны, либо в виде реакции на его рассчитанные на них действия или подобным же образом связывать его поведение с ожиданием определенного поведения других *людей*. Однако в последнем случае ожидания субъективно рационально действующего индивида могут

основываться и на том, что он предполагает возможным ожидать и от других субъективно *осмысленного* поведения и тем самым с различной степенью вероятности заранее исчислить, основываясь на определенных *смысловых* связях, и шансы других людей. Это ожидание может быть субъективно основанным прежде всего на том, что действующий индивид «приходит к соглашению» с другими лицами, «достигает договоренности» с ними, «соблюдения» которой (в соответствии с его собственным осмыслением такой договоренности) он, как ему представляется, имеет достаточное основание ждать от них. Уже одно это обстоятельство придает общностно ориентированным действиям специфическую и очень существенную качественную особенность, поскольку тем самым значительно расширяется сфера ожиданий, на которую индивид может, как он полагает, целерационально ориентировать свои действия. Правда, возможный (субъективно предполагаемый) смысл общностно ориентированных действий не исчерпывается ориентацией индивида на «ожидание» определенных действий третьих лиц. В пограничном случае такую ориентацию можно просто не принимать во внимание, и действия, соотношенные по своему смыслу с действиями третьих лиц, могут быть ориентированы на субъективно предполагаемую «ценность» содержания собственных действий как таковых (на «долг» или что бы то ни было); в этом случае действия будут ориентированы не на ожидание, а на ценность. Содержанием такого «ожидания» могут быть не только действия, но и внутреннее ощущение (например, «радость») третьего лица. Переход от идеального типа смысловой соотносительности своего поведения с *осмысленным* поведением третьего лица вплоть до такого случая, когда этот третий (например, грудной младенец) принимается во внимание просто как «объект», не имеет четких границ. Действия, ориентированные на ожидание осмысленных действий других людей, не более чем пограничный случай. Однако «общностно ориентированные действия» для нас всегда либо нечто, известное из *истории*, либо *георетически* конструированное в качестве объективно «возможных» или «вероятных» действий *отдельных* индивидов в соответствии с действительным или с потенциально предполагаемым поведением других людей. Об этом необходимо помнить и при разработке тех категорий понимающей социологии, о которых пойдет речь дальше.

V. ОБЪЕДИНЕНИЕ В ОБЩЕСТВА (Vergesellschaftung) И ОБЩЕСТВЕННО-ОРИЕНТИРОВАННОЕ ДЕЙСТВИЕ (Gesellschaftshandeln)

Обобществленно ориентированными («общественными» [в узком смысле]) действиями мы будем называть общностно ориентированные действия в том случае (и в той мере), если они, во-первых, осмысленно ориентированы на ожидания, которые основаны на определенных установлениях, во-вторых, если эти установления «сформулированы» чисто целерационально в соответствии с ожидаемыми в качестве следствия действиями обобществленно ориентированных индивидов и, в-третьих, если смысловая ориентация индивидов субъективно целерациональна. Установленный порядок в том чисто эмпирическом смысле, который мы имеем в виду, — здесь будет дано лишь временное его определение — является либо односторонним, в рациональном пограничном случае категорическим требованием одних людей к другим, либо, в пограничном случае, категорическим двусторонним объяснением людей, субъективно предполагаемое содержание которого сводится к тому, что предполагаются и ожидаются действия определенного типа. Более подробно мы пока на этом останавливаться не будем.

Тот факт, что действия «ориентируются» по своему субъективному смыслу на установленный порядок, может означать, что субъективно воспринятому обобществленно ориентированными индивидами типу действий объективно соответствует их фактическое поведение. Смысл установленного порядка, а следовательно, и свое предполагаемое и ожидаемое другими поведение могут быть, однако, различно поняты или впоследствии различно истолкованы отдельными обобществленными индивидами, поэтому поведение, которое субъективно ориентировано соответственно существующему порядку (субъективно идентифицированному действующими лицами с собой), не обязательно должно быть в одинаковых случаях объективно одним и тем же. Далее, «ориентация» поведения на установленный порядок может заключаться и в том, что какой-либо из обобществленных индивидов сознательно *противодействует* субъективно постигнутому им смыслу установленного порядка. Если один из участников игры в карты сознательно и преднамеренно играет наперекор субъективно воспринятому им смыслу правил игры, то

есть играет «неправильно», он тем не менее остается «участником» общества игроков в отличие от того, кто выходит из игры совершенно так же, как вор или убийца, скрывая совершенное им преступление или скрываясь сам, все-таки ориентирует свое поведение на те установления, которые он субъективно сознательно нарушает. Следовательно, решающим для эмпирической «значимости» целерационально функционирующего порядка является не то обстоятельство, что отдельные индивиды постоянно ориентируют свое поведение *соответственно* субъективно истолкованному ими смысловому содержанию. Эта значимость может сводиться к тому, что в одном случае действительно (субъективно) отдельные индивиды, подобно шулерам и ворам, в среднем ожидают, что *другие* индивиды данного общества будут в среднем вести себя так, «будто» первые руководствуются в своем поведении сохранением установленного порядка; в другом — что в соответствии с усредненно применяемым суждением о шансах, присущих поведению людей, они объективно *могут* рассчитывать на подобные ожидания (особая форма категории «адекватной причинной обусловленности»). Логически две указанные разновидности значимости следует строго различать. Первая субъективно присуща действующему индивиду, являющему собой *объект* наблюдения, то есть принимается исследователем как «в среднем» имеющаяся данность; вторая — это шанс, который должен быть *объективно* исчислен познающим *субъектом* (исследователем), исходя из наличия *вероятного* знания и из обычного типа мышления индивидов данного общества. При образовании общих понятий социологи предполагают, что и действующему индивиду субъективно присуща средняя мера «способности» понимания, необходимого для оценки имеющихся шансов. Это означает, что социолог раз и навсегда принимает идеально-типическую предпосылку, что объективно существующие усредненные шансы в среднем субъективно приближенно принимаются во внимание и целерационально действующими индивидами. Следовательно, и для нас эмпирическая «значимость» установленного порядка заключается в объективной обоснованности усредненных ожиданий (категория «объективной обоснованности»). В более специальной формулировке можно сказать, что в соответствии с состоянием усредненно вероятностного исчисления фактических данных дейст-

вия, в *среднем* субъективно ориентированные на такие ожидания, считаются «адекватно причинно обусловленными». При этом допускающие *объективную* оценку шансы возможных ожиданий выступают как достаточно понятная *познавательная* основа для вероятного наличия упомянутых ожиданий у действующих индивидов. То и другое почти неизбежно совпадают здесь по своему выражению, что не должно стирать громадного логического различия между ними. Лишь в первом смысле — в объективном суждении о возможности — предполагается, конечно, что шансы возможных в среднем ожиданий могут по своему смыслу служить основой субъективным ожиданиям действующих лиц «и *поэтому*» действительно (в релевантной степени) служили им таковой. Тем самым из сказанного уже становится ясным, что между логически как будто взаимоисключающими сторонами альтернативы — существование объединения в общество или прекращение его — в реальности дана непрерывная шкала переходов. Как только все игроки в карты «узнают», что принятых правил игры вообще больше никто не придерживается, или как только окажется, что объективно шанса, принимаемого обычно в расчет, не существует, и поэтому и субъективно не принимается больше в расчет шанс на то, что убийца, например, будет интересоваться установленным порядком, который он сознательно нарушает, именно *потому*, что подобное нарушение не влечет за собой никаких последствий для него, — в таких случаях этот установленный порядок эмпирически больше не существует, а следовательно, не существует и соответствующего объединения в обществе. Оно сохраняется до той поры — и в той степени, — пока в практически *релевантном* масштабе так или иначе сохраняется в усредненно предполагаемом смысле ориентированное на его установления поведение. Границы здесь, однако, размыты.

Из сказанного явствует также, что реальное поведение индивида вполне может быть субъективно осмысленно ориентировано на *несколько* систем установлений, которые по принятому в них конвенциональному мышлению в смысловом отношении «противоречат» друг другу, однако тем не менее параллельно сохраняют свою эмпирическую «значимость». Так, например, согласно господствующим (в среднем) воззрениям на «смысл» нашего законодательства, дуэли категорически запрещены. Между

тем в соответствии с широко распространенными представлениями о «смысле» считающихся в обществе значимыми условностей³ дуэль часто бывает неизбежна. Участвуя в дуэли, индивид ориентирует свое поведение на эти конвенциональные предписания; однако, скрывая свои действия, он ориентируется на требования закона. Следовательно, практическое воздействие эмпирической (то есть здесь и всегда: в *среднем* ожидаемой для субъективно осмысленной ориентации поведения) значимости обеих систем установлений в этом случае различно. Между тем обеим системам мы приписываем эмпирическую «значимость», которая состоит в том, что поведение осмысленно ориентируется на их (субъективно постигнутый) смысл и испытывает его влияние. Естественным выражением эмпирической «значимости» системы мы будем считать шанс на то, что ее установлениям «будут следовать». Это значит, что объединенные в общества индивиды в среднем с достаточной долей вероятности рассчитывают на «соответствующее» (в среднем) «требованиям» установленно порядка поведение других, и сами в среднем также подчиняют свое поведение таким же их ожиданиям («соответствующее установленному порядку общественное поведение»). Однако необходимо подчеркнуть следующее: эмпирическая «значимость» системы не исчерпывается усредненной обоснованностью «ожиданий» одними индивидами, объединенными в общества, определенного фактического поведения других людей. Это лишь наиболее рациональное и социологически непосредственно доступное значение. Но поведение каждого из индивидов данной системы, ориентированное *исключительно* на то, что другие «ждут» от него соответствующего поведения, составило бы абсолютный пограничный случай чисто «общностно ориентированных действий» и свидетельствовало бы также об абсолютной лабильности самих этих ожиданий. Последние тем больше «обоснованны» усредненной вероятностью, чем больше можно в среднем рассчитывать на то, что индивиды ориентируют свои действия *не* только на «ожидания» от других определенного поведения, и чем в более релевантной степени распространено среди них субъективное воззрение, что для них «обязательна» (субъективно осмысленно постигнутая) «легальность» отношения к системе.

Действия вора и шулера мы будем определять как (субъективно) «противоречащие установленному поряд-

ку» общественные действия, а действия, по своей интенции субъективно ориентированные на этот порядок, но отклоняющиеся от усредненного истолкования его правил, — как общественные действия, «отклоняющиеся от нормативных». За пределами этих категорий находятся только случаи «обусловленных обобществлением действий». Например, кто-либо полагает, что он вынужден в своем поведении целерационально исходить из обязанности, которую он взял на себя вследствие факта включенности в общество (отказаться, например, от каких-либо действий из-за обуславливаемых ими дальнейших расходов). Или может (например, в своих «дружеских связях» или в общем «стиле жизни»), не желая целерационально и не замечая этого, подчас испытывать в известных аспектах своего поведения влияние своей ориентации на какие-либо согласованно принятые установления (например, религиозной секты). Провести четкие грани этих различий в реальности трудно. В принципе вообще нет различия в том, проходят ли общественные действия в рамках смысловых отношений общественно ориентированных индивидов друг с другом или с третьими лицами; именно последний тип отношений может преимущественно составлять предполагаемый смысл объединения, образовавшегося на основе взаимного согласия. Напротив, действия, ориентированные на установленный порядок объединения в общество, могут быть как «соотнесенными с обществом», то есть проистекающими из непосредственного занятия определенной позиции к установленному порядку (как всегда, *субъективно* по своему смыслу истолкованному) данного объединения в общество — следовательно, направленными по своему предполагаемому смыслу либо на планомерное полное осуществление эмпирической значимости этих установлений, либо, наоборот, на их изменение или дополнения к ним, — так и действиями, «регулируемыми обществом», то есть ориентированными на установления общества, но не «соотнесенными с обществом», как в первом случае. Однако и это различие лабильно.

На данной стадии мы будем считать рациональным идеальным типом объединения в общество «целевой союз», то есть общественные действия с установлениями о содержании и средствах общественных действий, целерационально принятыми *всеми* участниками на основе общего согласия. В согласии об установленном по-

рядке (его «формулировке») в идеально-типическом рациональном случае все обобществленно действующие лица субъективно однозначно выговорили условия: какие и в каких формах осуществляемые действия каких (или каким образом определяемых) лиц («органов союза») должны считаться действиями союза и какой «смысл», то есть какие последствия, это будет иметь для объединенных в союзе лиц. Далее, будут ли — и какие — материальные блага и достижения доступны использованию в общих целях («цели союза») общественной деятельности («имущество для достижения определенных целей»). Затем, какие органы союза будут этим распоряжаться и каким образом; что участники должны делать во имя целей союза; какие действия «требуются», «запрещаются» или «разрешаются» и какие преимущества они получают от своего участия в деятельности союза. И наконец, какими будут органы союза, при каких условиях и с помощью каких средств им надлежит действовать для сохранения установленного порядка («аппарат принуждения»). Каждый индивид, участвующий в общественных действиях, в известной степени полагается на то, что другие участники союза (приблизительно и в среднем) будут действовать в соответствии с установленным соглашением, и исходит из этого при рациональной ориентации собственного поведения. Основания, которые отдельный индивид, как он полагает, имеет для такой уверенности, безразличны для эмпирического существования союза, если объективно существует возможность того, что результаты любых, *каких бы то ни было* по своему характеру интересов других будут склонять их к тому, чтобы в среднем достаточно решительно поддерживать установленный порядок. Конечно, вероятность физического или (пусть даже столь мягкого, как, например, христианское «братское» увещание) психического принуждения в случае несоблюдения установленного союза значительно усиливает субъективную уверенность в том, что (в среднем) доверие не будет обмануто, а также и объективную вероятность того, что упомянутые ожидания обоснованны. Действия, которые по своему субъективно *усредненно* предполагаемому смыслу свидетельствуют о наличии «соглашения», мы назовем в отличие от «общественных действий», ориентированных на это соглашение, действиями, объединяющими в общество. Внутри ориентированных на соглашение дей-

ствий важнейшим видом «соотнесенных с обществом» общественных действий являются, с одной стороны, специфические общественные действия «органов», с другой — общественные действия индивидов, объединенных в общество, которые по своему смыслу соотнесены с действиями органов. Внутри категории обобществления, относящейся к «институтам» — мы ее рассмотрим ниже (в частности, внутри «государства»), — обычно разделяют установления, которые созданы для ориентации этих действий, — право института (в государстве — «публичное право»), и установления, регулирующие прочие действия индивидов данного института. Такое разделение существует и внутри целевого союза («право союза» противостоит здесь установлениям, созданным союзом). Однако мы не будем здесь заниматься указанными противоположностями (не допускающими четкого определения).

При полном развитии целевой союз являет собой не эфемерное, а длительно существующее «социальное образование». Это означает: несмотря на смену лиц, участвующих в общественных действиях союза, то есть несмотря на то, что они выбывают из его состава и одновременно в него все время входят новые лица, конечно — в идеально-типическом пограничном случае, — всегда на основе новых соглашений, он рассматривается как остающийся идентичным. Это происходит до тех пор, пока, несмотря на смену состава, можно действительно ожидать, что действия, ориентированные на «одинаковые» установления союза, сохранятся в социологически релевантном размере. «Одинаковым» же в социологическом смысле (субъективно постигнутым) порядок считается до той поры, пока по усредненному обычному мышлению обобществленно объединенных индивидов принимается его идентичность в важных по усредненным представлениям пунктах. Они могут принимать его более или менее однозначно, более или менее приближенно: «одинаковость» в социологическом понимании — лишь относительная и меняющаяся данность. Обобществленно объединенные в союзе индивиды могут сознательно менять установленный порядок посредством новых общественно объединяющих действий; эти установления без какой-либо перемены в упомянутых действиях могут меняться сами по своему практическому значению для действий индивидов вследствие изменения распрос-

раняющегося усредненного постижения их «смысла» или в особенности вследствие изменения обстоятельств («изменение значения», неточно именуемое также изменением цели), а иногда и вообще потерять свое значение. В подобных случаях тот факт, будет ли социолог из соображений целесообразности рассматривать изменившиеся общественные действия как «продолжение» прежнего или как «новое» социальное образование, зависит от следующих факторов: 1) от непрерывности изменений; 2) от относительного объема эмпирически сохраняющихся прежних установлений в виде соответственно ориентированных действий; 3) от продолжавшегося существования органов союза и аппарата принуждения либо в прежнем составе, либо в близком ему по типу вновь введенных лиц, либо — если это новые органы — от того, действуют ли они аналогично прежним. Вновь следует заметить, что и здесь переходы носят скользкий характер. В такой же степени является вопросом, который в каждом отдельном случае решается по-разному (то есть исходя из целесообразности, определяемой конкретной исследовательской целью), в каких случаях объединение в общество рассматривается как «самостоятельное» образование и в каких случаях его рассматривают как часть более широкого, выходящего за свои границы обобществления. Последнее возможно в двух случаях: 1. Если эмпирически «значимые» *установления* общественных действий не коренятся исключительно в установлениях, сформулированных участниками этих действий (автономные системы), но общественные действия обусловлены также и тем, что участвующие в них индивиды ориентируют свои действия (здесь, как и всегда: обычно) также и на установления другого общественного объединения, в котором они участвуют (гетерономные системы). Примером могут служить действия церкви применительно к установлениям политической власти или наоборот. 2. Если органы какого-либо общественного объединения в свою очередь также определенным образом обобществлены в рамках обобществляющих органов другого союза большего масштаба; так, например, органы «полка» в общем аппарате «военного управления» (гетерокефальный целевой союз в отличие от «автокефального, типа свободного союза или самостоятельного государства»). Гетерономия установлений и гетерокефалия органов уп-

равления часто, но не обязательно совпадают. В настоящее время общественные действия в автокефальном союзе обычно обусловлены также и ориентацией действий членов этого союза на установления политического союза, следовательно, оно гетерономно. Социалистическое «обобществление» средств производства означало бы, что уже сегодня в значительной степени гетерономное, то есть ориентированное на установления других, прежде всего политических союзов, общественное поведение каждого отдельного, теперь в принципе автокефального «предприятия» стало бы гетерокефальным, то есть ориентированным на органы какой-либо (любой) «совокупности».

Не каждое общественное объединение по соглашению ведет к возникновению целевого союза, для которого в соответствии с данной дефиницией должны быть конститутивны: 1) соглашение по поводу *общих* правил и 2) наличие собственных *органов* союза. Объединение в общество («обобществление по случаю») может быть по своему назначению и совершенно эфемерным; например, если речь идет о совместно задуманном убийстве из мести, которое участники договоренности предполагают осуществить в ближайшее время, следовательно, в нем могут отсутствовать все упомянутые характеристики целевого союза, кроме рационально установленного по совместной договоренности «порядка» общественных действий, который по принятой дефиниции считается здесь конститутивным. Хорошим примером последовательности ступеней от объединения в общество по случаю до целевого союза может служить промышленное картелирование, которое начинается с простой однократной договоренности между отдельными конкурентами о границах снижения цен и завершается «синдикатом», обладающим большим капиталом, конторами сбыта товаров и развернутым аппаратом управления. Общим для всех них является лишь установленный по общему соглашению порядок, который при предполагаемой здесь идеально-типически точной формулировке всех пунктов должен, во всяком случае, содержать указание на то, что считается для участников договора обязательным, что запрещается и что дозволяется. При изолированном (мыслимым в условиях полного абстрагирования от какого бы то ни было «правопорядка») обмене, например в идеально-типическом случае полной ясности, договоренность

должна распространяться по крайней мере на следующие пункты: 1) обязательна: передача товаров в процессе обмена и — эвентуально — обязанность гарантировать право владения на товары от посягательства третьих лиц; 2) запрещено: требовать возврата обменных товаров; 3) разрешено: любым образом располагать приобретенными в обмен товарами. Изолированный рациональный «обмен» такого типа являет собой один из пограничных случаев обобществления без «органов управления». Из всех признаков целевого союза он обладает только одним — установленным по договоренности порядком. Он может быть структурирован гетерономно (правом или условностью) или располагать полной автономией, будучи обусловлен в своих «ожиданиях» обоюдным доверием, основанным для обеих сторон на том, что другая сторона, какими бы интересами она ни руководствовалась, будет следовать договоренности. Однако обмен этого типа не может быть назван ни автокефальным, ни гетерокефальным общественным действием, так как он вообще не есть устойчивое «образование». В такой же степени и наличие актов обмена в качестве массового явления, даже в качестве внутренне каузально связанных массовых явлений («рынка»), конечно, ни в коем случае не может рассматриваться как целевой союз, более того, он в принципе отличен от него. Случай с обменом одновременно наглядно иллюстрирует тот факт, что действия, которые *ведут* к объединению в общества (обобществленные действия), совсем не обязательно должны быть ориентированы только на ожидания соответствующих действий со стороны общественно объединенных лиц. Напротив, как показывает данный пример, они ориентированы также и на ожидание того, что третьи, не причастные к акту обмена лица «отнесутся с уважением» к результату обмена, к «смене владельца». До сих пор это просто «общностные действия» того типа, который мы впоследствии будем называть «действиями, основанными на согласии».

В истории мы обнаруживаем шкалу, ступени которой ведут от «объединения в общество по случаю» вплоть до устойчивого «образования». Типовой зародыш того обобществленного объединения, которое мы сегодня называем «государством», находится, с одной стороны, в свободных «объединениях в общество по случаю», созданных любителями добычи, отправлявшимися в поход во главе

с избранным ими вождем; с другой — в таких «объединениях в общество по случаю», к которым прибегали те, кому грозило нападение. Здесь полностью отсутствует какое-либо имущество, используемое как средство осуществления цели, и длительность. Как только поход за добычей завершен (удачно или неудачно) и добыча распределена, как только опасность нападения предотвращена — объединенность в общество перестает существовать. Отсюда до длительного обобществления военнообязанных, систематического налогообложения женщин, тех, кто не состоит на военном учете, покоренных народов, и далее — до узурпирования судебных и административных общественных функций — длинный непрерывный путь. Наоборот, из существующих для удовлетворения потребностей длительных общественных объединений может в результате распада — и это один из различных сопутствующих возникновению «народного хозяйства» процессов — сложиться аморфное, представляющее собой общественно объединяющие действия образование — «рынок».

«Психическое» отношение к такому акту его участников, то есть вопрос, какими глубокими «внутренними побуждениями» они руководствуются, объединяясь и ориентируя свои действия на принятые установления, — поступают ли они таким образом, исходя из трезвых соображений целесообразности, из горячей приверженности совместно принятым или предполагаемым общим целям или неохотно принимая их как неизбежное зло, как нечто соответствующее их привычному поведению или почему-либо еще, — все это для существования обобществленного объединения безразлично до той поры, пока в конечном итоге шансы на такую ориентацию на договоренность сохраняются в социологически релевантном размере. В своих общественных действиях их участники могут ведь преследовать совершенно различные, противоположные и взаимоисключающие цели, и очень часто так оно действительно и бывает. Международный военно-правовой союз, правовая обобщественность для общественных действий на рынке с его процессом обмена и борьбой цен — лишь особенно яркие примеры этого постоянно встречающегося положения дел. Общественные действия всегда, разумеется, являются выражением констелляции интересов, направленной на ориентацию поведения, своего и чужого, на его правила, и *ни на что*

более, и поэтому констелляцией интересов, весьма различной для каждого из участников. В самой общей форме содержание указанной констелляции интересов можно чисто формально определить так, как это уже многократно определялось, а именно следующим образом: отдельный индивид полагает, что он может рассчитывать на совместно принятый посредством обобществленного объединения характер действий *другого* или *других* и что в его интересах полностью ориентировать на это свои действия.

VI. «СОГЛАСИЕ»

Существуют комплексы общностных действий, которые без каких-либо целерационально принятых по совместному соглашению установлений тем не менее, во-первых, носят такой характер, будто подобные установления существуют; во-вторых, их специфический характер в известной степени обусловлен и видом смысловой отнесенности действий каждого отдельного человека. В любом рациональном обмене «денег», например, содержится наряду с единичным актом обобщественного объединения с партнером смысловая соотношенность с будущими действиями внутри некоей неопределенно представляемой (только такое неопределенное представление и допускающей) сферы актуальных и потенциальных владельцев денег, любителей денег и предполагаемых участников обмена. Ибо собственные действия ориентированы на ожидание того, что и другие будут «брать» деньги, так как только такое ожидание и делает возможным их использование. Правда, здесь смысловая ориентация в целом направлена на собственные интересы — и косвенно на предполагаемые индивидуальные интересы других, — на удовлетворение собственных потребностей и удовлетворение потребностей других. Однако это не есть ориентация на установленный порядок удовлетворения потребностей предполагаемых участников акта обмена. Более того, отсутствие — во всяком случае, относительное — («общеекономического») порядка, регулирующего удовлетворение потребности в употреблении денег со стороны участников этого акта, служит прямой предпосылкой функции денег. Тем не менее общий результат денежного обмена обычно во многих отношениях

носит такой характер, «как будто» он достигнут посредством ориентации на правила, установленные для удовлетворения потребностей всех участников обмена. Это происходит именно *вследствие* смысловой соотнесенности действий потребителя денег, чье положение, как и любого участника акта обмена, в среднем внутри известных границ определено таким образом, будто его интерес обычно требует от него, чтобы он в известной мере принимал во внимание интересы других, поскольку эти интересы являются собой, как правило, обоснование тех «ожиданий», которые он в свою очередь может иметь применительно к действиям других. «Рынок» в качестве идеально-типического комплекса такого рода действий отчетливо демонстрирует введенный нами посредством выражения «как будто» признак.

Языковая общность выражается в идеально-типическом «целерациональном» пограничном случае посредством многочисленных отдельных актов обобщенных действий, ориентированных на ожидание встретить у другого «понимание» предполагаемого смысла. Тот факт, что в массовом масштабе среди множества людей понимание происходит более или менее приближенно посредством определенных близких по смыслу, внешне подобных друг другу символов, «как будто» участвующие в разговоре ориентируют свое поведение на совместно принятые грамматически целесообразные правила, — также является собой пример, соответствующий упомянутому признаку «как будто», поскольку этот случай детерминирован смысловым соотношением актов участвующих в разговоре индивидов.

Однако общим для обоих названных случаев является едва ли не исключительно указанный признак. Ибо то, как достигается общий результат, может быть, правда, для обоих случаев иллюстрировано несколькими внешними параллелями, однако они не имеют серьезной познавательной ценности. Следовательно, для социологии это «как будто» имеет значение лишь постольку, поскольку в обоих случаях присутствует постановка *проблемы*, которая, однако, сразу же ведет к совершенно иным по своему содержанию понятийным рядам. Всякого рода аналогии с «организмом» и подобными биологическими понятиями заранее обречены на неудачу. К тому же общий результат, который внешне представляется таким, «как будто» действия людей детерминированы совместно

установленным порядком, совсем не обязательно может быть достигнуто *только* посредством общественных действий людей, но в такой же степени, и еще значительно более ощутимо, он достигается посредством различных форм «однотипных» и массовых действий, которые не относятся к общественным действиям.

По принятой нами дефиниции мы говорим об «общественных» действиях там, где действия одних индивидов соотнесены по своему смыслу с действиями других. Следовательно, простая «однородность» поведения ряда лиц еще не дает основания для такого определения, так же как и не всякий вид «взаимодействия» или чистое подражание как таковое. Ведь «раса» — каким бы однотипным ни было поведение принадлежащих к ней индивидов в отдельном случае — становится для нас «расовой общностью» лишь в том случае, если поведение индивидов соотносится по своему смыслу друг с другом: если, например — мы берем простейший случай, — представители данной расы в каком-либо отношении «обособляются» от чуждой им в расовом отношении среды, *исходя* из того что представители другой расы поступают так же (характер и масштабы такого обособления здесь значения не имеют). Когда толпа прохожих одинаково реагирует на проливной дождь, открывая зонты, то это не совместные действия (а действия «массово-однотипные»); таковыми не являются также и действия, вызванные простым «влиянием» поведения других, не соотнесенные с ним по смыслу, например при общей панике или если толпа прохожих во время давки на улице испытывает какое-либо психическое воздействие «массового характера». В тех случаях, когда на поведение отдельных людей влияет *самый факт* того, что и другие участники сложившейся ситуации поступают определенным образом, мы будем говорить о «поведении, обусловленном массовостью». Ведь нет никакого сомнения в том, что даже самый факт совместно действующей, пусть даже территориально разделенной, но соотнесенной друг с другом (например, через прессу) «массы» может оказывать влияние на поведение каждого отдельного индивида. Рассматривать здесь эту проблему мы не будем, так как она относится к области «массовой психологии». Переход от «обусловленных массовостью» действий к общественным действиям в реальности, конечно, лишен четких границ. Даже в таком явлении, как паника,

безусловно, содержатся наряду с элементами, обусловленными массовостью, и элементы общностных действий. К этому типу действий приближаются и действия людей, сообща вступающих в схватку с вооруженным пьяным и — при эвентуальном «разделении труда» — обезоруживающих его, или когда они совместно оказывают помощь пострадавшему. Поскольку здесь в поведении людей присутствует «разделение труда», совершенно очевидно, что общностные действия ничего общего не имеют с «однотипными» действиями и часто по своему значению даже противоположны им. В названном свойстве заключается и отличие от действий, основанных на «подражании». «Подражанием» может быть поведение, только «обусловленное массовостью» или ориентированное на поведение того, кому подражают, то есть «копирование». Причем это в свою очередь происходит скорее из-за целерациональной — или какой-либо другой — оценки значимости поведения как такового, являющегося образцом для подражания, или лишь в смысловом соотносении с ожиданиями, например из соображений, связанных с «конкуренцией». Отсюда ведет многоступенчатая шкала переходов к случаю весьма специфических общностных действий, где подражание объясняется тем, что поведение, являющееся образцом, рассматривается как признак принадлежности к определенному кругу людей, которые — причина здесь роли не играет — претендуют на специфический «социальный престиж» и в какой-то степени им обладают. Однако последний случай уже выходит за пределы простого «подражания», и эта категория не дает его исчерпывающей характеристики.

Наличие «языковой общности» не означает в нашем понимании, что существует обусловленная массовостью однородность при произнесении определенных звуковых сочетаний (это совсем не требуется) или будто один индивид «подражает» тому, что делают другие; языковая общность сводится к таким действиям индивида при каких-либо «высказываниях», которые по своему смыслу ориентированы на определенные, в среднем существующие внутри какого-либо круга людей шансы быть «понятым», и, следовательно, в среднем дают этому индивиду основание ждать такого осмысленного результата. Совершенно так же понятие «господства» не означает, что некая более могущественная по своей природе сила сумеет так или иначе настоять на своем, а предполагает

осмысленное соотнесение одного действия («приказ») с другим («послушание») и соответственно обратное, в результате чего в среднем *можно* рассчитывать на осуществление тех ожиданий, на которые ориентированы действия обеих сторон.

Следовательно, пользующаяся отчетливыми признаками категория явлений не применима к феномену «как будто». Вот почему мы в добавление к тому, что было сказано о «подражании» и «господстве», внесем в существующее многообразие отношений другое разделение. Под «*согласием*» мы будем понимать следующее: действия, ориентированные на ожидания определенного поведения других, имеют вследствие этого эмпирически «значимый» шанс на то, что ожидания оправдаются, так как объективно существует вероятность того, что эти другие, несмотря на отсутствие какой-либо договоренности, практически отнесутся к таким ожиданиям как к «значимым» по своему смыслу для их поведения. Мотивы, исходя из которых можно ждать подобного поведения других, в концептуальном аспекте безразличны. Общностные действия, характер которых обусловлен — и в той мере, в какой он обусловлен, — ориентацией на шансы подобного «согласия», мы будем называть «действиями, основанными на согласии».

Объективно — в смысле оценки его шансов — «значимое» согласие не следует, конечно, отождествлять с субъективным предположением отдельного действующего индивида, что другие будут рассматривать его ожидания как значимые по своему смыслу, так же как эмпирическую значимость установленного по договоренности порядка не следует отождествлять с субъективным ожиданием того, что будет сохранен его субъективно предполагаемый смысл. Однако в обоих случаях между (логически охватываемой категорией «объективной возможности») *усредненной* объективной значимостью шанса и каждым *усредненным* субъективным ожиданием существует взаимосвязь понятной адекватной причинной обусловленности. Субъективная ориентация поведения на согласие может, как и при договоренности, в отдельном случае быть кажущейся или только приближенной, и это не может не оказать воздействия на степень и однозначность шансов на эмпирическую значимость. Индивиды, объединенные согласием, могут намеренно действовать вопреки ему, совершенно

так же, как общественно объединенные индивиды действуют вопреки договоренности. Подобно тому как «вор» в нашем примере, также и «неповинующийся», ранее согласившийся признавать господство другого, может, несмотря на свое «неповиновение», тем не менее (фактом сокрытия своих действий) ориентировать их на субъективно воспринятый смысл согласия. Поэтому понятие «согласие» не следует и в субъективном аспекте отождествлять с «удовольствием» по поводу его эмпирической значимости, испытываемым участвующими в этом акте индивидами. Боязнь дурных последствий может привести к тому, что человек «покоряется», принимая господство насилия в его усредненном содержании, совершенно так же, как он следует нежелательной «свободной» договоренности. Правда, длительное недовольство подрывает шансы на сохранение согласия, однако оно продолжает существовать до той поры, пока господствующий посредством насилия индивид имеет объективно релевантный шанс рассчитывать на выполнение своих приказаний (в соответствии с усредненно воспринятым их смыслом). Причина этого важна постольку, поскольку (совершенно так же, как при обобществленном объединении) *только* ориентация на «ожидания» определенного поведения *другого* или *других* (например, только «страх» «повиющегося» перед «господином») составляет пограничный случай и обладает высокой степенью лабильности, так как ожидания и здесь тем объективно «обоснованнее», чем с большей вероятностью можно рассчитывать на то, что «согласившиеся» в среднем (субъективно) *сочтут* «действия, основанные на согласии» (по какой причине, здесь значения не имеет), для себя «обязательными». В конечном итоге «значимость» договоренности также основана на таком (базирующемся на легальности) согласии. Значимое согласие не следует отождествлять с «молчаливо достигнутой договоренностью». Между основанным на эксплицитной договоренности порядком и согласием существует, конечно, множество переходов, среди которых обнаруживается *также* и поведение, практически рассматриваемое участниками как усредненный, установленный по молчаливо достигнутой договоренности порядок. В принципе это, однако, не составляет особого случая по сравнению с отчетливо сформулированной договоренностью. «Недостаточно от-

четливая» договоренность являет собой установленный порядок, эмпирически особенно сильно подверженный — в соответствии с распространенными типами истолкования — возможным практическим последствиям. Напротив, «значимое» согласие в качестве чистого типа не содержит никаких установлений или специальной договоренности. Объединенные согласием индивиды могут при известных обстоятельствах вообще ничего не знать друг о друге, но их согласие может при этом эмпирически быть едва ли не непреложной «нормой»; примером могут служить сексуальные отношения между впервые встретившимися членами экзогамного рода, который часто охватывает различные политические и даже языковые общности. В качестве другого примера можно привести пользование деньгами, при котором согласие заключается в шансе на то, что используемый в данном акте обмена (в соответствии с предполагаемым его значением) товар будет в качестве денег рассматриваться многими неизвестными друг другу людьми как «значимое» средство оплаты долгов, то есть как средство, необходимое для совершения считающихся «обязательными» общественных действий.

Не все общественные действия относятся к категории действий, основанных на согласии, но лишь те, которые усредненно основывают свою ориентацию на шансы согласия. Социальное обособление индивидов одной расы, например, относится к названной категории лишь в том случае, если в какой-либо релевантной степени можно рассчитывать на то, что эти индивиды будут (в среднем) практически рассматривать такое обособление как нечто, *обязывающее* их к определенному поведению. В противном случае в зависимости от обстоятельств это следует рассматривать либо как действия, обусловленные массовостью, либо просто как общественные действия отдельных людей без какого бы то ни было согласия в качестве его основы. Лабильность такого перехода очевидна. Особенно сильна она в приведенных выше примерах, где речь шла о задержании пьяного или оказании помощи пострадавшему. Нечто большее, чем просто фактически предпринятые совместные *действия* (*Zusammenwirken*), объединенные простой общественной деятельностью, субъективно присутствует в поведении отдельных индивидов лишь там, где это поведение ориентировано на какое-либо согласие, которое предпола-

гается эмпирически «значимым», например если каждый индивид сочтет себя обязанным принимать участие в тех актуальных совместных действиях (*Zusammenhandeln*) в такой мере и столько времени, как это определяется усредненно постигнутым «смыслом» согласия. Приведенные примеры, взятые в их среднем значении, различаются по степени согласия. Действия по оказанию помощи ближе по своему смыслу к тому, что существует шанс на согласие, следовательно, к действиям, основанным на согласии; другой пример можно, скорее, отнести к фактическим совместным действиям. И уж, конечно, не все действия людей, внешне представляющиеся «совместными», являют собой общностные или тем более основанные на согласии действия. С другой стороны, действия, представляющиеся совместными, вообще не относятся к понятию действий, основанных на согласии. Во всех этих случаях полностью отсутствует смысловая соотнесенность с действиями незнакомых третьих лиц. Подобным же образом (как в приведенных выше двух примерах) основанные на согласии действия сородичей отличаются по своей степени от общностных действий, соотнесенных с потенциальными действиями будущих участников акта обмена. В последнем случае согласие конституируется лишь постольку, поскольку в основе ожидания лежит возможность усредненной ориентации действий других на принятую *значимость*, следовательно, обычно лишь в той мере, в какой эти ожидания носят «легальный» характер. Лишь постольку и здесь действия можно считать основанными на согласии. В остальном же они лишь обобщенные действия, *обусловленные* согласием. С другой стороны, уже пример, где речь шла об оказании помощи, свидетельствует о том, что содержанием «согласия» может быть и совершенно конкретная соотнесенность с целью без каких-либо абстрактных «правил». Но в ряде случаев, когда мы исходим из основанной на согласии общности «длительного» характера, например «дружбы», содержание ее может быть постоянно меняющимся и определяться лишь посредством соотнесения с идеально-типически конструируемым *смыслом*, рассматриваемым каждой стороной в качестве значимого. Однако и этот смысл может меняться при неизменной идентичности лиц. Тогда и здесь является лишь вопросом целесообразности, рассматривать ли данную стадию как «продолжение» преж-

них, изменившихся по своему характеру отношений или как «новые» отношения.

Данный пример, а тем более пример эротической связи показывают, что в основе коинституирующих согласие смысловых соотношений и «ожиданий» отнюдь не всегда лежат целерациональный расчет и ориентация на рационально конструируемый «порядок». Напротив, «значимая» ориентация на «ожидания» означает в рамках согласия лишь следующее: индивид обладает, как он полагает, *шансом* на то, что в среднем он может ориентировать свое поведение на определенное, более или менее часто считающееся «значимым», хотя при этом подчас совершенно иррациональное, содержание (внутреннего или внешнего) поведения другого индивида. Поэтому в каждом отдельном случае по-разному (так же как и при обобществлении) решается вопрос, в какой мере смысл согласия, выраженный обычно в «правилах», в среднем ведет к общим закономерностям практического поведения. Ибо и здесь *обусловленные* согласием действия не идентичны действиям, основанным на согласии. Так, например, «сословная конвенциональность» есть основанные на согласии действия, констиитуированные посредством такого поведения, которое в среднем «считается» эмпирически обязательным. Этим согласием по поводу того, что следует считать «значимым», «конвенциональность» отличается от простого «обычая», основанного на повторении привычных действий, а от права — отсутствием аппарата принуждения; конечно, границы по обе стороны не могут быть четко проведены. Сословная конвенциональность может, однако, привести к таким фактическим последствиям в поведении членов данного сословия, которые эмпирически не считаются обязательными на основе согласия. Так, феодальная конвенциональность, рассматривая торговлю как нечто безнравственное, могла привести к снижению степени собственной легальности феодалов в их отношениях с торговцами.

Совершенно различные субъективные мотивы, цели и «внутренние состояния» людей, понятные целерационально или «только психологически», могут создать в качестве равнодействующей одинаковые по своей смысловой соотношенности общностиные действия, а также одинаковое по своей эмпирической значимости «согласие». Реальная основа действий, базирующихся на со-

гласии, есть просто констелляция «внешних» и «внутренних» интересов, наличие которых может быть обусловлено самими различными внутренними состояниями и целями отдельных индивидов, и воздействует она на различным образом воспринятую значимость «согласия» и ни на что другое. Однако мы, конечно, не отрицаем того, что для отдельных типов общностных действий, различаемых по господствующей в них субъективной «смысловой направленности», так же как, в частности, и для действий, основанных на согласии, можно выявить мотивы, интересы и «внутренние состояния», которые в среднем чаще всего служат причиной возникновения и дальнейшего существования действий такого рода. Установить все это и есть одна из задач каждой содержательной социологии. Общие же понятия, дефиницией которых мы здесь занимались, не могут не быть скудными по своему содержанию. Не разграничен резко, конечно, и переход от действий на основе согласия к общественному поведению; последнее являет собой только особый случай, упорядоченный формулированием установлений. Так, например, основанные на согласии действия пассажира трамвая, которые «становятся на сторону» индивида, вступившего в конфликт с кондуктором, переходят затем в общественное поведение, если они объединяются для подачи «жалобы». Повсюду, где целерационально устанавливается порядок, всегда присутствует объединение в «общество», пусть даже в самых различных масштабах и смысле. Обобществленное объединение возникает уже в том случае, когда «обособившиеся» представители расы основывают по взаимному согласию, но без оформленной договоренности «журнал», находят «издателя», «редакторов», «сотрудников» и «абонентов» и из этого журнала теперь в прежнюю аморфную сферу поведения идут на основе согласия директивы различной степени значимости. Так же обстоит дело, когда для какой-либо языковой общности создаются «академия» типа *Accademia della Crusca* и «школы», где преподаются грамматические правила; или в сфере «господства» — аппарат с рациональными учреждениями и чиновниками. И обратное: едва ли не в каждом общественном объединении среди его членов обычно на основе согласия складывается поведение, выходящее за пределы его рациональных целей (*обусловленное обобществлением*). В каждом кегельном клубе существуют «конвенциональ-

ные» предписания, регулирующие взаимоотношения его членов, то есть вне сферы общественного объединения формируется ориентированное на «согласие» общественное поведение.

Каждый отдельный человек постоянно участвует в многочисленных, самых разнообразных сферах действий, общественных, основанных на согласии, и общественных. Его общественное поведение может теоретически в каждом данном своем акте осмысленно соотноситься с другой сферой чужого поведения и с другими объединениями на основе согласия и общественного объединения. Чем многочисленнее и многообразнее по типу конститутивных для них шансов сферы, на которые индивид рационально ориентирует свои действия, тем дальше заходит «рациональная дифференциация» общества; чем более обобщественными становятся по своему характеру его действия, тем большей степени достигает «рациональная организация общества». Индивид может, конечно, участвовать в ряде общественных действий различного типа посредством одного и того же акта поведения. В акте обмена, который некое лицо совершает с неким X, уполномоченным Y, который в свою очередь является «органом» целевого союза, содержится: 1) устное и 2) письменное объединение в общество; 3) обобществление акта обмена лично с X; 4) то же лично с Y; 5) то же с общественными действиями участников целевого союза; 6) акт обмена ориентирован в своих условиях также и на ожидания потенциальных действий других заинтересованных в данном акте лиц (конкурентов с обеих сторон), а в равной степени и на легализованное согласие и т. д. Чтобы входить в число *действий* на основе согласия, действие должно принадлежать к общественным действиям, но *ориентированным* на согласие оно может быть и без этого условия. Любые распоряжения по поводу запасов или имущества человека (оставляя в стороне, что они обычно вообще осуществимы только при наличии защиты, которую аппарат принуждения предоставляет политическому сообществу) лишь и в той мере ориентированы на согласие, в какой они учитывают возможность изменения в количестве своих запасов посредством обмена вовне. Денежное «частное хозяйство» охватывает действия общественные, действия, основанные на согласии, и общественные действия. Только чисто теоретический пограничный случай, робинзонада,

совершенно свободен от каких бы то ни было общностных, а следовательно, и от ориентированных на согласие действий, так как робинзонада по своему смыслу ориентирована только на ожидание состояния природных объектов. Сама возможность мыслить такой случай ясно показывает, что «хозяйственные» действия по самому своему понятию не обязательно включают в себя и общность действия. Напротив, как правило, именно концептуально «наиболее чистые» типы в отдельных сферах действий находятся за пределами общностных действий и сфер согласия, причем это в равной степени относится как к области религии, так и к экономике и научным и художественным концепциям. Путь «объективации» ведет — необязательно, но, как правило, быстро — к общностным действиям, и если не всегда, то, как правило, именно к действиям на основе согласия.

Из сказанного ни в коем случае не следует делать вывод, будто общностные действия, согласие и объединение в общества можно как-то идентифицировать с представлением о действиях «друг с другом и друг для друга» в отличие от какого-либо «противопоставления». Не только совершенно аморфная общность, но и «согласие» отнюдь не тождественно для нас с «замкнутостью», обособлением от других. Является ли сфера действий, основанных на согласии, «открытой», то есть может ли любой желающий в каждый данный момент принять в них участие, или «закрытой» и в какой мере, то есть исключается ли участие в них третьих лиц, будь то просто по взаимному согласию или посредством объединения в общества, — вопрос, который решается в каждом отдельном случае по-разному. Конкретная языковая или рыночная общность всегда где-то имеет границы (обычно размытые); это означает, что обычно в «ожиданиях» принимается во внимание в качестве актуального или потенциального участника согласия не человек, а некое часто весьма неопределенное по своим границам множество. Однако, например, участники языковой общности, как правило, совсем не заинтересованы в исключении из согласия третьих лиц (конечно, в зависимости от обстоятельств какого-либо конкретного собеседования); а лица, интересы которых связаны с рынком, часто заинтересованы именно в «расширении» рынка. И все-таки как язык (в качестве сакрального, сословного или конспиративного), так и рынок — по-

средством монополистического соглашения или обобществления — могут быть «закрыты». С другой стороны, сфера специфических общностных действий конкретных органов власти, обычно закрытых посредством объединения в общества, может быть в значительной степени открыта (для участия «новых людей») именно в интересах носителей власти.

Участники действий, основанных на согласии, *могут* преследовать совместные внешние интересы. Однако это не обязательно. Действия на основе согласия — еще не «солидарность», и общественные действия никоим образом не исключают и не противоречат тем общественно связанным действиям, которые мы называем *борьбой*, то есть в самой общей форме стремлением противопоставить свою волю другой, сопротивляющейся ей, ориентируясь на ожидание определенного поведения другого. Борьба потенциально присуща всем видам общественно связанных действий. В какой степени, например, акт общественного объединения практически означает солидарность по отношению к третьим лицам, компромисс между различными интересами или лишь желательное по каким бы то ни было причинам для участников этого акта перемещение форм борьбы и ее объектов в соответствии с усредненной (быть может, в индивидуальных проявлениях различной), субъективно предполагаемой целью, решается в каждом данном случае по-разному: часто все эти моменты в каком-то виде присутствуют. Нет таких сообществ, основанных на согласии, в том числе и характеризующихся безграничной самоотверженностью — например, при эротических отношениях или проявлениях милосердия, — в которых, несмотря на эти чувства, не могло бы присутствовать и самое жестокое насилие над другим человеком. Вместе с тем в большинстве актов «борьбы» содержится какая-то степень общественного объединения или согласия. Перед нами обычный в социологии случай, когда фактически понятия частично перекрывают друг друга; происходит это из-за наличия одинаковых, только рассмотренных под различным углом зрения признаков. Борьба, полностью лишенная какой бы то ни было общности с противником, — лишь пограничный случай. От вторжения монголов до современного ведения войны в соответствии с «требованиями международного права» (пусть даже не всегда действительными), от рыцарских сражений с их

строгим установлением допускаемого оружия и определенными правилами («messieurs les Anglais, tirez les premiers»)* до судебного поединка или «дружественного поединка» корпорантов, который можно уже отнести к спортивным «соревнованиям», мы повсюду обнаруживаем градуированно увеличивающиеся фрагменты основанного на согласии объединения в общность борющихся сторон; там, где насильственная борьба переходит в «соперничество», будь то борьба за завоевание олимпийских венков, за голоса избирателей или иные атрибуты власти, за социальный престиж или доходы, в основе ее всегда лежит рациональное объединение в общество, установления которого служат «правилами игры», определяющими формы борьбы, но при этом сдвигающими ее шансы. Растущая от ступени к ступени склонность к «мирному» урегулированию споров, вытесняющая примененные физической силы, лишь отодвигает ее на задний план, будучи неспособна полностью исключить ее из отношений между людьми. Лишь в ходе исторического развития применение силы все более монополизировалось аппаратом принуждения *одного* определенного типа общественного объединения или сообщества, основанного на согласии, а именно политического, которое преобразовало его сначала в упорядоченную угрозу принуждения со стороны могущественных людей, а затем формально нейтральной власти. То обстоятельство, что «принуждение», физическое или психическое по своему характеру, в той или иной степени лежит в основе всех видов объединения в общество, заставляет нас кратко остановиться на данном вопросе лишь в той степени, в какой это необходимо в качестве дополнения ко всем выше рассмотренным идеально-типическим понятиям.

VII. «ИНСТИТУТ» И «СОЮЗ»

В приведенных нами примерах неоднократно встречался случай, на котором здесь следует более подробно остановиться; речь идет о том положении вещей, когда кто-либо без своего содействия оказывается участником какой-либо общности, основанной на согласии, и остается таковым. При аморфных действиях, основанных на

* «Господа англичане, стреляйте первыми» (франц.). — Прим. перев.

взаимном согласии, таких, например, как «разговор», это не требует объяснения, ибо в нем «принимает участие» каждый, чьи действия соответствуют признаку той предпосылки (согласие), которую мы приняли. Однако дело не всегда обстоит так просто. Выше мы приняли в качестве идеального типа «объединения в общество» «целевой союз», основанный на полной договоренности о средствах, целях и порядке. При этом было установлено, что (и в каком смысле) подобный союз может считаться постоянным образованием, несмотря на изменения в составе его участников. Предполагалось также, что «участие» отдельных лиц, то есть обоснованное в среднем ожидание того, что каждый индивид будет ориентировать свои действия на установленный порядок, покоится на особой рациональной договоренности с каждым участником в отдельности.

Однако существует ряд очень важных форм общественного объединения, где общественное поведение так же, как в целевом союзе, в значительной степени рационально упорядочено в своих средствах и целях принятыми установлениями, следовательно, «обобществлено», но внутри этих обобществлений едва ли не в качестве основной предпосылки их существования действует следующий принцип: как правило, отдельный индивид оказывается участником в общественных действиях и, следовательно, одним из тех, на кого распространяются ожидания, что его поведение будет ориентировано на упомянутые установления, — без своего содействия этому. Конститутивное для таких форм объединения в общество общественное поведение характеризуется именно тем, что при наличии известных объективных данных, присущих определенному лицу, от него ожидают участия в общественных действиях, в частности, следовательно, ориентации его действий на установленный порядок, причем в среднем эти ожидания оправданны, поскольку упомянутые индивиды эмпирически считаются «обязанными» участвовать в общественных действиях, конститутивных для данного сообщества, и поскольку существует шанс на то, что эвентуально, если они не захотят участвовать, их заставит повиноваться (пусть даже посредством мягких мер воздействия) «аппарат принуждения». Объективные данные, с которыми эти ожидания связаны, в особо важном случае, в случае политической общности, — прежде всего происхождение, родственные связи, а иногда даже

просто пребывание или определенная деятельность в определенной области. Обычно вступление индивида в сообщество такого рода предопределено его рождением и воспитанием. Такого рода сообщества характеризуются, во-первых, тем, что в отличие от «целевого союза» добровольное вступление заменено в них зачислением на основании чисто объективных данных независимо от желания зачисляемых лиц; во-вторых, тем, что в отличие от сообществ, основанных на согласии, преднамеренно отказывающихся от рационального порядка, следовательно, в этом отношении аморфных образований, здесь *одним* из определяющих поведение факторов служит наличие рациональных установлений и аппарата принуждения. Такие сообщества мы будем называть «*институтами*». Не каждое сообщество, к участию в котором индивид предопределен рождением и воспитанием, является «институтом»: таковым не является, например, языковое или семейное сообщество, поскольку оба они лишены рациональных установлений. Однако им, безусловно, является та структура политического сообщества, которую мы называем «государством», или та структура религиозного сообщества, которую в строгом техническом смысле принято определять как «церковь».

Подобно тому как общественное действие, ориентированное на рациональную договоренность, относится к поведению, основанному на согласии, институт с его рациональными установлениями относится к «*союзу*». Действиями в рамках союза мы считаем действия, ориентированные не на установления, а на согласие; следовательно, поведение, основанное на согласии, характеризуется: 1) тем, что зачисление индивида в число участников происходит по общему согласию без предпринятых каких-либо целерационально направленных действий с его стороны; 2) тем, что, несмотря на отсутствие специально созданных для этой цели постановлений, определенные лица (обладающие властью) устанавливают по общему согласию *действенный* порядок поведения для лиц, зачисленных по общему согласию в члены союза; 3) тем, что упомянутые носители власти в рамках союза сами или через посредство других лиц готовы в случае необходимости осуществить физическое или психическое принуждение любого типа по отношению к членам, не подчиняющимся сообществу принятому порядку. При этом речь идет, конечно, как при любом «согласии», об *усред-*

ненно однозначно понятием содержания и меняющихся усредненных шансах эмпирической значимости. К «союзам» достаточно чистого типа относятся: исконное «семейное сообщество», где власть принадлежит главе семьи, не имеющее рационально установленного порядка патримониальное политическое образование, во главе которого стоит «правитель», а также община, состоящая из «пророка» и его учеников, где власть принадлежит пророку, и основанная только на согласии религиозная «община», где власть принадлежит наследственному иерарху. В принципе здесь нет каких-либо специфических особенностей по сравнению с действиями, основанными на согласии, в других социальных образованиях такого типа, и вся их казуистика распространяется и на союз. В современной цивилизации почти вся деятельность союзов хотя бы отчасти так или иначе упорядочена посредством рациональных установлений: отношения внутри «семейного сообщества», в частности, гетерономно регулируются «семейным правом», установленным государством. Переход к «институту», следовательно, недостаточно определен, тем более что институтов чистого типа очень немного. Чем многообразнее конституирующая их институциональная деятельность, тем чаще они в своей совокупности не упорядочены целерационально посредством формальных установлений. Те установления, например, которые регулируют общественные действия политических институтов — мы считаем *ad hoc*, что они совершенно целерациональны, — и именуется «законами», как правило, отражают лишь фрагментарные отношения, к рациональному упорядочению которых стремятся какие-либо группы интересов. Следовательно, действия на основе согласия, фактически конституирующие определенное образование, обычно не только выходят за рамки своих общественных действий, ориентированных на целерациональные установления, что свойственно большинству целевых союзов, но и предшествуют этим действиям. «Институциональные действия» — рационально упорядоченная часть «союзных действий», институт — частично рационально упорядоченный союз. Другими словами, в социологическом отношении переход очень мобилен. Правда, институт представляет собой совершенно рациональное «новообразование», однако возник он все-таки не в «сфере, полностью лишенной союзов»; напротив, уже сложившаяся ранее деятельность

внутри союза или регулируемая союзом теперь подчиняется — например, в результате «аннексии» или объединения прежних союзов в новый институт — посредством серии направленных на этот акт установлений либо совершенно новым порядкам в рамках соотнесенной с союзом или регулируемой им деятельности, или тому и другому; либо предпринимается замена союза, с которым теперь должна координироваться деятельность его членов, чьи установления будут теперь для них значимы; либо заменяется только состав органов института, и в частности его аппарата принуждения.

Возникновение новых установлений *института* любого рода, будь то вследствие образования нового *института* или в процессе повседневной деятельности, лишь чрезвычайно редко происходит на основе автономной «договоренности» всех участников будущих действий, от которых ждут лояльности в предполагаемом усредненном смысле по отношению к этим установлениям. Обычно происходит «*насильственное* их внедрение»: определенные лица прокламируют некие установления в качестве обязательных для координированной с союзом или регулируемой им деятельности, и лица, связанные с институтом (или подчиненные ему), в той или иной степени покоряются этому, что находит свое выражение в более или менее лояльной, однозначной по своему смыслу ориентации их действий на упомянутые установления. В результате установленный в институте порядок становится эмпирически значимым в качестве действующего на основе «согласия». И в данном случае надо избегать отождествления с «*пребыванием в согласии*» или со своего рода «*молчаливой договоренностью*». Здесь также имеется в виду усредненный *шанс* того, что те, кого (в среднем) «считают» объектом насильственно введенных установлений, действительно — из страха, религиозных убеждений, пиетета к властителю, чисто целерациональных или любых других мотивов (причина здесь роли не играет) — будут *считать* эти установления практически «значимыми» для своего поведения и, следовательно, ориентировать (в среднем) свои действия на их смысл. Насильственное введение определенного порядка может быть осуществлено «органами института» посредством их специфических функций, которые силою согласия признаны эмпирически значимыми и основаны на установлениях (автономное насильственное введение поряд-

ка); таковы, например, законы полностью или частично автономного вовне института (например, «государства»). Это введение нового порядка может быть и «гетерономным», идти извне, то есть навязываться прихожанам церкви, членам общины или иного союза, близкого по типу к институту, каким-либо другим, например политическим, союзом, причем участники гетерономно упорядоченного сообщества подчиняются в своих общностных действиях новому порядку.

Преобладающая часть всех установлений *как* институтов, *так* и союзов возникла не на основе договоренности, а в результате насильственных действий, то есть люди и группы людей, способные по какой-либо причине фактически влиять на общностные действия членов института или союза, направляют его в нужную им сторону, основываясь на «ожидании согласия». Реальная власть, предписывающая определенные действия, может в свою очередь эмпирически «считаться» принадлежащей в силу общего согласия каким-либо индивидам, которым она доверена вследствие каких-то их личных качеств, определенных признаков или в результате того, что они избраны в соответствии с правилами (например, на выборах). В таком случае эти эмпирически значимые — поскольку в среднем фактически в достаточной степени определяющие действия участников «согласия» — претензии и представления «значимой» власти, насильственно внедряющей новый порядок, можно называть «устройством» данного института. Оно находит свое выражение в самой различной степени в рационально сформулированных установлениях. Часто именно наиболее важные практические вопросы оказываются не затронутыми ими, причем в ряде случаев преднамеренно (почему — мы здесь не будем рассматривать). Поэтому установления, касающиеся эмпирически значимой власти, которая предписывает определенное поведение и в конечном итоге основана на «согласии» участников союза, всегда дают неполное представление о ней. Ведь фактически главное содержание «согласия», которое отражено в действительно эмпирически значимом «устройстве», сводится к оценке того, по отношению к каким людям, в какой степени и в каких отношениях есть шанс, что они в среднем практически *подчинятся* тем, кто, по принятому толкованию, является участником аппарата принуждения. Создатели целерациональ-

ных устройств могут, опираясь на них, связать насильственно введенный порядок с одобрением большинства членов или большинства лиц, обладающих определенными признаками или избранных в соответствии с правилами. Само собой разумеется, что и это остается «насилием» по отношению к меньшинству, о чем свидетельствует весьма распространенное у нас в средние века — а в России в виде «мира» сохранившееся до начала нашего времени — представление, согласно которому «значимое» установление, по существу, должно (несмотря на то, что официально принцип большинства голов уже вошел в действие) основываться на согласии всех тех, для кого оно обязательно.

Фактическая власть такого рода покоится на специфическом, все время меняющемся по силе и характеру влиянии «господствующих» конкретных людей (пророков, королей, патримониальных властителей, отцов семейства, старейшин или других авторитетных лиц, чиновников, партийных и прочих «вождей» самого *различного* характера, что социологически очень важно) на деятельность других членов союза. Влияние такого рода в свою очередь основывается на различных по своему характеру мотивах, в том числе *также* и на возможности применить меры физического или психического принуждения. Однако и здесь следует исходить из того, что основанные на согласии действия в том случае, если они ориентированы только на ожидания (в частности, «страха» повинующихся), составляют лишь относительно лабильный пограничный случай. Шанс на то, что существует эмпирическая значимость согласия, и здесь будет — при прочих равных условиях — тем более вероятным, чем в большей степени можно в среднем рассчитывать на то, что повинующиеся повинуются по *той* причине, что они и *субъективно* рассматривают свои отношения к господствующему над ними индивиду как нечто для них *обязательное*. До той поры, пока дело обстоит в среднем или приблизительно таким образом, «господство» покоится на согласии, признающем его *«легитимность»*. Господство как важнейшая основа едва ли не всей деятельности союзов, к проблематике которого мы здесь подошли, должно быть объектом особого, выходящего за пределы данного исследования рассмотрения. Его социологический анализ непосредственно связан с различными возможными, субъективно осмыс-

ленными основами того согласия по поводу «*легитимности*», которое повсюду, где повиновение обусловлено не просто страхом перед непосредственной угрозой насилия, в решающей степени определяет его специфический характер. Однако названная проблема не может быть разрешена попутно, поэтому в данной связи мы вынуждены отказаться от анализа возникающих перед нами «подлинных» проблем социологической теории, изучающей союзы и институты.

Путь развития ведет, правда, в каждом отдельном случае — мы это видели уже раньше — и здесь от конкретного рационального порядка типа целевого союза к созданию «выходящих за его пределы» действий на основе согласия. Однако в целом в рамках доступного нашему обозрению исторического развития можно констатировать если не однозначную «замену» действий на основе согласия объединения в общество, то, во всяком случае, все расширяющееся целерациональное упорядочение действий на основе согласия посредством формализованных установлений и все большее преобразование союзов в целерационально упорядоченные институты.

Что же практически означает рационализация установлений сообщества? Для того чтобы конторский служащий или даже глава конторы «знал» бухгалтерские правила и ориентировал на них свои действия, правильно — или в ряде случаев неправильно вследствие ошибки или сознательного обмана — применяя эти правила, ему совсем не надо представлять себе, какие рациональные принципы положены в основу этих норм. Для «правильного» применения таблиц умножения не требуется рационального понимания алгебраических положений, которые определяют, например, такое правило вычитания: вычесть 9 из 2 нельзя, поэтому я занимаю 1. Эмпирическая значимость таблицы умножения есть случай «значимости, основанной на согласии». Однако «согласие» и «понимание» неидентичны. Таблица умножения совершенно так же «предписывается» нам в детстве, как подчиненному — рациональные распоряжения деспота; причем в самом полном значении этого акта — в качестве чего-то, нам по своим основам и даже целям вначале совершенно непонятного, но тем не менее по своей «значимости» обязательного. Следовательно, «согласие» есть простое «подчинение» привычному *потому*, что оно привычно. Таким оно в большей или меньшей

степени и остается. Не посредством рациональных соображений, а руководствуясь привычной (предписанной) эмпирической проверкой от противного, выводится заключение о том, «правильно» ли проведено в соответствии с установленным согласием вычисление. Это обнаруживается повсюду: когда мы, например, пользуемся трамваем, лифтом или ружьем, ничего не зная о научных принципах, на которых основана их конструкция и о которых даже водитель трамвая или оружейный мастер может иметь лишь приблизительное понятие. Современный потребитель обычно лишь в самых общих чертах представляет себе технику изготовления повседневно употребляемых им продуктов, а подчас не ведает даже, из какого материала и в какой отрасли промышленности они создаются. Его интересуют лишь практически важные для него аспекты этих артефактов. Совершенно так же обстоит дело с социальными институтами, например с деньгами. Потребитель не знает, каким образом деньги обретают свои поразительные специфические свойства, ведь об этом горячо спорят и специалисты. То же мы обнаруживаем, когда обращаемся к целерационально установленным порядкам. В стадии дискуссии о новом «законе» или параграфе «союзного устава» те лица, во всяком случае, чьи интересы практически непосредственно затрагиваются, обычно понимают, в чем подлинный «смысл» новообразования. Однако как только оно входит в практику повседневной жизни, первоначально более или менее единодушно предполагаемый его создателями смысл настолько забывается и перекрывается изменением его значения, что лишь ничтожная часть судей и поверенных помнит еще о «цели», ради которой в свое время было достигнуто согласие или предписано определенное понимание запутанных норм права. Что же касается «публики», то она осведомлена о факте создания и эмпирической «значимости» форм права, а следовательно, и о проистекающих из такого знания «шансах» ровно настолько, насколько это необходимо для предотвращения самых крупных неприятностей. С ростом сложности установления и все увеличивающейся дифференциации общественной жизни указанное явление принимает все более универсальный характер. Лучше всего, безусловно, эмпирический смысл установленного порядка, то есть ожидания, которые с достаточной степенью вероятности в

среднем должны следовать из того факта, что этот порядок некогда был создан, а теперь определенным образом усредненно интерпретируется и гарантируется аппаратом принуждения, известен тем, кто намеревается планомерно действовать *вопреки* ему, тем самым «нарушить» его или «обойти». Рациональные порядки обобществления, будь то институт или союз, внедряются или «внушаются», следовательно, одними людьми, — их цели могут быть самыми различными. Другие, «органы» общественного объединения — совсем *не* обязательно зная что-либо о целях создания этих порядков, — субъективно толкуют их более или менее однозначно и активно проводят их. Третьим рациональные порядки известны — в той мере, в какой это совершенно необходимо для их частных целей, — субъективно, в различной степени приближения к тому, как существующие установления обычно применяются, и в качестве средства ориентации своих (легальных или нелегальных) действий, поскольку они связаны с определенным ожиданием поведения других («органов», а также товарищей по институту или союзу). Четвертые — это «масса» — усваивают определенное «традиционное», как мы говорим, поведение в каком-либо приближении к усредненно понятому смыслу и следуют ему по большей части без какого-либо знания о цели и смысле, даже о самом существовании данных порядков. Эмпирическая «значимость» именно рационального порядка основана, следовательно, прежде всего на согласии повиноваться тому, что привычно, с чем сжились, что привито воспитанием и все время повторяется. С точки зрения своей субъективной структуры поведение людей часто даже в преобладающей степени приближается к типу повторяющихся массовых действий, без всякого соотнесения их со смыслом. Прогресс в области дифференциации и рационализации общества означает, следовательно, что в конечном итоге обычно (хотя и не без исключений) те, кого рациональные методы и порядки практически касаются, все больше отдаляются от их рациональной основы, которая в целом от них обычно более скрыта, чем смысл магических процедур, совершаемых колдуном, от «дикаря».

Таким образом, универсализация знания об условиях и связях общественно объединяющих действий не только не ведет к их рационализации, но, скорее, наоборот. «Дикарь» знает неизмеримо больше об экономичес-

ких и социальных условиях своего существования, чем «цивилизованный» человек в обычном смысле слова. И совсем не всегда действия «цивилизованного» человека носят субъективно более целерациональный характер. Они проявляются по-разному в различных сферах деятельности, и это уже особая проблема. Специфически рациональный оттенок в отличие от «дикарей» придает положению «цивилизованных» людей в данном аспекте следующее: 1) привычная *уверенность* в том, что условия повседневной жизни, будь то трамвай или лифт, деньги, суд, армия или медицина, в *принципе* рациональны по своей сущности, то есть являются продуктами человеческой деятельности, доступны рациональному знанию, созиданию и контролю, а это имеет серьезное значение для характера «согласия»; 2) уверенность в том, что они функционируют рационально, то есть в соответствии с известными правилами, а не иррационально, подобно силам, на которые дикарь пытается влиять с помощью колдуна, что по крайней мере в принципе их можно «принимать во внимание», *исчислять*, ориентировать свои действия на однозначные вызванные ими ожидания. Именно это и создает специфическую заинтересованность рационального капиталистического «предприятия» в «рациональных» установлениях, практическое функционирование которых может быть принято в расчет с такой же степенью вероятности, как функционирование машины. Но об этом речь пойдет в другом месте.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Помимо высказываний по этому вопросу *Зиммеля* (в сборнике «Проблемы философии истории») и собственных работ, помещенных в данном сборнике, я считаю нужным отослать читателя к замечаниям Рнккерта (во 2-м издании его «Границ») и на различные работы К. Яспера (особенно «Общую психопатологию»). Различия в образовании понятий у нас от образования понятий у названных авторов, а также в важной работе Ф. Тённиса («Сообщество и общество»), трудах А. Фиркандта и других авторов не обязательно всегда отражают различия во взглядах. В методологическом отношении следует, кроме вышеуказанных работ, принять во внимание книгу Готля («Господство слова»), для категории объективной возможности Радбруха и, хотя уже более косвенным образом, Гуссерля и Ласка. Легко заметить, что наш метод образования понятий внешне как будто похож, при полной внутренней противоположно-

сти, на конструкции Р. Штаммера («Хозяйство и право»), столь же выдающегося юриста, сколь неудачливого социального философа, привнесшего полную путаницу в ряд вопросов. Это сходство преднамеренное. Характер образования социологических понятий — в значительной степени вопрос целесообразности. Совершенно не обязательно создавать все представленные ниже категории. В некоторой своей части они разработаны для того, чтобы показать, «что должен был полагать Штаммер». Второй раздел данной статьи — фрагмент уже давно написанной работы, в которой была сделана попытка дать методологические обоснования ряду эмпирических исследований, в том числе и статье для сборника «Хозяйство и общество». Педантическая пространность изложения объясняется желанием строго различать субъективно предполагаемый смысл от объективно значимого (в этом отношении частично отходя от метода Зиммеля).

² Характер того, как «действует» связь между правильным типом поведения и эмпирическим поведением и как это соотносится с социологическим влиянием, например в конкретном развитии искусства, я надеюсь при случае показать на определенном примере (истории музыки). Не только для истории логики или других наук, но в такой же степени во всех остальных областях именно те связи, то есть швы, где может возникнуть напряжение между эмпирическим типом и типом правильности, имеют громадное значение для динамики развития. В такой же степени значимо, впрочем, и другое положение вещей, индивидуальное и в каждой области культуры совершенно различное по своему характеру. Оно сводится к тому, что (и в каком смысле) однозначный правильный тип не может быть проведен, он всегда возможен или неизбежен только как компромисс или выбор между несколькими основами рационализации. Подобные содержательные проблемы мы здесь рассматривать не можем.

³ В данной связи мы не будем подробно рассматривать это понятие. Заметим только следующее: «правом» мы считаем порядок, социологически гарантированный в своей значимости «аппаратом принуждения» (смысл его будет вскоре охарактеризован); условностью — порядок, гарантированный только «социальным порицанием» группы, объединенной в «правовое» или «конвенциональное» сообщество. Конечно, в реальной действительности здесь нет четкой границы.

СМЫСЛ «СВОБОДЫ ОТ ОЦЕНКИ» В СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ И ЭКОНОМИЧЕСКОЙ НАУКЕ¹

Под оценкой в дальнейшем следует понимать (во всех тех случаях, когда прямо не высказывается или само собой не разумеется что-либо иное) «*практическую*» оценку доступного влиянию наших действий явления как достойного порицания или одобрения. Проблема «свободы» определенной науки от оценок такого рода, следовательно, значимость и смысл этого логического принципа отнюдь не тождественны совсем другому вопросу, на котором мы считаем необходимым кратко остановиться. Речь идет о том, *следует ли в университетском преподавании «признаваться»* в своих практических оценках, основанных на определенных этических воззрениях, культурных идеалах или иных мировоззренческих принципах. Предметом научной дискуссии этот вопрос быть не может, ибо он по самой своей природе полностью зависит от практических оценок и именно поэтому не допускает решения. Существует ряд различных точек зрения (мы коснемся здесь только крайних из них).

а) сторонники первой точки зрения полагают, что доступные чисто логическому рассмотрению и чисто эмпирические проблемы действительно следует отделять от практических, этических и мировоззренческих оценок, но что тем не менее (или, быть может, именно поэтому) проблемы обеих категорий должны присутствовать в университетском преподавании;

б) согласно противоположной точке зрения, все вопросы практических оценок должны быть по возможности устранены из преподавания, даже если упомянутое разделение *не* может быть логически *последовательно* проведено.

Точку зрения, изложенную в пункте «б», я считаю неприемлемой. Мне представляется прежде всего нереальным нередко совершаемое в нашей науке деление практических оценок на «партийно-политические» и оценки иного характера, деление, направленное лишь на то, чтобы скрыть от слушателей практическое значение внушаемых им взглядов. Что же касается представления о профессорской кафедре как «обители бесстрастности», о необходимости, следовательно, устранить вопросы, способные пробудить «горячую» дискуссию, то эта точка зрения (если вообще обращаться в лекциях к оценкам) носит чисто бюрократический характер, и каждый независимый преподаватель ее, безусловно, отвергнет. Наиболее приемлемыми из тех, кто счел *невозможным* отказаться от практических оценок в эмпирическом исследовании, были самые страстные в своих высказываниях ученые, такие, например, как Трейчке, отчасти Моммзен. Ибо именно подчеркнuto эмоциональное акцентирование позволяет слушателю *в свою очередь* оценить, в какой мере оценка преподавателя, будучи субъективной, вносит некоторую неясность в его изложение, то есть самому совершить то, что оказалось недоступным темпераментной натуре преподавателя. Тем самым подлинный пафос сохраняет силу своего воздействия на юные души, что, как я полагаю, и является целью сторонников практических оценок в университетском преподавании, которые стремятся предотвратить смешение в сознании слушателей различных сфер, а это неизбежно происходит в тех случаях, когда установление эмпирических данных и требование занять определенную практическую позицию в решении важных жизненных проблем погружаются в одинаковую бесстрастность.

Точка зрения, изложенная в пункте «а», представляется мне приемлемой (причем именно с субъективной позиции ее сторонников) единственно и только тогда, когда преподаватель видит свой прямой долг в том, чтобы в каждом отдельном случае со всей отчетливостью пояснять своим слушателям, и в первую очередь уяснить *самому себе* (пусть даже это сделает его лекции менее привлекательными), *что* является в его лекциях чисто логическим выводом или чисто эмпирическим установлением фактов и *что* носит характер практической оценки. Мне представляется такая позиция прямым требованием ин-

теллектуальной честности, если, конечно, признавать различие рассматриваемых здесь сфер; в таком случае это — абсолютный минимум требуемого.

Что же касается вопроса, следует ли вообще (даже с принятой выше оговоркой) высказывать с кафедры практические оценки, то это и само по себе является вопросом практической университетской политики и, следовательно, может быть решено только в рамках тех задач, которые данный индивид, отправляясь от *своих* оценок, хотел бы поставить перед университетом. Тот, кто еще сегодня видит главную задачу университета и тем самым — *в силу* своей квалификации университетского преподавателя — свою собственную задачу в том, чтобы воспитывать людей, формировать их политические, этические, эстетические, культурные и иные взгляды, отнесется к роли университета совсем по-иному, чем тот, кто исходит из того факта (и его последствий), что действительно значимое воздействие на слушателей достигается сегодня в университетских аудиториях только посредством *специальных* знаний, сообщаемых квалифицированными *специалистами*, и что единственной специфической добродетелью, которую следует воспитывать в студентах, является «интеллектуальная честность». Первую точку зрения можно, как и вторую, принимать, исходя из самых различных позиций. Что касается последней (которую я лично разделяю), то основой ее может быть как безмерно высокая, так и весьма скромная оценка значения «специального» образования. Так, например, разделять данную точку зрения можно совсем не из стремления по возможности превратить всех людей в «чистых специалистов» в самом прямом смысле этого выражения; напротив, именно потому, что сторонники данной точки зрения стремятся *не* смешивать последние, глубоко личные жизненные решения, к которым каждый человек должен прийти сам, со специальным образованием — как ни велико его значение не только для дисциплины мышления вообще, но косвенным образом и для самодисциплины и всего нравственного облика молодого человека, — они хотят, чтобы решение этих задач слушатель обрел в собственной совести, а *не* почерпнул из лекции профессора.

Благотворный предрассудок профессора Шмоллера в вопросе об оценочных суждениях, высказываемых с кафедры, мне лично представляется вполне объяснимым

в качестве отзвука той великой эпохи, в создании которой участвовали он и его друзья. Однако полагаю, что и он не может не заметить, в какой мере для молодого поколения изменились чисто фактические обстоятельства в одном важном пункте. Сорок лет тому назад среди ученых нашей дисциплины было широко распространено убеждение, что оценочные суждения в области практической политики должны прежде всего носить этический характер (впрочем, сам Шмоллер далеко не полностью разделял это мнение). В настоящее время, как легко заметить, дело уже обстоит совсем не так, и прежде всего в кругах сторонников оценочных суждений в университетском преподавании, — установить данный факт не составляет труда. В наши дни легитимность оценочных суждений в лекциях провозглашается уже не во имя этического требования, *чи* (относительно) незамысловатые постулаты справедливости отчасти были, отчасти казались (относительно) простыми как по своему обоснованию, так и по своим последствиям, и прежде всего (относительно) не личностными, поскольку они были однозначно специфически *над-личностными*. Напротив, теперь (вследствие неотвратимого развития) речь идет о пестром наборе «культурных ценностей», за которыми в действительности скрываются субъективные *претензии* к ходу культурного развития или — уже совершенно откровенно — так называемые «личностные права» преподавателя. Можно, конечно, возмущаться точкой зрения, согласно которой из всех видов пророчества лишь это, *профессорское пророчество*, носящее личностную окраску, совершенно невыносимо, однако опровергнуть ее невозможно — именно потому, что и в ней содержится «практическая оценка». Ведь это — беспрецедентная ситуация, когда многочисленные облеченные доверием государства пророки берут на себя смелость вещать — не на улице или в церквях или каким-либо иным публичным образом, а если *privatim**, то отнюдь не в кругу избранных сторонников какой-либо религиозной секты, которая признает себя таковой и проповедует свое вероучение, — осмеливаясь предлагать решение важных проблем мировоззренческого характера «во имя науки» в тиши аудиторий, охраняемых государственными привилегиями,

* Частным образом (лат.). — Прим. перев.

в якобы объективной, никем не контролируемой, не допускающей дискуссий, следовательно, в тщательно охраняемой обстановке. Некогда Шмоллер со всей решительностью защищал следующий принцип: все то, что происходит в аудиториях, должно оставаться вне публичных дискуссий. Несмотря на то что в ряде случаев такое толкование может привести к неприятным последствиям и в области эмпирической науки, принято считать, и я разделяю эту точку зрения, что «лекция» не должна быть «докладом», что строгая объективность и трезвая научность лекционного курса могут пострадать от вмешательства общественности, например прессы, в результате чего педагогическая цель не будет достигнута. Однако такая привилегия бесконтрольности уместна, как нам представляется, только там, где речь идет о чисто профессиональной квалификации профессора. Что же касается личного пророчества, то в этой области не существует профессиональной квалификации, а поэтому не может быть и упомянутой привилегии. Прежде всего недопустимо, пользуясь положением студента, *вынужденного* ради своего дальнейшего продвижения в жизни поступать в определенные учебные заведения и слушать лекции тамошних профессоров, не только сообщать ему действительно необходимые знания, пробуждая и дисциплинируя его рецептивные способности и мышление, но одновременно внушать, не встречая противоречия, свое подчас действительно довольно интересное (а иногда достаточно ординарное) так называемое «мировоззрение».

Для пропаганды своих практических идеалов профессор, как и любой другой человек, легко может воспользоваться иными средствами, а если это его не устраивает — создать их в форме, соответствующей его намерениям, о чем свидетельствует ряд честных попыток такого рода. Профессору не следует претендовать на то, что в силу своего положения он хранит в своем портфеле маршалский жезл и полномочия государственного деятеля (или реформатора культуры); между тем, пропагандируя свои государственные (или культурно-политические) взгляды, он поступает именно так. На страницах прессы, на собраниях, в союзах различного рода, в своих статьях он может (и должен) в любой форме, доступной каждому подданному государства, совершать то, что велит ему Бог или дьявол. Однако в *аудитории* препо-

даватель должен в наши дни прежде всего обучить студента следующему: 1) способности находить удовлетворение в выполнении поставленной перед ним скромной задачи; 2) признанию фактов, в том числе — и в первую очередь — таких, которые неудобны для него лично, и умению отделять их констатацию от оценивающей их позиции; 3) умению дистанцироваться при изучении научной проблемы, в частности подавлять потребность выставлять на первый план свои вкусы и прочие качества, о которых его не спрашивают. Мне представляется, что в наши дни данное требование несравнимо актуальнее, чем сорок лет назад, когда эта проблема вообще не существовала в такой ее форме. Ведь никто не верил в те времена, что «личность» есть (и должна составлять) «единство» в том смысле, что она как бы терпит урон, если не утверждает себя всякий раз, когда ей представляется такая возможность. В решении каждой профессиональной задачи вещь как таковая заявляет о своих правах и требует уважения ее собственных законов. При рассмотрении любого специального вопроса ученый должен ограничить свою задачу и устранить все, непосредственно не относящееся к делу, прежде всего свою любовь или ненависть. Неверно, будто сильная личность выражает себя в том, чтобы при любых обстоятельствах проявлять интерес в свойственной только ей «личной ноте». Хотелось бы, чтобы именно подрастающее поколение вновь привыкло к мысли, что нельзя «стать личностью» в результате заранее принятого решения и что (быть может!) к этому ведет лишь один путь, а именно: способность полностью отдаваться «делу», каким бы оно ни было в каждом отдельном случае, как и проистекающее отсюда «требование дня». Вносить личные мотивы в специальное объективное исследование противоречит самой сущности научного мышления. Отказываться от специфического самоограничения, необходимого для профессионального подхода, — значит лишиться свою «профессию» ее единственного смысла, еще существующего в наши дни. И где бы ни утверждался этот модный культ личности — на престоле, в канцелярии или на кафедре, — он, будучи почти всегда внешне эффектным, по существу повсеместно оказывается мелочным и вредным для дела. Полагаю, мне нет необходимости указывать на то, что *такого* рода культ личности, весь смысл которого только в его «личностном» характере,

безусловно, не имеет никакого отношения к позиции тех противников нашей точки зрения, о которой здесь идет речь. Отличие их взглядов заключается отчасти в том, что они видят задачу лектора в ином свете, чем мы, отчасти же в том, что они исходят из других идеалов воспитания, которые я уважаю, но не разделяю. Однако следует принять во внимание не только их намерения, но и то неизбежное *воздействие*, которое они, легитимируя его своим авторитетом, оказывают на молодое поколение, и без того уже склонное к преувеличенному представлению о своей значимости.

В заключение вряд ли требуется еще указывать на то, что на принцип «свободы от оценочных» суждений, к тому же часто совершенно ими непонятый, не имеют никаких оснований ссылаться те *противники* (политических) оценок, провозглашаемых с кафедры, которые пытаются дискредитировать дискуссии по вопросам культуры и социальной политики, происходящие публично, *вне* университетских аудиторий. Несомненное существование такого рода псевдосвободных от оценочных суждений, тенденциозных элементов, обладающих к тому же сильной и целенаправленной поддержкой влиятельных кругов, интересы которых они отражают в нашей области знания, служит объяснением того факта, что целый ряд ученых, действительно независимых по своей внутренней сущности, остается в данный момент верен принципу оценочных суждений, произносимых с кафедры, так как гордость не позволяет им прибегать к отмеченной мимикрии с помощью мнимой «свободы от оценочных суждений». Лично я полагаю, что, несмотря на все это, следует идти правильным (по моему мнению) путем и что весомость практических оценок, высказанных ученым при соответствующих обстоятельствах вне стен университета, только возрастет, если станет известно, что в своих лекциях он строго держится в границах своих «непосредственных обязанностей». Впрочем, все сказанное относится именно к сфере практических ценностей и потому недоказуемо.

По моему мнению, в *принципе* требование права высказывать с кафедры оценочные суждения было бы последовательным лишь в том случае, если бы им могли пользоваться сторонники *всех* партий². У нас же с этим требованием обычно сочетается нечто противоположное принципу равного представительства всех (в том числе

и «самых крайних») направлений. Так, для Шмоллера, с его личной точки зрения, было, конечно, вполне последовательно, когда он заявлял, что «марксисты и представители Манчестерской школы» не могут занимать университетские кафедры, хотя он был достаточно справедлив, чтобы не игнорировать *научные* заслуги ученых именно этих направлений. Однако здесь я лично никак не могу согласиться с нашим почтенным мэтром. Нельзя требовать права произнесения оценочных суждений с кафедры и одновременно, когда речь заходит о том, чтобы сделать из этого требования соответствующие выводы, указывать на то, что университет — государственное учреждение, предназначенное для подготовки «верных государственному делу» чиновников. При таком понимании университет превратился бы не в «школу профессионального обучения» (что представляется столь чудовищной деградацией ряду преподавателей), а в «духовную семинарию», только без ее религиозного ореола. В ряде случаев ограничения вносились по чисто «логическим» соображениям. Так, один из наших самых известных юристов, выступая *против* исключения социалистов из состава профессуры, сказал, что предоставление кафедры права «анархисту» и он счел бы невозможным, поскольку анархисты вообще отрицают значимость права, — ему этот аргумент казался неопровержимым. Я придерживаюсь прямо противоположного мнения. Анархист, безусловно, может быть подлинным знатоком права. Если же он таковым является, то его, так сказать, «архимедова точка», находящаяся *вне* столь привычных нам условностей и предпосылок, на которой он остается в силу своих объективных убеждений (если они подлинны), может позволить ему обнаружить в основных положениях действующего права такую проблематику, которую не замечают те, для кого они слишком привычны. Ибо радикальное сомнение — источник знания. В задачу юриста в такой же степени не входит «доказывать» ценность тех культурных благ, существование которых связано с действием «права», как в задачу медика — «показать», что к продлению жизни следует стремиться при всех обстоятельствах. К тому же ни юрист, ни медик не в состоянии сделать это с помощью тех средств, которыми они располагают. Если же видеть свою цель в том, чтобы превратить кафедру в место обсуждения практических ценностей, то прямым

долгом было бы предоставить право свободно, без каких бы то ни было ограничений, рассматривать в аудитории именно наиболее принципиальные вопросы с самых различных точек зрения. Возможно ли это? В настоящее время из ведения немецких университетов в силу политических соображений *изъяты* наиболее серьезные и важные ценностные проблемы практической политики. Тому, кто ставит интересы нации выше *всех* ее конкретных институтов без исключения, центральным по своему значению представляется, например, вопрос, совместимо ли господствующее в наши дни мнение о положении монарха в Германии с глобальными интересами нации и с такими средствами, как война и дипломатия, сквозь призму которых эти интересы рассматриваются. И отнюдь не худшие патриоты и не противники монархии склонны теперь отрицательно отвечать на данный вопрос и не верить в прочный успех в упомянутых областях, пока там не произойдут глубокие изменения. Между тем широко известно, что эти жизненно важные для нации вопросы не могут быть предметом свободной дискуссии в стенах немецких университетов³. В условиях, когда важнейшие ценностные вопросы практической политики не могут быть свободно обсуждены с кафедры, достоинство ученого должно, как мне кажется, выражаться в том, что он хранит *молчание* и в тех случаях, когда ему милостиво разрешают обсудить те или иные ценностные проблемы.

Однако никоим образом не следует отождествлять вопрос — недоказуемый, поскольку он ценностно обусловлен, — можно ли, должно ли, подобает ли высказывать практические оценки в процессе *преподавания*, с чисто *логическим* определением роли оценок в таких эмпирических науках, как социология и политическая экономия. Это повредило бы дискуссии по собственно логической проблеме, решение которой само по себе не связано с данным вопросом и отвечает лишь чисто логическому требованию полной ясности и четкого разделения лектором гетерогенных проблем.

Я не вижу необходимости дискутировать о том, «трудно» ли разграничить эмпирическое исследование, с одной стороны, и практическую оценку — с другой. Это действительно трудно. Все мы, в том числе и автор статьи, выставляющий данное требование, постоянно сталкиваемся с такой трудностью. Однако сторонникам так на-

зываемого «этического направления» в политической экономике следовало бы знать, что и нравственный закон невыполним, но он тем не менее нам «задай». Если обратиться к своей совести, то, быть может, станет очевидным, что следование данному постулату трудно прежде всего потому, что мы неохотно *отказываемся* от возможности проникнуть в столь интересную сферу оценок, тем более если это стимулируется привнесением «личного тона». Каждый преподаватель знает, конечно, как проясняются лица студентов и возбуждается их интерес, как только он обращается к личным «признаниям», и насколько увеличивается число слушателей его лекций, если студенты рассчитывают на то, что такого рода «признания» будут сделаны. Известно также, что при существующей в университетах конкуренции, связанной с посещаемостью лекций, предпочтение часто отдается самому ничтожному пророку, лекции которого проходят при полной аудитории, а не *серьезному* ученому — разве что это пророчество слишком несовместимо с существующими политическими или конвенциональными требованиями. Лишь *псевдосвободный* от оценок пророк материальных интересов превосходит и его по своим шансам вследствие прямого влияния указанного фактора на политические силы. Я нахожу все это довольно печальным и не могу согласиться с тем, что требование устранить из лекций практические оценки «мелочно», что это сделает лекции «скучными». Оставляя в стороне вопрос, следует ли стремиться к тому, чтобы лекции по специальным эмпирическим наукам были прежде всего «интересными», я считаю нужным высказать опасение, что чрезмерный интерес, достигнутый привнесением в лекции высказываний личного характера, может надолго притупить вкус студентов к серьезным занятиям.

Я не считаю нужным дискутировать и полностью признаю мнение, согласно которому именно *видимость* устранения всех практических оценок с помощью хорошо известной схемы — «заставить говорить факты» — суггестивно вводит эти оценки. Ведь именно так — и вполне законно для их целей — строят свои выступления в парламенте и в ходе избирательной кампании наши лучшие ораторы. Едва ли необходимо указывать на то, что применение подобных методов в университетском преподавании было бы совершенно недопустимым злоупотреблением, именно с точки зрения вышеназванного раз-

граничения сфер. Однако если проявление нелояльности ведет к тому, что видимость выполнения требования выдается за истину, то это еще не ставит под сомнение требование как таковое. Сводится же оно к следующему: *если преподаватель не может отказаться в своих лекциях от практических оценок, он обязан сделать это совершенно очевидным и для своих слушателей, и для себя самого.*

Самым же решительным образом следует бороться с довольно распространенным представлением, будто путь к научной «объективности» проходит через сопоставление различных оценок и установление как бы некоего «дипломатического» компромисса между ними. «Средний» путь не только *совершенно так же* не доказуем средствами эмпирических наук, как «самые крайние оценки», но и нормативно наименее однозначен в сфере *оценочных суждений*. Этому методу не место на кафедре, он применим в политических программах, в стенах бюро или парламентов. Науки, как нормативные, так и эмпирические, могут оказать политическим деятелям и соперничающим партиям только *одну* неоценимую услугу, а именно: 1) указать, какие «последние» позиции *мыслимы* для решения данной практической проблемы, и 2) охарактеризовать фактическое положение дел, с которыми приходится считаться при выборе между различными позициями. Тем самым мы подошли к нашей проблеме.

С термином «оценочное суждение» связано глубокое недоразумение, которое породило чисто терминологический и поэтому совершенно бесплодный спор, ни в коей мере не способствующий пониманию существа дела. Как уже было сказано, следует полностью отдавать себе отчет в том, что в рамках наших дисциплин речь идет о *практических* оценках социальных фактов, которые рассматриваются с этической, культурной или какой-либо иной точки зрения как желаемые или нежелаемые. Между тем, несмотря на все то, что было сказано на эту тему⁴, ряд исследователей, «возражая» нам, с полной серьезностью указывает на то, что науке нужны результаты: 1) «ценные», то есть оцененные как логически и фактически *правильные*, и 2) ценные, то есть *важные* по своему научному значению, и что уже в выборе материала присутствует момент «оценки». Возникло время от времени и такое поразительное недоразумение, будто мы утверждаем, что *объектом* эмпирической науки не

могут быть «субъективные» оценки людей (тогда как социология, а в области политической экономии теория предельной полезности всецело основаны на обратной предпосылке). Между тем речь идет только о весьма тривиальном требовании, которое сводится к тому, чтобы исследователь отчетливо *разделял* две группы гетерогенных проблем: установление эмпирических фактов (включая выявленную исследователем «оценивающую» позицию эмпирически исследуемых им людей), с одной стороны, и *собственную* практическую оценку, то есть свое *суждение* об этих фактах (в том числе и о превращенных в объект эмпирического исследования «оценках» людей), рассматривающее их как желательные или нежелательные, то есть свою в этом смысле оценивающую позицию — с другой. Автор одной в целом серьезной работы пишет: исследователь может ведь принять и свою собственную оценку как «факт» и сделать из него соответствующие выводы. Эта мысль столь же бесспорна, сколь бесспорно заблуждение, в которое вводит форма ее выражения. Можно, конечно, до начала дискуссии прийти к такому, например, соглашению, что определенная практическая мера, скажем, издержки по усилению армии, будут покрыты имущими классами, можно рассматривать такое соглашение как «предпосылку» дискуссии и обсуждать только *средства* его реализации. В ряде случаев это целесообразно. Однако такое сообщаемое практическое намерение называется не «фактом», а «априорно поставленной целью». Отличие его от «факта» и по существу очень скоро выявляется в ходе дискуссии о «средствах» реализации — разве что «предпосланная» в качестве недискутабельной «цель» окажется столь же конкретной, как, например, решение закурить сигару. Впрочем, в этом случае вряд ли понадобится и дискуссия о средствах. Почти во *всех* случаях совместно сформулированного намерения, например в вышеприведенном примере, становится очевидным, что в ходе дискуссии о средствах выявляется, сколь различно понимание отдельными людьми этой как будто однозначной цели. В ряде случаев может также оказаться, что исследование совершенно *одинаковой* цели связано с самыми различными мотивами, что влияет и на дискуссии о средствах ее реализации. Однако оставим этот вопрос. Ведь никому еще не приходило в голову возражать против того, что *можно* отпираться от определенной общей

цели и спорить только о средствах ее реализации и что такая дискуссия будет носить чисто эмпирический характер. Но ведь центральной проблемой является именно выбор цели (а не «средств» для однозначно данной цели), следовательно, то, в каком смысле оценка, которую кладет в основу своего выбора отдельный индивид, не принимается как «факт» и может служить объектом научной критики. Если это непонятно, все дальнейшие разъяснения ни к чему не приведут.

Не подлежит дискутированию, собственно говоря, и такой вопрос: в какой мере практические оценки, особенно этические, могут в свою очередь претендовать на *нормативные* достоинства, следовательно, отличаться по своему характеру от такого, например, вопроса, надлежит ли отдавать предпочтение блондинкам или брюнеткам, или от других подобных вкусовых суждений. Это — проблемы аксиологии, а не методики эмпирических дисциплин. Для последней все дело только в том, что значимость практических императивов в качестве нормы, с одной стороны, и значимость истины в установлении эмпирических фактов — с другой, находятся в плоскостях совершенно гетерогенной проблематики; если не понимать этого и пытаться объединить две указанные сферы, будет нанесен урон специфическому достоинству *каждой* из них. Это в особенно сильной степени проявилось, как мне кажется, в работе профессора Шмоллера⁵. Уважение к нашему именитому ученому не позволяет мне обойти молчанием то, с чем я не могу согласиться в его концепции.

Прежде всего, я считаю необходимым опровергнуть мнение, будто сторонники «свободы от оценочных суждений» видят в самом факте колебания значимых оценивающих позиций, как в истории, так и при индивидуальном решении, доказательство безусловно «субъективного» характера, например, этики. Эмпирические факты также часто вызывают горячие споры, и мнение, следует ли данного человека считать подлецом, оказывается в ряде случаев значительно более единодушным, чем согласие (именно специалистов) по поводу толкования испорченной рукописи. Утверждение Шмоллера о растущем конвенциональном сближении всех вероисповеданий и людей в основных вопросах практических оценок резко противоречит моему впечатлению. Впрочем, это не имеет прямого отношения к делу. Опровергнуть следует, во

всяком случае, то, что наличие подобной созданной конвенциональностью фактической очевидности ряда — пусть даже широко распространенных — практических позиций может удовлетворить ученого. Специфическая функция науки состоит, как я полагаю, в противоположном: именно конвенционально само собой разумеющееся является для нее *проблемой*. Ведь в свое время Шмоллер и его друзья сами исходили из этого. Далее, то обстоятельство, что *каузальное* воздействие *фактически* существовавших этических или религиозных убеждений на хозяйственную жизнь в ряде случаев исследовалось, а подчас и высоко оценивалось, не должно означать, что поэтому следует *разделять* или даже только считать «ценными» упомянутые убеждения, оказавшие, быть может, большое каузальное воздействие. И наоборот, что признание высокой ценности какой-либо этической или религиозной идеи ни в коей мере еще не означает, что такой же позитивный предикат распространяется также и на необычные последствия, к которым привело или могло бы привести ее осуществление. Подобные вопросы не решаются с помощью установления фактов; каждый человек выносит здесь свое суждение в зависимости от своих религиозных или каких-либо иных практических оценок. Все это не имеет никакого отношения к обсуждаемому нами вопросу. Отвергаю я со всей решительностью иное, а именно представление, будто «реалистическая» наука, занимающаяся проблемами этики, то есть выявляющая фактическое влияние, которое условия жизни определенной группы людей оказывали на преобладающие там этические воззрения, а последние в свою очередь — на условия жизни этих людей, будто такая наука в свою очередь создает «этику», способную дать какое-либо определение того, что *следует* считать значимым. Это столь же невозможно, как невозможно посредством «реалистического» изложения астрономических представлений китайцев установить, правильна ли их астрономия; целью такого изложения может быть только попытка показать, какие практические мотивы лежали в основе этих астрономических занятий, как китайцы изучали астрономию, к каким результатам они пришли и по каким причинам, подобно тому как установление факта, что методы римских агрименсоров или флорентийских бакиров (в последнем случае — зачастую при разделе значительных наследств) часто приводили к результатам,

несовместимым с тригонометрией или с таблицей умножения, не может служить основанием для дискуссии об их значимости. Эмпирико-психологическое и историческое исследование определенной оценочной позиции в аспекте ее индивидуальной, социальной или политической обусловленности может только одно: *понимая, объяснить* ее. И это немало. Не только вследствие достигаемого таким образом вторичного (не научного) результата, чисто личного характера, позволяющего быть «справедливее» по отношению к чужому мнению (действительно иному или представляющемуся таковым). Сказанное чрезвычайно важно и в научном отношении. Во-первых, при изучении эмпирической каузальности в поведении людей это позволяет проникнуть в их *действительно* последние мотивы. Во-вторых, в дискуссии, где звучат различные (действительно иные или представляющиеся таковыми) оценочные суждения, это помогает понять действительные ценностные позиции сторон. Ведь подлинный смысл дискуссии *ценностного* характера состоит в постижении того, что в самом деле имеет в виду мой противник (но также и я сам), то есть действительно серьезные, а не мнимые ценности обеих сторон, и в том, чтобы тем самым занять определенную ценностную позицию. Следовательно, требование «свободы от оценочных суждений» в эмпирическом исследовании отнюдь не означает, что дискуссии на эту тему объявляются бесплодными или даже бессмысленными; напротив, понимание их подлинного смысла служит предпосылкой всех полезных обсуждений такого рода. Они просто заранее допускают возможность принципиальных и непреодолимых отклонений в главных оценках. В то же время «все понять» отнюдь не означает «все простить», и вообще понимание чужой точки зрения совсем не обязательно ведет к ее оправданию. Напротив, с такой же, а часто и с большей вероятностью оно ведет к ясному постижению того, почему и в чем согласия не может быть. Однако такое понимание и есть постижение истины, для этого и ведутся «дискуссии о ценностях». Безусловно, это не путь к какой-либо нормативной этике (он идет в противоположном направлении) или вообще к «императиву». Всем известно, что «релятивизирующее» воздействие таких дискуссий (во всяком случае, кажущееся таковым) скорее затрудняет осуществление цели. Тем самым мы, конечно, совсем не хотим сказать, что

их поэтому следует избегать. Напротив. Если «этическое» воззрение теряет свою силу вследствие психологического «понимания» других ценностей, то оно *стоит* не более, чем религиозные представления, устраняемые развитием научного знания, что нам нередко приходится наблюдать. И наконец, поскольку Шмоллер считает, что сторонники «свободы от оценочных суждений» в эмпирических дисциплинах могут признавать лишь «формальные» этические истины (по-видимому, в духе критики практического разума), то нам придется на этом кратко остановиться, хотя данный вопрос не имеет непосредственного отношения к нашей теме.

Прежде всего необходимо отвергнуть отождествление в теории Шмоллера этических императивов с «культурными ценностями», в том числе с высочайшими. Можно представить себе точку зрения, которой «заданы» культурные ценности, пусть даже и находящиеся в непреодолимом, неразрешимом конфликте с какой бы то ни было этикой. И наоборот, этика, которая отвергает все культурные ценности, может не быть внутренне противоречивой. Совершенно очевидно, во всяком случае, что обе эти сферы ценностей не идентичны. Столь же тяжким (и очень распространенным) заблуждением является мнение, будто в «формальных» положениях, например этики Канта, отсутствуют указания *содержательного* характера. Возможность нормативной этики не ставится под вопрос из-за того, что существуют *практические* проблемы, для решения которых она сама по себе не может дать однозначных указаний. (Сюда следует отнести определенные специфические институциональные, то есть именно «социально-политические» проблемы.) К тому же этика не единственная сфера, обладающая «значимостью», наряду с ней существуют и другие сферы ценностей, и эти ценности может подчас реализовать лишь тот, кто берет на себя «вину» в этическом смысле. Сюда прежде всего относится сфера политической деятельности. Мне представляется малодушием отрицать, что политические соображения часто противоречат требованиям этики. Однако вопреки обычному противопоставлению «частной» и «политической» морали это характеризует отнюдь не только политику. Остановимся на нескольких приведенных выше «границах» этики.

К вопросам, однозначно решить которые не способна *ни одна этика*, относятся следствия постулата «справед-

ливости». Следует ли, например (что, пожалуй ближе всего к высказанным некогда Шмоллером взглядам), считать, что тому, кто многое делает, мы многим обязаны, или, наоборот, что от того, кто многое может сделать, надо и многое требовать; следует ли, другими словами, скажем, во имя справедливости (ибо другие точки зрения, такие, как соображения «стимулирования», должны быть здесь исключены), предоставлять крупному таланту большие возможности или, наоборот (как полагает Бабёф), стремиться устранить несправедливость неравного распределения духовных благ посредством строгого наблюдения над тем, чтобы талант — самое обладание которым уже дает радостное ощущение престижности — не мог использовать в своих интересах свои большие возможности, что якобы недопустимо по соображениям этического характера. Надо сказать, что такова *этическая* проблематика большинства социально-политических вопросов.

Однако и в области индивидуальной деятельности существуют специфические основные проблемы этики, которые этика не может решить, основываясь на собственных предпосылках. Сюда относится прежде всего такой основополагающий вопрос: может ли ценность этического действия как таковая (ее обычно называют «чистой волей» или «настроенностью») сама по себе служить оправданием этого действия в соответствии со сформулированной в христианской этике максимой: «Христианин поступает праведно, а в остальном уповает на Бога» — или же надлежит принимать во внимание предполагаемые возможные или вероятные *последствия* своих действий, обусловленные тем, что они совершаются в этически иррациональном мире? В социальной сфере из первого постулата всегда исходят сторонники радикального, революционного политического направления, прежде всего так называемого «синдикализма»; из второго — все сторонники «реальной политики». Те и другие ссылаются при этом на этические максимы. Между тем последние находятся в постоянном разладе, который не может быть решен средствами замкнутой в своих границах этики.

Обе названные максимы носят строго «формальный» характер и сходны в данном отношении с известными аксиомами «Критики практического разума». Указанное свойство критических аксиом Канта заставляя многих считать, что они вообще не дают содержательных ука-

заний для оценки человеческих действий. Между тем это, как уже указывалось выше, ни в коей мере не соответствует истине. Приведем наиболее далекий от «политики» пример, с помощью которого, быть может, удастся показать, в чем смысл этого пресловутого «чисто формального» характера Кантовой этики. Предположим, что некий мужчина говорит о своей эротической связи с женщиной следующее: «Сначала в основе наших отношений была только страсть, теперь они стали для нас ценностью». В рамках Кантовой этики с ее трезвой объективностью первая половина приведенного высказывания звучала бы так: «Вначале мы были друг для друга *только средством*», а всю фразу можно рассматривать как частный случай того известного принципа, который странным образом принято считать чисто исторически обусловленным выражением «индивидуализма», тогда как в действительности это — гениальная формулировка неизмеримого многообразия этического содержания, ее надлежит лишь правильно понимать. В своей негативной формулировке, которая полностью исключает какое бы то ни было определение того, что же позитивно противопоставляется этому этически неприемлемому отношению к другому человеку «только как к средству», положение Кантовой этики содержит, по-видимому, следующие моменты: 1) признание самостоятельных внеэтических сфер; 2) отграничение от них этической сферы и, наконец, 3) установление того, что действия, подчиненные внеэтическим ценностям, могут быть — и в каком смысле — тем не менее различными по своему этическому достоинству. Действительно, те ценностные сферы, которые допускают отношение к другому человеку «только как к средству» или предписывают такое отношение, гетерогенны этике. Здесь мы не можем больше останавливаться на этом. Ясно одно, а именно что «формальный» характер даже такого, столь абстрактного этического положения не остается индифферентным к *содержанию* действия. Дальше проблема становится более сложной. С определенной точки зрения самый этот негативный предикат, выраженный словами «только страсть», может рассматриваться как кощунство, как оскорбление наиболее подлинного и настоящего в жизни, единственного или, во всяком случае, главного пути, который выводит нас из безличностных или надличностных, а поэтому враждебных жизни механизмов «ценностей», из

прикованности к мертвому граниту повседневности, из претенциозности «заданных» нереальностей. Можно, например, мысленно представить себе такую концепцию этого понимания, которая (вероятнее всего, она не снизойдет до употребления слова «ценность», говоря о мыслимой ею высшей конкретности переживания) сконструирует сферу, в равной степени чуждую и враждебную любому выражению святости и доброты, этическим и эстетическим законам, культурной значимости и личностной оценке, но тем не менее, и именно поэтому, претендующую на собственное, в самом полном смысле слова «имманентное» достоинство. Как бы мы ни отнеслись к подобной претензии, очевидно, что средствами «науки» она не может быть ни оправдана, ни «опровергнута».

Любое эмпирическое исследование положения в этой области неизбежно приведет, как заметил уже старик Милль, к признанию, что единственная приемлемая здесь метафизика — абсолютный политеизм. Если же такое исследование носит не эмпирический, а интерпретирующий характер, то есть относится к подлинной философии ценностей, то оно не может не прийти к выводу, что даже наилучшая понятийная схема «ценностей» не отражает именно решающих фактических моментов. Столкновение ценностей везде и всюду ведет не к альтернативам, а к безысходной смертельной борьбе, такой, как борьба «Бога» и «дьявола». Здесь не может быть ни релятивизаций, ни компромиссов — конечно, по своему *смыслу*. Фактически, то есть по своей видимости, компромиссы существуют, как знает по собственному опыту каждый человек, притом на каждом шагу. Ведь почти во всех реальных ситуациях, в которых люди занимают определенные важные для них позиции, сферы ценностей пересекаются и переплетаются. Выравнивание, которое производит «повседневность» в самом прямом смысле этого слова, и заключается в том, что в своей обыденной жизни человек не осознает подобного смешения глубоко враждебных друг другу ценностей, которое вызвано отчасти психологическими, отчасти прагматическими причинами; он прежде всего и не *хочет* осознавать, что уходит от необходимости сделать выбор между «Богом» и «дьяволом», от своего последнего решения, какую же из этих борющихся ценностей он относит к «божественной» и какую к «дьявольской» сфере. Плод от древа познания, который нарушает спокойное течение чело-

веческой жизни, но уже не может быть из нее устранен, означает только одно: необходимость знать об этих противоположностях, следовательно, понимать, что каждый важный поступок и вся жизнь как некое целое — если, конечно, не скользить по ней, воспринимая ее как явление природы, а сознательно строить ее — составляют цепь последних решений, посредством которых душа, как пишет Платон, совершает *выбор* своей судьбы, то есть своих действий и своего бытия. Глубочайшее заблуждение содержится поэтому в представлении, приписывающем сторонникам борьбы ценностей «релятивизм», то есть прямо противоположное мировоззрение, которое основано на диаметрально ином понимании отношения между сферами ценностей и может быть должным образом (последовательно) конструировано только на основе специфической по своей структуре («органической») метафизики.

Возвращаясь к нашему случаю, можно, как я полагаю, без всякого сомнения установить, что при вынесении оценок в области практической политики (следовательно, также экономики и социальной политики) в той мере, в какой речь идет о том, чтобы вывести из них директивы для практически ценных действий, *эмпирическая наука* может своими средствами определить только следующее: 1) необходимые для этого средства, 2) неизбежные побочные результаты предпринятых действий и 3) обусловленную этим конкуренцию между *возможными* различными оценками и их *практические* последствия. Средствами *философских наук* можно, помимо этого, выявить «смысл» таких оценок, то есть их конечную смысловую структуру и их *смысловые* следствия; другими словами, указать на их место в ряду всех возможных «последних» ценностей и провести границы в сфере их смысловой значимости. Даже ответы на такие, казалось бы, простые вопросы, как, например, в какой степени цель оправдывает неизбежные для ее достижения средства, или до какого предела следует мириться с побочными результатами наших действий, возникающими независимо от нашего желания, или как устранить конфликты в преднамеренных или неизбежных целях, сталкивающихся при их конкретной реализации, — все это дело выбора или компромисса. Нет никаких научных (рациональных или эмпирических) методов, которые могут дать нам решение проблем такого рода, и менее

всего может претендовать на то, чтобы избавить человека от подобного выбора, *наша* строго эмпирическая наука, и поэтому ей не следует создавать видимость того, будто это в ее власти.

И наконец, необходимо со всей серьезностью подчеркнуть, что *признание* такого положения в *наших дисциплинах* не находится ни в какой зависимости от отношения к чрезвычайно кратко намеченным нами выше аксиологическим соображениям. Ведь, по существу, вообще нет логически приемлемой точки зрения, отправляясь от которой можно было бы его отвергнуть, разве только посредством иерархии ценностей, предписываемой догматами *церкви*. Я надеюсь узнать, найдутся ли люди, которые действительно станут утверждать, что вопросы — имеет ли конкретный факт такое, а не иное значение, почему данная конкретная ситуация сложилась так, а не иначе, следует ли обычно в соответствии с правилами фактического процесса развития за данной ситуацией другая и с какой степенью вероятности — по своему смыслу *не* отличны в корне от других, которые гласят: что следует практически *делать* в конкретной ситуации? С каких точек зрения такая ситуация может быть воспринята как практически желанная или нежеланная? Существуют ли — какие бы то ни было — допускающие общую формулировку положения (аксиомы), к которым можно было бы свести вышеназванные точки зрения? И далее, другой вопрос: в каком направлении данная конкретная, фактическая ситуация (или в более общей форме — ситуация определенного, в какой-то степени удовлетворительно определенного, типа) *будет* с вероятностью, и с какой степенью вероятности, развиваться в данном направлении (или *обычно* развивается)? И еще один вопрос: следует ли *содействовать* тому, чтобы определенная ситуация развивалась в определенном направлении, будь то в наиболее вероятном, прямо противоположном или любом другом направлении? И наконец, такой вопрос: какое воззрение вероятно (или безусловно) сложится у определенных лиц в конкретных условиях — или у неопределенного числа лиц в одинаковых условиях — на проблему любого типа? И еще: *правильно* ли такое вероятно или безусловно сложившееся воззрение? Найдутся ли люди, способные утверждать, что указанные противоположные вопросы каждой группы хоть в какой-либо степени совместимы

по своему смыслу? Что их в самом деле «нельзя», как постоянно приходится слышать, «отделять друг от друга»? Что это последнее утверждение *не* противоречит требованиям научного мышления? Если кто-либо, допуская полную гетерогенность вопросов двух названных типов, тем не менее сочтет возможным высказаться по поводу одной, затем по поводу другой из этих двух гетерогенных проблем в одной и той же книге, на одной странице, в рамках главного и придаточного предложений одной синтаксической единицы, — это его дело. От него требуется только одно — чтобы он незаметно для себя (или нарочито, руководствуясь пикантностью такой позиции) не *вводил в заблуждение* своих читателей по поводу полной гетерогенности названных проблем. Я лично полагаю, что нет в мире средства, которое оказалось бы слишком «педантичным» для устранения недоразумений такого рода.

Следовательно, смысл дискуссий о *практических оценках* (для самих *участников* этой дискуссии) может заключаться только в следующем:

а) в выявлении последних внутренне «последовательных» ценностных аксиом, на которых основаны противоположные мнения, тем более что достаточно часто заблуждаются не только по поводу мнений противников, но и своих собственных мнений. Эта процедура по своей сущности являет собой процесс, который идет от единичного ценностного суждения и его смыслового анализа ко все более высоким, все более принципиальным ценностным позициям. Здесь не применяются средства эмпирической науки и не сообщаются фактические знания. Она «значима» в такой же степени, как логика;

б) в дедукции «последствий» для *оценивающей* позиции, которые произойдут из определенных последних ценностных аксиом, если положить их — и только их — в основу практической оценки фактического положения дел. Эта процедура, чисто спекулятивная по своей аргументации, связана, однако, с эмпирическими установлениями в своей по возможности исчерпывающей казуистике по отношению к тем эмпирическим данным, которые вообще *могут* быть приняты во внимание при практической оценке;

в) в установлении *фактических* следствий, которые должны возникнуть при практическом осуществлении определенного, выносящего практическую оценку отно-

шения к какой-либо проблеме: 1) вследствие того что это связано с определенными необходимыми *средствами*; 2) вследствие неизбежных побочных результатов, которые могут возникнуть и непреднамеренно. Из вышеприведенных чисто эмпирических замечаний можно вывести: 1) полную невозможность претворения в жизнь пусть даже самого приблизительного, какого бы то ни было постулата ценности, поскольку нельзя выявить возможные для этого пути; 2) бóльшую или меньшую *невероятность* полного или даже приблизительного проведения данного постулата либо по названной причине, либо потому, что возможно возникновение нежелательных побочных результатов, способных прямо или косвенно внести элемент иллюзорности в проведении постулата; 3) необходимость принять во внимание такие средства или побочные результаты, которые не имел в виду сторонник данного практического постулата, в результате чего его ценностное решение, обусловленное целью, средствами и побочными результатами, становится для него самого новой проблемой и теряет свою прежнюю силу воздействия на другие проблемы. Причем может, наконец, возникнуть необходимость, и это следующий пункт в установлении смысла упомянутых дискуссий:

г) в защите *новых* ценностных аксиом и выводимых из них постулатов, которые не принял во внимание сторонник того или иного практического постулата и, следовательно, не определил к ним своего отношения, хотя проведение в жизнь его собственного постулата связано с ними либо принципиально, либо по своим практическим последствиям, то есть теоретически или практически. При дальнейшем рассмотрении этого вопроса в первом случае речь пойдет о проблемах типа «а», во втором — о проблемах типа «б». Поэтому такого рода дискуссии о ценностях очень далеки от «бессмысленности» и имеют весьма серьезное значение именно тогда и, по-моему, только тогда, когда они правильно поняты по своим целям.

Польза дискуссий о практических ценностях, проведенных в должное время и в должном смысле, отнюдь не исчерпывается теми непосредственными «результатами», к которым они приводят. Будучи правильно проведены, они весьма плодотворно сказываются на эмпирическом исследовании, ставя перед ним новые *проблемы*.

Постановке проблем в эмпирических дисциплинах должна, правда, сопутствовать «свобода от оценочных суждений». Это не «проблемы ценностей». Однако в сфере нашей дисциплины проблемы складываются в результате отнесения реальностей к ценностям. Для понимания значения этого выражения я вынужден отослать читателя к моим прежним высказываниям и прежде всего — к известным работам Г. Риккерта. Невозможно все здесь повторять. Достаточно напомнить, что слова «отнесение к ценностям» являются не чем иным, как философским истолкованием того специфического научного «интереса», который господствует при отборе и формировании объекта эмпирического исследования.

Этот чисто логический метод не «легитимирует» эмпирические практические оценки в эмпирическом исследовании, однако в сочетании с историческим опытом он показывает, что даже чисто эмпирическому научному исследованию *направление* указывают культурные, следовательно, *ценностные* интересы. Совершенно очевидно, что эти ценностные интересы могут развернуться во всей своей казуистике только посредством дискуссий о ценностях. Такие дискуссии могут устранить или в значительной степени упростить задачу «*интерпретации ценности*», которая стоит перед научным работником, в первую очередь перед историком, и составляет весьма важный этап предварительной подготовки в его собственной эмпирической работе. Поскольку различие не только между оценкой и отнесением к ценности, но и между оценкой и интерпретацией ценности (а это означает развитие *возможных* смысловых «позиций» по отношению к данному явлению) часто проводится недостаточно отчетливо, вследствие чего возникают неясности при определении значения логической сущности истории, то для понимания данной проблемы я отсылаю читателя к замечаниям на с. 88 и сл.* (не считая их, впрочем, исчерпывающим решением вопроса).

Вместо того чтобы повторно рассматривать эти основные методологические проблемы, мне хотелось бы остановиться на ряде других практически важных для нашей науки вопросов.

Все еще распространена вера в то, что из «тенденций развития» следует, должно или, во всяком случае, мож-

* См.: Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre ..., S. 88 ff. — *Прим. перев.*

но выводить указания для практических оценок. Однако сколь бы однозначны ни были эти «тенденции развития», вывести из них в качестве однозначных императивов к действию можно только предположительно самые подходящие при данной позиции средства, а отнюдь не самую позицию, правда, понимая «средства» в самом широком смысле слова. Тот, для кого последняя цель — интересы государственной власти, должен был бы считать — в зависимости от данной ситуации (относительно) — наиболее соответствующим средством абсолютистское или радикально-демократическое государственное устройство; и весьма странно было бы считать изменение в оценке того и другого государственного аппарата в качестве средства изменением самих «последних» позиций.

Само собой разумеется также — на это мы указывали выше,— что для индивида все время встает проблема, не следует ли ему отказаться от надежды на возможность реализовать свои практические позиции, либо потому что он обнаружил однозначную тенденцию развития, которая ставит его стремления в зависимость от применения новых средств, иногда сомнительных в нравственном или каком-нибудь ином отношении, или с ужасом отвергаемых им побочных результатов, либо потому что реализация его намерений становится настолько невероятной, что направленные на это усилия кажутся просто «донкихотством» в сравнении с их шансом на успех. Однако знание о таких более или менее устойчивых «тенденциях развития» совсем не носит особый характер. *Каждый* новый факт может с такой же долей вероятности привести к необходимости вновь сопоставить цель и неизбежные для ее реализации средства, желанную цель и неизбежные побочные результаты. Однако должно ли это произойти и с какими практическими результатами, является вопросом не только эмпирической науки, но и вообще науки как таковой, независимо от ее специфики. Так, например, можно со всей очевидностью доказывать убежденному синдикалисту, что его деятельность не только «бесполезна» в социальном отношении, то есть что она неспособна изменить условия жизни пролетариата, более того, что, усиливая «реакционные» настроения, эта деятельность неизбежно ведет к ухудшению положения пролетариата, — все это ему совершенно *ничего* не доказывает, если

он действительно до конца принял логические следствия своей точки зрения. И совсем не потому, что он безумен, а потому, что он со своей точки зрения может быть «прав». Попробуем это объяснить. В целом люди в значительной степени склонны внутренне приспособляться к успеху или к тому, что обещает успех, и не только в своих средствах или в той мере, в какой они пытаются реализовать свои основные идеалы, — что само собой разумеется, — но и отказываясь от самих своих идеалов. В Германии считают нужным возвышенно называть такое поведение «реальной политикой». Правда, не совсем ясно, почему именно представители эмпирической науки ощущают потребность поддерживать это, встречая аплодисментами «тенденции развития» и превращая «приспособление» к ним в принцип, санкционированный авторитетом науки, тогда как в действительности это должно быть последним чисто личным решением каждого человека в каждом отдельном случае, проблемой его *ценностного* решения, делом его совести.

Верно, что успешная политика всегда является «искусством знать границы возможного» (если, конечно, правильно понимать это). Но не менее верно и то, что возможное часто достигалось только благодаря тому, что делалась попытка выйти за его границы и проникнуть в сферу невозможного. Ведь надо полагать, что специфические свойства нашей культуры, которые все мы, несмотря на имеющиеся различия (субъективно), вероятно, оцениваем более или менее положительно, созданы в конце концов не бюрократической моралью конфуцианства, этой единственной действительно последовательной этикой «приспособления» к возможному. Я, во всяком случае, не хотел бы, чтобы во имя науки нацию систематически лишали понимания того, что действие всегда связано не только с «ценностью успеха», но и с «ценностью внутренней убежденности». Кроме того, ясно, что непонимание этого безусловно мешает постижению реальности. Ибо, возвращаясь к примеру с синдикалистом, следует сказать, что даже чисто логически бессмысленно сопоставлять в своей критике поведение, которое, будучи последовательным, неизбежно руководствуется «ценностью убежденности», с «ценностью успеха». Ведь подлинно убежденный синдикалист хочет *только* сохранить для самого себя и, если это возможно, пробудить в других определенную настроен-

ность, представляющуюся ему ценной и священной. Его действия вовне, причем именно те, которые заранее обречены на полную неудачу, преследуют в конечном счете одну цель: дать ему самому перед форумом собственной совести уверенность в том, что его убеждения подлинны, то есть обладают силой «подтвердить» свою значимость действием, а не являются простым бахвальством. Для этого действие, быть может, поистине является *единственным* средством. В остальном же — если он последователен — царство его, как вообще царство любой этики убеждения, не от мира сего. «Научно» можно только установить, что подобное понимание собственных идеалов является единственным внутренне последовательным и не может быть опровергнуто внешними «фактами». Хочется думать, что такое объяснение пойдет на пользу как сторонникам, так и противникам синдикализма и даст им именно то, что они с полным правом требуют от науки. Что же касается таких рассуждений, которые основываются на противопоставлении «с одной стороны» — «с другой стороны» или семи доводов «за» и шести «против» определенного явления (например, всеобщей забастовки) и сопоставления этих доводов на манер прежней камералистики и, быть может, произведений современных китайских писателей, то они, по моему мнению, не приносят пользы ни одной науке, какой бы ни была ее специфика. Сведением синдикалистской точки зрения к ее наиболее рациональной и внутренне последовательной форме и установлением эмпирических условий ее возникновения, ее шансов и соответствующих опыту практических следствий исчерпана задача науки, во всяком случае, науки, *свободной от ценнрстей*. Доказать же, следует или не следует быть синдикалистом, невозможно без совершенно определенных метафизических предпосылок, демонстрация которых, особенно в данном случае, выходит за рамки *любой* науки независимо от ее характера. То, что офицер предпочел погибнуть, взорвав окоп, чем сдаться в плен, тоже ведь *можно* считать *совершенно* бессмысленным, если исходить из результатов этого действия. Однако совсем не безразлично, существует ли такой этос, который позволяет жертвовать собой, не заботясь о пользе. «Бессмысленно» это, во всяком случае, не более, чем убеждения последовательного синдикалиста. Правда, если бы профессор призывал с кафедры к такому «ка-

тоновскому» поведению, это не вполне соответствовало бы духу университетского преподавания. Однако необязательно и обратное: ему ведь не предписывается видеть свой долг в том, чтобы приспособлять идеалы к тем шансам, которые предоставляются обеспеченными тенденциями развития и сложившейся ситуацией.

Мы неоднократно пользовались здесь словом «приспособление», которое в данном случае, при данном способе изложения вряд ли может быть неправильно понято. Однако опыт показывает, что само по себе оно двойственно по своему смыслу и может означать либо приспособление средств определенной позиции к данной ситуации («реальная политика» в узком смысле слова), либо — при совершении выбора из числа вообще возможных позиций — приспособление к тем действительным или предполагаемым шансам, которые предоставляет в данный момент одна из них (та «реальная политика», благодаря которой мы достигли столь поразительных успехов за последние 27 лет). Однако тем самым еще далеко не исчерпаны возможные значения этого слова. Поэтому хорошо бы, по моему мнению, вообще отказаться в дискуссиях о наших проблемах (как по вопросам «оценочных суждений», так и по иным) от этого подчас произвольно толкуемого термина. В качестве научного *аргумента* он вообще неприемлем, хотя им постоянно пользуются как при «объяснении» ряда явлений (например, существования определенных этических воззрений у определенных групп населения в определенное время), так и при вынесении «оценочного суждения» (например, по поводу этих фактически существующих этических воззрений как объективно «подходящих», а *поэтому* объективно *правильных* и ценных). Ни в одном из указанных аспектов, однако, применение данного термина не дает никаких осязаемых результатов, так как он прежде всего сам нуждается в интерпретации. Область его возникновения — биология. Если понимать его в биологическом смысле, то есть как заданный обстоятельствами и в некоторой степени допускающий определенный шанс группы людей сохранить свое психофизическое *наследие* посредством значительного размножения, то экономически наиболее процветающие и наилучшим образом регулирующие свои жизненные условия слои населения оказались бы, по статистическим данным рождаемости, «самыми неприспособившимися». «При-

способившимся» в биологическом смысле, а также в любом мыслимом чисто эмпирическом значении к естественной среде в Солт-Лейке были те немногие индейцы, которые жили там до появления мормонов совершенно так же хорошо и так же плохо, как впоследствии густо заселившие эти места мормоны. Следовательно, с помощью этого понятия мы ни в какой степени не приходим к лучшему пониманию эмпирических данных, хотя охотно допускаем обратное. Укажем сразу же, что *только* при сопоставлении двух отличающихся лишь по одному конкретному признаку, в остальном же *совершенно* однородных организаций можно утверждать, что данное конкретное отличие одной из них обуславливает ее *эмпирически* более «целесообразное», следовательно, в этом случае более приспособленное к данным условиям состояние. С точки зрения *оценки* здесь в равной степени допустимы две точки зрения: можно утверждать, что материальные и иные достижения и свойства характера многочисленных поселившихся в этом регионе мормонов служат доказательством их превосходства над индейцами; однако с таким же правом можно полностью отвергать средства и подобные результаты этих достижений, безусловно в какой-то степени связанные с этикой мормонов, и предпочесть их поселениям даже пустынную степь и, уж во всяком случае, романтическое существование индейцев в этой степи, — и ни одна наука в мире независимо от ее характера не может претендовать на то, чтобы заставить сторонника какой-либо из перечисленных точек зрения изменить свои взгляды, ибо здесь уже речь идет о различном сопоставлении цели, средства и побочных результатов.

Только если вопрос сводится к тому, какое средство наиболее целесообразно для достижения совершенно однозначно заданной цели, можно считать, что речь идет о действительно допустимом для эмпирической науки решении. Положение: *x* единственное средство для *y* — лишь перевернутое положение: *y* следует из *x*. Понятие же «приспособленности» (и все близкие ему) не дает никаких сведений — и это главное — о лежащих в основе ценностях, которые оно — так же как совершенно неопределенное, по моему мнению, излюбленное понятие «экономики людей» — просто маскирует. «Приспособлено» в области «культуры» в зависимости от того, что вкладывают в это понятие, все или ничего, ибо из культур-

ной жизни нельзя устранить *борьбу*. Можно изменить ее средства, ее объект, даже ее основное направление и носителей, но не борьбу как таковую. Она может быть не только внешней борьбой между враждующими людьми за внешние блага, но и внутренним борением любящих за духовные ценности, в котором внешнее принуждение подменяется внутренним насилием (в форме эротической покорности или самоотверженности), и, наконец, борьбой с самим собой в душе человека, но так или иначе борьба никогда не прекращается, и последствия ее подчас наиболее серьезны там, где она наименее заметна, и в наибольшей степени приближается к тупому, удобному безразличию, к иллюзорному самообману или совершается в форме «отбора». «Мир» означает перемещение форм борьбы, или борющихся сторон, или объектов борьбы, или, наконец, изменение шансов «отбора», и ничего другого. Выдержат ли эти перемещения испытание этического или иного оценивающего суждения и при каких условиях, нам совершенно неизвестно. Лишь одно не подлежит сомнению: при оценке любых общественных отношений, независимо от их характера и структуры, необходимо установить, *какому типу людей* они дают в процессе внешнего или внутреннего отбора (мотивов) оптимальные шансы на господство. Ибо эмпирическое исследование не может быть исчерпывающим; к тому же мы не располагаем необходимыми фактическими данными ни для осознанно субъективной оценки, ни для оценки объективной значимости. Мне хотелось бы напомнить об этом хотя бы тем нашим многочисленным коллегам, которые полагают, что в анализе общественного развития можно оперировать однозначными понятиями «*прогресса*». Это заставляет нас подробнее остановиться на этом важном понятии.

Можно, конечно, рассматривать понятие «прогресс» совершенно вне оценочного суждения, если отождествлять с ним понятие «продвижение» в ходе какого-либо конкретного, изолированно изучаемого процесса развития. Однако в большинстве случаев положение значительно сложнее. Рассмотрим несколько примеров из различных областей, наиболее тесно связанных с проблемой ценности.

В области, где действуют иррациональные, эмоциональные факторы нашей психической жизни, чисто количественный рост и обычно связанное с ним качественное

многообразии *возможных* типов поведения можно, сохраняя свободу от оценочного суждения, определить как прогресс в сфере духовной «дифференциации». Однако к этому сразу же присоединяется такое ценностное понятие, как увеличение «сферы действия», «способности» конкретной «души» или — что уже нельзя считать однозначной конструкцией — «эпохи» (как это отражено в работе Зиммеля «Шопенгауэр и Ницше»).

Нет, конечно, сомнения в том, что такое фактическое «увеличение дифференциации» существует, но совсем не обязательно там, где его ищут. Растущее в наши дни *внимание* к различным оттенкам чувств, возникшее как следствие роста рационализации и интеллектуализации всех жизненных сфер и той субъективной значимости, которую индивид все больше придает всем своим способам самовыражения (другим людям часто совершенно безразличным), легко может создать простую видимость роста дифференциации. Отмеченное внимание к данному явлению может и в самом деле свидетельствовать о его наличии или способствовать его появлению. Однако видимость часто обманывает, и сознаюсь, что, по моему мнению, степень такого заблуждения достаточно велика. Тем не менее отрицать этот факт нельзя, а *определять* ли рост дифференциации как «прогресс» — дело терминологической целесообразности. Однако на вопрос, следует ли *оценивать* указанный факт как «прогресс» в смысле роста «духовного богатства», ни одна эмпирическая наука ответить не может. Она не занимается выяснением того, следует ли считать «ценностями» новые развивающиеся или впервые осознанные эмоциональные возможности, связанные в ряде случаев с новыми «напряжениями» и «проблемами». Перед тем же, кто хочет занять по отношению к факту дифференциации как таковому оценивающую позицию — а запретить это кому бы то ни было эмпирическая наука, конечно, не может — и ищет определенную точку зрения на данную проблему, ряд явлений современности неизбежно поставит вопрос: «какой ценой» достигается этот процесс, в той мере, в какой он являет собой теперь нечто большее, чем интеллектуальную иллюзию? Так, например, нельзя игнорировать тот факт, что жажда «переживаний» — модная ценность немецкой действительности — в очень значительной степени бывает продуктом

утраты способности одухотворять «повседневность» и что растущую потребность индивида придавать характер «публичности» своему «переживанию» можно, пожалуй, квалифицировать и как утрату пафоса дистанции, а вместе с тем и своего стиля поведения и своего достоинства. Во всяком случае, в области оценок субъективных переживаний «прогресс дифференциации» может быть отождествлен с ростом ценности *только* в интеллектуальном смысле как рост *осознанного* переживания, способности выражать свои чувства или коммуникабельности.

Несколько сложнее обстоит дело с применением понятия прогресса (в смысле «оценки») в области *искусства*. Многие исследователи решительно возражают против такого применения — и в зависимости от того, какой смысл в это вкладывается, справедливо или несправедливо. *Оценочное* суждение о художественном произведении никогда не может удовлетвориться простым противопоставлением того, что является искусством и что таковым не является, не принимая во внимание различий между попыткой и выполнением, между ценностью разных выполнений, между тем, что полностью завершено, и тем, что в каком-либо отношении или в ряде отношений, даже важных, не удалось, но тем не менее не может быть отнесено к совершенно лишенному ценности выполнению задачи, — причем все это относится не только к конкретной индивидуальной деятельности, но и к искусству целых эпох. Понятие «прогресс» в применении к данной области кажется тривиальным в силу того, что им обычно пользуются в решении чисто технических проблем. Однако само по себе оно не лишено смысла. Иной характер принимает данная проблема в области чисто эмпирической *истории* и *социологии* искусства. Для первой «прогресс» искусства заключается, конечно, не в эстетической оценке художественных произведений как некоей выполненной задачи, ибо такая оценка не может быть совершена средствами эмпирической науки и находится, следовательно, по ту сторону ее границ. Между тем именно эмпирическая оценка может пользоваться только чисто техническим, рациональным и поэтому однозначным понятием «прогресс» (мы к этому еще вернемся); его пригодность для эмпирической истории искусства определяется тем, что полностью ограничивается установлением

технических *средств*, необходимых для определенной эстетической задачи, которую ставит перед собой художник. Значение в искусстве этого строго ограниченного установления часто недооценивают или искажают, привнося в него тот смысл, который придают ему модные, лишенные собственного мнения и подлинного понимания «знатоки»; они претендуют на «понимание» художника, если им удалось приподнять занавес его ателье и ознакомиться с его внешними средствами изображения, с его «манерой». Между тем правильно понятый «технический» прогресс и является областью истории искусства, так как именно он и его влияние на художественный замысел содержат то, что в процессе развития искусства может быть установлено чисто эмпирически, то есть без эстетической оценки. Остановимся на нескольких примерах, поясняющих, в чем заключается действительное значение «технического» прогресса в подлинном смысле этого слова для истории искусства.

Возникновение готики было прежде всего следствием технически удавшегося решения по существу чисто конструктивной задачи — перекрытия пространства определенного типа, то есть речь шла о создании оптимальных с технической точки зрения контрфорсов для распоров крестового свода и о ряде других вопросов, на которых мы здесь останавливаться не будем. Решались совершенно конкретные строительные задачи. Идея, что тем самым можно перекрывать определенным образом и неквадратное пространство, вдохновила ряд оставшихся на сегодняшний день, а может быть, и навсегда неизвестными зодчих, которым мы обязаны появлением нового стиля в архитектуре. Благодаря их техническому рационализму новый принцип был доведен до его логического завершения. В своем эстетическом стремлении эти зодчие связали его с неизвестными до той поры художественными задачами и ввели в скульптуру новое «видение человеческого тела», вызванное прежде всего совершенно новыми пространственными формами. То обстоятельство, что данное, прежде всего технически обусловленное, преобразование столкнулось с определенными эмоциональными факторами социологического и религиозного характера, привело к формированию существенных компонентов тех проблем, которые стояли перед

готическим искусством. Исследованием исторических и социологических аспектов этих чисто фактических — технических, социальных и психологических — условий нового стиля задача эмпирической науки в рассматриваемой области знания исчерпана. При этом она не выносит «оценки» готическому стилю в сопоставлении его, например, с романским стилем или со стилем Возрождения, также в значительной степени связанным с технической проблемой купола и с изменением — не без влияния социологических моментов — задач в области архитектуры; не выносит эмпирическая история искусства, поскольку она таковой остается, и эстетических «оценок» отдельных произведений архитектуры. Более того, эмпирической науке гетерономен *интерес* к произведениям искусства, к их эстетически релевантным особенностям, следовательно, к ее *объекту*, данному ей априорно, то есть к эстетической ценности художественных произведений, которую сама она своими средствами установить не может.

Подобным же образом обстоит дело и в истории музыки. Здесь центральная проблема, с точки зрения *интереса современного европейца* («отнесение к ценности»!), состоит в следующем: почему из существовавшей почти повсеместно народной полифонии только в Европе в определенный период времени развилась гармоническая музыка, тогда как во всех других странах рационализация музыки шла иным, обычно противоположным путем — формированием интервалов посредством дистанционного деления (обычно кварты) вместо гармонического деления (квинты). В центре находится, следовательно, проблема появления терции и ее гармонического значения в качестве части трезвучия, далее, гармонического хроматизма, современного ритма с его сильными и слабыми долями такта (вместо чисто метрономного отсчета), ритмики, без которой немислима современная инструментальная музыка. И здесь вначале речь шла о чисто технических рациональных проблемах «прогресса». Ведь о том, что, например, хроматизм задолго до гармонической музыки использовался как средство изображения «страсти», свидетельствует античная хроматическая (по-видимому, даже энгармоническая музыка), сопровождавшая страстные дохмии недавно обнаруженного фрагмента произведения Еврипида. Сле-

довательно, не в *стремлении* к художественному выражению, а в технических *средствах* заключается разница между античной музыкой и тем хроматизмом, который великие музыкальные экспериментаторы эпохи Возрождения создали в бурном рациональном порыве первооткрывателей; и сделано это было также для того, чтобы найти способ музыкального выражения «страсти». Техническое новшество состояло в том, что этот способ стал хроматизмом наших гармонических интервалов, а не мелодических полутонов и четвертьтонов, известных уже эллинам, и появиться такой хроматизм мог также потому, что этому предшествовало решение технически рациональных проблем. К ним следует отнести создание рационального нотного письма (без которого вообще немислима современная композиция), а еще раньше — создание определенных музыкальных инструментов, требовавших гармонического истолкования музыкальных интервалов, и прежде всего рационального полифонического пения. Здесь главную роль играли монахи раннего средневековья из североевропейских миссий, которые, не подозревая, какое значение будет иметь впоследствии их деятельность, рационализировали в своих целях народную полифонию, вместо того чтобы поручить писать музыку получившему греческое образование специалисту, как это делалось в Византии. Совершенно конкретные свойства внешнего и внутреннего положения христианской церкви Запада, обусловленные социологическими и религиозными факторами, способствовали благодаря присущему только западному монашеству рационализму возникновению там той музыкальной проблематики, которая была, в сущности, «технической» по своему характеру. Заимствование и рационализация танцевального такта, из которого вышли музыкальные формы, получившие свое завершение в сонате, были обусловлены совершенно определенными условиями общественной жизни в эпоху Возрождения. Усовершенствование фортепиано, одного из важнейших технических условий современного музыкального развития и распространения музыки в бюргерской среде, объясняется также специфическим характером североевропейской культуры. Все это — «прогресс» *технических средств* музыки, в значитель-

ной степени определивший ее историю. Рассматривать перечисленные компоненты исторического развития эмпирическая история музыки может и должна, не прибегая к *эстетической* оценке музыкальных произведений. Технический «прогресс» вначале очень часто находил свое выражение в весьма несовершенных с эстетической точки зрения произведениях. Направленность *интереса* в истории музыки — *объект* ее изучения в его эстетической значимости — дана ей гетерономно.

В области живописи выдающимся примером того, что способно дать эмпирическое исследование, может служить «Классическое искусство» Вельфлина, где эта проблема поставлена с благородной скромностью, делающей честь автору этой работы.

Полное несовпадение сферы ценностей и эмпирической сферы ярко отражено в том факте, что применение определенной, даже самой «прогрессивной» *техники* ничего не говорит об *эстетической* ценности художественного произведения. Художественные произведения, созданные средствами самой «примитивной» техники, — например, картины, лишенные какого бы то ни было понятия о перспективе, — могут по своим эстетическим достоинствам не уступать самым совершенным произведениям, созданным рациональными техническими методами, при одном условии: если поставленные художником задачи не выходят за пределы того, что адекватно этой «примитивной» технике. Появление новых технических средств означает прежде всего рост дифференциации и создает только *возможность* большего «богатства» искусства в ценностном отношении. В действительности же подобный процесс нередко имел обратный эффект — «утрату» чувства формы. Однако для эмпирически-каузального исследования именно изменение «техники» (в самом высоком значении этого слова) является наиболее важным повсеместно устанавливаемым моментом в развитии искусства.

Между тем не только историки искусства, но и историки вообще утверждают, что они не могут отказаться от политической, культурной, этической и эстетической оценки; более того, что без таких оценок они вообще не могут работать. Методология не может и не хочет предписывать кому бы то ни было, как ему следует строить свою литературную работу. Она только берет

на себя смелость утверждать следующее: определенные проблемы гетерогенны по своему смыслу и их *смешение* приведет к тому, что в ходе дискуссии мнения будут излагаться параллельно, не сталкиваясь друг с другом, и что в одном случае дискуссия, которая ведется средствами эмпирической науки или логики, плодотворна, в другом — невозможна. Быть может, уместно будет здесь сослаться еще на одно замечание общего характера, не аргументируя его пока вескими доводами: внимательное ознакомление с историческими работами показывает, что полное объективное рассмотрение эмпирического каузального ряда почти всегда прерывается, как только историк переходит к «оценке», а это наносит ущерб результатам его исследования. Ему грозит опасность, что он в своем «объяснении» сочтет следствием «ошибки» или «упадка» то, что могло быть просто результатом чуждых ему идеалов деятелей рассматриваемого им периода; тем самым он не достигает своей основной цели — «понимания». Недоразумение объясняется двумя причинами. Прежде всего (оставаясь в сфере искусства) тем, что художественная действительность доступна, кроме чисто эстетической оценки, с одной стороны, и чисто эмпирического каузального рассмотрения — с другой, еще и *интерпретации* ее ценности (о чем уже было сказано выше). Нет ни малейшего сомнения ни в самостоятельной ценности этого аспекта, ни в том, что историк не может без него обойтись. Нет сомнения и в том, что *читатель* трудов по истории искусства обычно ждет именно этой интерпретации. Все дело только в том, что по своей логической структуре она не тождественна эмпирическому исследованию.

Далее, тот, кто хочет заниматься историей искусства, пусть даже с чисто эмпирической позиции, должен обладать способностью «понимать» сущность художественного творчества, а это, разумеется, невозможно без способности эстетического суждения, следовательно, без *способности* оценки. Все сказанное здесь относится, конечно, в равной степени и к специалисту по политической истории, к историку литературы, религии или философии, ни в коей мере не затрагивая, впрочем, логической природы исторического исследования.

Однако речь об этом пойдет ниже. Здесь мы рассматриваем только один вопрос: в каком смысле *вне* эстетической оценки можно говорить в истории искусства о

«прогрессе». Мы убедились в том, что данное понятие имеет техническое и рациональное значение, которое распространяется на *средства* осуществления художественного замысла и может быть очень важным именно в рамках эмпирической истории искусства. Мы подошли к тому, чтобы рассмотреть понятие «рационального» прогресса в собственной его сфере и показать, насколько оно эмпирично или неэмпирично по своему характеру. Ибо все предыдущее относится лишь к частному случаю универсального явления.

То, как Виндельбанд [см. «История философии», 4-е изд., § 2, с. 8] ограничивает свою тему (определяя ее как «процесс, в котором в научных понятиях выражено мировоззрение *европейцев*»), обуславливает применение им в его блестящей, по моему мнению, прагматике специфического понятия «прогресса», предполагаемого этим отнесением к ценности культуры (выводы из которого сделаны на с. 15, 16 его труда): с одной стороны, это понятие ни в коей мере не является само собой разумеющимся для каждой «истории» философии; с другой стороны, оно может быть положено в основу аналогичного отнесения к ценностям не только в истории философии и не только в истории какой-либо другой науки, но — иначе, чем полагает Виндельбанд [см. там же, с. 7], — в любом *историческом* исследовании вообще. Между тем ниже речь будет идти только о тех рациональных понятиях «прогресса», которые играют определенную роль в наших социологических и экономических дисциплинах. Общественная и хозяйственная жизнь Европы и Америки «рационализована» специфическим образом и в специфическом смысле. Поэтому одна из основных задач наших наук — объяснить эту рационализацию и разработать соответствующие ей понятия. При этом вновь встает затронутая нами в связи с историей искусства, но оставленная открытой проблема: что, собственно говоря, имеется в виду, когда речь идет о «рациональном» прогрессе.

Здесь повторяется отождествление «прогресса», во-первых, просто с ростом «дифференциации», во-вторых, с ростом *технической* рациональности *средств* и, в-третьих, с ростом *ценности*. Прежде всего следует указать на то, что *субъективно* «рациональное» поведение и рационально «правильные», то есть применяющиеся объективно правильно, соответствующие научным дан-

ным, действия — совсем не одно и то же. Субъективно рациональное поведение означает лишь одно, а именно что *субъективное* намерение планомерно ориентировано на средства, которые *считаются* правильными для осуществления намеченной цели. Следовательно, рост субъективной рационализации поведения совсем не обязательно являет собой объективно «прогресс» в сторону рационально «правильных» действий. Магия, например, «рационализировалась» так же систематически, как физика. Первая «рациональная» по своим намерениям терапия почти повсеместно привела к пренебрежению лечением эмпирически установленных симптомов проверенными травами и настоями и к попыткам устранить (предположительно) «подлинную» (то есть магическую, демоническую) «причину» болезни. Формально эта терапия в смысле большей рационализации своей структуры ничем не отличалась от ряда важнейших достижений в современной терапии. Однако мы же не оценим эту магическую терапию жрецов как «прогресс» в сторону «правильных» действий по сравнению с упомянутыми эмпирическими средствами. С другой стороны, совсем не всегда «прогресс» в применении «правильных» средств достигается благодаря «продвижению» в первом субъективно рациональном смысле. Если субъективно движущееся вперед, более рациональное поведение ведет к объективно более «целесообразным» действиям, то это лишь одна из многих возможностей, и вероятность такого процесса может быть самой различной по своей степени. В том случае, когда верно положение, согласно которому мероприятие x является средством (будем условно считать его единственным) для получения результата y (это вопрос эмпирический, просто перевернутое положение каузальной связи: y следует из x), и это положение сознательно применяется людьми для ориентации их действий на результат y (что тоже можно установить эмпирически), тогда их действия ориентированы «технически правильно». Если человеческие действия (любого рода) в каком-либо одном пункте в этом смысле технически «более правильно» ориентированы, чем раньше, то можно говорить о «*техническом прогрессе*». Обстоит ли дело именно так — это (конечно, при наличии абсолютно однозначной цели) действительно входит в задачу эмпирической науки и может быть решено ее средствами, то есть может быть эмпирически установлено.

Следовательно, в этом смысле (повторяем при однозначной цели) существуют однозначно устанавливаемые понятия «технической» правильности и «технического» прогресса применяемых средств (причем «технику» мы понимаем здесь в самом широком смысле слова как рациональное поведение вообще, во всех областях — в том числе в политической, социальной, педагогической, в пропагандистском манипулировании людьми и господстве над ними). Можно, например (чтобы не выходить за пределы близких нам вопросов), приблизительно однозначно говорить о «прогрессе» в специальной области, обычно именуемой просто «техникой», а также в области торговой техники или техники судопроизводства, *если* при этом в качестве отправной точки принят однозначно определенный статус конкретного образования. Но только приблизительно; ведь известно, что отдельные технически рациональные принципы вступают друг с другом в конфликты, устранить которые можно только посредством компромисса между сторонниками конкретных интересов, но отнюдь не «объективно». Можно установить и «экономический» прогресс в области сравнительно оптимального удовлетворения потребностей при *данном* наличии средств, если исходить из *данных* потребностей при условии, что все эти потребности как таковые и оценка их субъективных рангов *не подлежат* критике, и если, наконец, сверх того твердо *установлен* характер экономики (также при условии, что, например, интересы, связанные со сроком, гарантированностью и эффективностью такого удовлетворения потребностей, в свою очередь могут вступать — и вступают — в конфликт). Но установить это можно только при таких условиях и ограничениях.

Из данного положения пытались сделать вывод о возможности однозначных чисто *экономических* оценок. Характерным примером может служить приведенный в свое время профессором Лифманом классический случай преднамеренного уничтожения в интересах производителей нерентабельных товаров, цена которых оказалась ниже их себестоимости. Такое действие следует якобы также объективно расценивать как «правильную» в «народнохозяйственном» смысле меру. Однако эта и любая другая интерпретация такого рода (что нам здесь важно указать) принимает в качестве само собой разумеющихся ряд предпосылок, которых в действитель-

ности нет. Во-первых, что интерес индивида не только фактически часто продолжает действовать и после его смерти, но *должен* раз и навсегда приниматься в качестве сохраняющего свое значение фактора. Без подобного перемещения из сферы «бытия» в сферу «долженствования» данная якобы чисто экономическая оценка не может быть однозначно проведена. Ибо без такой предпосылки нельзя говорить, например, об интересах «производителей» и интересах «потребителей» как об интересах постоянно существующих лиц. То обстоятельство, что индивид может принимать во внимание интересы своих *наследников*, не является чисто экономическим фактором. Живые люди подменяются здесь носителями интересов, использующих «капитал» в «производстве» и существующих только в интересах производства. Это — фикция, полезная для теоретических целей. Однако даже в качестве фикции указанное обстоятельство неприменимо к положению рабочих, особенно бездетных. Во-вторых, здесь игнорируется фактор «классового положения», которое при господстве рыночного хозяйства может (но не должно) значительно ухудшить обеспечение материальными благами известных слоев потребителей именно *вследствие* возможного с точки зрения рентабельности «оптимального» распределения капитала и труда между различными отраслями производства. Ибо такое «оптимальное» распределение рентабельности, которое обуславливает неизменность инвестиций, в свою очередь зависит от соотношения сил между классами, вследствие чего позиции отдельных слоев на арене борьбы цен могут (но не должны) быть ослаблены. В-третьих, в этой интерпретации игнорируется возможность длительных неразрешимых столкновений интересов между различными политическими единицами и, следовательно, априорно принимается «аргумент свободы торговли», который из весьма приемлемого эвристического средства сразу же превращается в отнюдь не само собой разумеющуюся «оценку», как только его используют для постулирования *долженствования*. Если же для предотвращения конфликта политическая единица подчиняется мировой экономике (что теоретически вполне допустимо), то неискореняемая возможность критики, которая требует уничтожения этих пригодных для потребления благ в интересах допустимого (как мы здесь принимаем), *длительно сохраняю-*

щегося в данных условиях оптимума рентабельности (с точки зрения производителей и потребителей), перемещается по своему воздействию. Объектом критики становится тогда самый принцип обеспечения рынка с помощью таких директив, которые формируются выраженным в деньгах оптимумом рентабельности при обмене, совершаемом отдельными хозяйствами. Не связанная с рынком организация, обеспечивающая потребителей материальными благами, могла бы не принимать в расчет созданную принципом рыночной экономики констелляцию интересов отдельных хозяйств и поэтому не видеть необходимости в том, чтобы изымать из потребления имеющиеся пригодные для потребления продукты.

Признать точку зрения профессора Лифмана хотя бы теоретически корректной, а следовательно, правильной можно лишь при следующих неперенных условиях:

1) если речь идет исключительно о длительно действующих интересах рентабельности, с точки зрения постоянно мыслимых лиц, руководствующихся в качестве цели постоянно мыслимыми потребностями;

2) если потребности удовлетворяются при полном господстве частного капитала в рамках совершенно свободного рыночного обмена;

3) если государственная власть экономически не заинтересована и выполняет только гарантийные и правовые функции.

При этих предпосылках объектом оценки становятся рациональные средства для оптимального решения данной технической проблемы — распределения материальных благ. Однако полезные в чисто теоретической экономической науке фикции не могут служить основой практических оценок в реальности. По-прежнему остается в силе следующее: экономическая теория не может дать ничего *иного*, кроме указания, что соответствующим для технической цели x средством является либо только y , либо y наряду с y_1, y_2 ; что в последнем случае средства y, y_1, y_2 различаются по характеру воздействия и — в ряде случаев — по степени рациональности; что их применение и, следовательно, достижение цели x связано с «побочными результатами» z, z_1, z_2 . Все это не более чем перевернутые положения каузальной связи, и возникающие в данном случае «оценки» не выходят за рамки установления степени рациональности мыслимого действия. Оценки могут быть однозначны в том —

и только в том — случае, если экономическая цель и условия социальной структуры точно установлены и задача состоит лишь в том, чтобы выбрать одно экономическое *средство* из многих, и если сверх того эти средства различны только по степени гарантированности, скорости реализации и количественной эффективности результата, в основных же аспектах, пусть даже очень важных с точки зрения интересов отдельных людей, они функционируют совершенно идентично. Лишь тогда рекомендуемое средство можно безусловно *оценить* как «технически наиболее правильное», и лишь в этом случае такая оценка действительно однозначна. Во всех остальных случаях, то есть таких, которые не носят чисто технического характера, оценка перестает быть однозначной; к ней присоединяются тогда другие оценки, не допускающие уже чисто экономического определения.

Однако установлением однозначности *технической* оценки в чисто экономической области однозначность окончательной «оценки», конечно, еще не достигается. Напротив, после этого только и начинается хаотическое переплетение бесконечного многообразия всевозможных оценок, преодолеть которое можно посредством сведения их к основным аксиомам. Ведь достаточно упомянуть хотя бы о том, что за «действием» всегда стоит человек. Для него усиление субъективной рациональности и *объективной технической* «правильности» действий как таковых, выходящих за известный предел (а с некоторых точек зрения и вообще), может стать угрозой важным (например, в этической или религиозной сфере) ценностям. Так, вряд ли кто-нибудь из нас следует высшим требованиям буддийской этики, отвергающей любое целенаправленное действие уже по одному тому, что, будучи целенаправленным, оно препятствует спасению. Однако «опровергнуть» буддийскую этику, как мы опровергли бы неправильное решение арифметической задачи или неправильный диагноз врача, совершенно невозможно. Впрочем, и без таких крайних примеров нетрудно понять, что даже самая «технически правильная» экономическая рационализация *одним* этим еще не легитимизируется на форуме «оценок». Сказанное касается всех рационализаций без исключения, в том числе и в такой как будто чисто технической сфере, как банковское дело. Противники рационализаций такого рода совсем

не обязательно должны быть глупцами. Производя *оценку*, следует всегда помнить о том, что техническая рационализация неизбежно ведет к сдвигам в области всех внешних и внутренних условий жизни. *Законное* для наших наук понятие прогресса всегда, без какого-либо исключения, связано с «техническим» аспектом, что должно здесь, как уже упоминалось, означать — со «средством» для достижения однозначно *заданной* цели. И никогда это понятие не возвышается до сферы «последних» *ценностей*.

В завершение сказанного я считаю необходимым заметить, что мне лично термин «прогресс» даже в тех узких границах, где его эмпирическое применение не вызывает сомнения, представляется *неуместным*. Однако запретить кому бы то ни было пользоваться теми или иными терминами нельзя, а недоразумений можно в конечном счете избежать. Прежде чем мы закончим, следует остановиться еще на одной группе проблем — на значении рациональности в эмпирических науках.

В тех случаях, когда нечто нормативно значимое становится объектом *эмпирического* исследования, оно в качестве объекта лишается своего нормативного характера и рассматривается как «сущее», а не как «значимое». Так, например, если статистическая операция сводится к установлению «ошибок» в определенной сфере профессионального исчисления — что может иметь вполне научное значение, — то правила таблицы умножения будут для нее «значимы» в двояком совершенно различном смысле. В одном случае их нормативная значимость будет, конечно, безусловно предпосылкой ее *собственных* подсчетов. В другом случае — когда *объектом* исследования будет степень правильного применения таблицы умножения — этот вопрос в чисто логическом аспекте примет иной характер. Тогда применение таблицы умножения теми лицами, чьи исчисления составляют объект статистической проверки, рассматривается как фактическая, привитая им воспитанием и поэтому *привычная* максима поведения, действительное применение которой устанавливается в зависимости от ее повторяемости, совершенно так же, как объектом статистических подсчетов могут быть определенные явления психического заблуждения. Тот факт, что таблица умножения нормативно «значима», то есть «правильна», в том случае, когда «объектом» является ее применение, во-

обще не рассматривается как предмет исследования и логически совершенно безразличен. Проверая статистические подсчеты, проведенные исследуемыми лицами, статистик вынужден, конечно, в свою очередь следовать той же условности, применению таблицы умножения. Однако ему совершенно так же пришлось бы применять «неправильные» с точки зрения нормативной оценки методы исчисления, если бы они считались «правильными» в какой-либо группе людей и в его задачу входило бы статистически обследовать степень повторяемости их фактического, «правильного» с точки зрения этой группы применения. Таким образом, для эмпирического, как социологического, так и исторического, рассмотрения наша таблица умножения, превращаясь в *объект* исследования, становится только *конвенционально* значимой в определенном кругу людей максимум практического поведения, которую применяют с большей или меньшей степенью приближенности, и ничем иным. При объяснении пифагорейской теории музыки всегда приходится исходить из «ложного» (для нашего знания) определения, в соответствии с которым 12 квинт равны семи октавам. Совершенно так же и в истории логики необходимо принимать историческую данность противоречивых (с нашей точки зрения) логических построений; по-человечески понятен гнев по поводу «абсурдных домыслов», которым разразился в этой связи один достойный всяческого уважения историк средневековой логики; однако к науке это уже не имеет отношения.

Подобная метаморфоза нормативно значимых истин в конвенционально значимые мнения, которой подвластны все духовные образования (включая логические и математические идеи) с того момента, когда они становятся объектом рефлексии, рассматривающей их под углом зрения их эмпирического *бытия*, а не их (*нормативно*) *правильного смысла*, существует совершенно независимо от того факта, что нормативная значимость логических и математических истин является вместе с тем безусловной априорной данностью всех эмпирических наук. Менее проста их логическая структура в той (уже затронутой нами выше) функции, которую они осуществляют при эмпирическом исследовании духовных связей, что следует в свою очередь тщательно отделять от их положения в качестве объекта исследования и от их положения в качестве аргументов данных условий. Каждая наука, изу-

чающая духовные и социальные связи, всегда есть наука о *человеческом* поведении (под данное понятие подпадает также любой акт мышления и любой психический *habitus**). Наука стремится «понять» это поведение и тем самым, «поясняя, интерпретировать» его процесс. Здесь мы не можем заниматься сложным понятием «понимание». В этой связи нас интересует только один его специфический аспект — «рациональное истолкование». Мы «понимаем», конечно, без каких-либо объяснений, когда мыслитель «решает» определенную проблему таким способом, который мы сами считаем нормативно «правильным», когда, например, какой-либо человек «правильно» считает, что для задуманной им цели он применяет «правильные» (с нашей точки зрения) средства. Наше понимание этих актов столь очевидно именно *потому*, что речь идет о реализации объективно «значимого». Тем не менее не надо думать, что в этом случае нормативно правильное предстает — в логическом аспекте — в той же структуре, как в своем общем значении в качестве априорного условия научного исследования как такового. Напротив, его функция в качестве средства «понимания» ничем не отличается от той, которая осуществляется при чисто *психологическом* «вчувствовании» в логически иррациональные связи эмоционального и аффективного характера, когда задача сводится к их понимающему познанию. Средством понимающего объяснения является здесь не *нормативная* правильность, а, с одной стороны, *конвенциональная* привычка исследователя и педагога мыслить так, а не иначе; с другой — способность при необходимости, понимая, «вчувствоваться» в мышление, отклоняющееся от того, к которому он привык, и представляющееся ему поэтому нормативно «неправильным». Уже тот факт, что «неправильное» мышление, «заблуждение» в принципе столь же доступно нашему пониманию, как «правильное», доказывает ведь, что мышление, принимаемое нами в качестве нормативно «правильного», выступает здесь *не как таковое*, а только как наиболее *понятный конвенциональный* тип. А это приводит нас к последнему выводу о роли нормативно правильного в социологическом знании.

Даже для того, чтобы «понять» «неверное» исчисле-

* Здесь: строй (лат.). — Прим. перев.

ние или «неправильный» логический вывод, чтобы установить и показать их влияние и фактические следствия, необходимо не только произвести проверку (что само собой разумеется), совершив их «правильный» подсчет или логическое переосмысление, но и точно определить средствами «правильного» исчисления или «правильного» логического мышления именно *ту точку*, в которой исследуемые расчеты или логическое построение отклоняются от того, что проводящий проверку исследователь считает нормативно «правильным» со своей точки зрения. И совсем не только в педагогической практике, о чем говорит Виндельбанд во введении к своей «Истории философии» (образно называя это «предупредительными сигналами», предостерегающими от «тупиков»), — это не более чем положительный побочный результат работы историка. И не потому, что в каждой исторической проблематике, объектом которой служит какое-либо логическое, математическое или иное научное знание, единственно возможной основой, определяющей выбор при отнесении к ценности, может быть *только* значимая для нас ценность «истины», а следовательно, и прогресс в направлении к ней. (Впрочем, даже здесь следует помнить об указании Виндельбанда, что «прогресс» в этом его смысле очень часто, минуя прямой путь, идет — по экономической терминологии — «выгодным для производства обходным путем» через «заблуждения» и переплетение различных проблем.) Упомянутое требование необходимо потому, что те аспекты, в которых изучаемое в качестве объекта духовное образование отклоняется (или в той мере, в какой оно отклоняется) от «правильного», с точки зрения исследователя, часто относятся, по его мнению, к наиболее специфически «характерным», то есть к таким, которые либо непосредственно соотносены с ценностью, либо являются в каузальном значении *важными* в связи с другими ценностно соотношенными явлениями. Это, как правило, происходит тем чаще, чем в большей степени основополагающей ценностью исторического исследования является ценность истины определенных мыслей, следовательно, прежде всего — в истории какой-либо «науки» (например, философии или такой теоретической науки, как политическая экономия). Однако совсем не обязательно только здесь; подобное, близкое, во всяком случае, положение создается повсюду, где предметом избрания служит субъективное по

своему намерению, рациональное поведение вообще, где, следовательно, ошибки «мышления» или «исчисления» могут образовать каузальные компоненты поведения. Так, например, для того чтобы «понять» ведение войны — пусть даже не обстоятельно или в деталях, — необходимо представить себе на той и другой стороне сражающихся идеального полководца, которому совершенно ясна как общая ситуация, так и дислокация сторон, а также вытекающие из всего этого возможности достигнуть *in concreto* однозначной цели — уничтожения военной мощи противника, — и который на основании такого знания действует безошибочно и логически «непогрешимо». Ибо только в этом случае может быть однозначно установлено, как каузально повлияло на ход событий то обстоятельство, что реальные полководцы не обладали ни подобным знанием, ни подобной безошибочностью суждений и вообще не были просто рационально мыслящими машинами. Значение рациональной конструкции состоит здесь, следовательно, в том, что она служит средством для правильного каузального «сведёния». Совершенно таков же смысл тех утопических конструкций строго и безошибочно рациональных действий, которые создаются «чистой» экономической теорией.

Для каузального *сведёния* эмпирических процессов нам необходимы рациональные конструкции, будь то эмпирические, технические или логические, которые дадут ответ на вопрос: каковы *были бы* фактические обстоятельства, отражающие внешнюю связь событий или мыслительное образование (например, философскую систему), при абсолютной рациональной, эмпирической и логической «правильности» и «непротиворечивости». Логически конструкция подобной рационально «правильной» утопии — лишь *одно* из множества возможных формирований «идеального типа», как я (ввиду отсутствия иного термина) определил подобные понятийные образования. Ведь можно, как уже было сказано, не только представить себе ситуацию, в которой характерные *ложные* выводы или определенное типическое, *не соответствующее* цели поведение могут быть полезнее правильной конструкции; но более того, существуют целые области поведения (сфера «иррационального»), где наилучшие результаты достигаются не с помощью наиболее логической рациональности, а посредством однозначности, полученной на основе изолирующей аб-

стракции. *Фактически*, правда, исследователь чаще всего пользуется нормативно «правильно» сконструированными «идеальными типами». Однако при этом важно помнить, что с *логической* точки зрения нормативная «правильность» последних не составляет наиболее существенного. Исследователь, характеризуя специфическое убеждение людей определенной эпохи, может сконструировать как тип убеждений, лично ему представляющийся этически нормативным и в этом смысле объективно «правильным», так и тип, с его точки зрения этически неприемлемый, а затем сравнить со своей конструкцией поведение изучаемых им людей; он может, наконец, сконструировать и такой тип убеждения, который лично ему вообще не представляется ни положительным, ни отрицательным. Следовательно, нормативно «правильное» не обладает монополией для данной цели. Какое бы содержание ни имел рационально созданный идеальный тип — будь то этическая, догматически-правовая, эстетическая, религиозная норма или техническая, экономическая, политико-правовая, культурно-политическая максима или «оценка», заключенная в наиболее рациональную форму любого вида, — конструкция идеального типа в рамках эмпирического исследования всегда преследует только *одну* цель: служить «сравнению» с эмпирической действительностью, показать, чем они отличаются друг от друга, установить степень отклонения действительности от идеального типа или относительное сближение с ним, для того чтобы с помощью по *возможности однозначно используемых понятий* описать ее, понять ее путем каузального сведения и объяснить. Функции такого рода выполняет, например, рациональное образование догматических понятий для такой эмпирической науки, как история права (см. с. 337*), а учение о рациональном калькулировании — для анализа реальных действий отдельных производственных единиц в предпринимательском хозяйстве. Обе упомянутые догматические дисциплины в качестве «знания ремесла» ставят перед собой также важные нормативно-практические цели. Обе дисциплины в этом своем аспекте в качестве догматических наук столь же далеки от эмпирических дисциплин в трактуемом здесь смысле, как, скажем, математика, логика, нормативная

* См.: Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*., S. 337. — *Прим. перев.*

этика, эстетика, от которых они по другим причинам столь же отличаются, как, впрочем, отличаются друг от друга и сами эти науки.

Очевидно также, что экономическая теория логически являет собой догматику в совершенно ином смысле, чем, например, догматика права. Понятия экономической теории относятся к экономической реальности совершенно иначе, чем понятия правовой догматики относятся к реальным объектам эмпирической истории и социологии права. Однако подобно тому как догматические правовые понятия могут и должны служить «идеальными типами» для истории и социологии права, такое применение аналогичных понятий в познании социальной действительности настоящего и прошлого составляет *единственный* смысл чистой экономической теории. Здесь создаются определенные предпосылки, едва ли полностью достигаемые в реальности, но встречающиеся в том или ином приближении, а затем ставится вопрос: как протекали бы при таких предпосылках социальные действия, если бы они были строго рациональны. Экономическая теория исходит из чисто экономических интересов и исключает влияние таких факторов, как политическая власть или иные внеэкономические ориентации индивидов.

Здесь произошло, однако, типичное явление «смещения проблем», ибо «свободная от государственного вмешательства», от «моральных оценок», «индивидуалистическая» чистая теория, которая всегда была и будет необходимым вспомогательным средством исследования, стала трактоваться радикальным фритредерством как полное подобие «естественной», то есть не испорченной человеческим неразумием, действительности, а тем самым и как «долженствование», другими словами, как значимый в ценностной сфере идеал, а не как полезный для эмпирического исследования сущего идеальный тип. Когда же вследствие экономических и социально-политических изменений в оценке государства произошел сдвиг в сфере ценностей, он в свою очередь распространился и на сферу бытия и отверг чисто экономическую теорию не только как воплощение идеала (на что ей претендовать и не следовало), но и как методический путь к исследованию действительности. «Философские» соображения самых различных видов были призваны занять место рациональной прагматики, а идентификация «психологически» сущего и этически значимого

привела к тому, что провести полное разделение между ценностной сферой и эмпирическим исследованием стало невозможным. Выдающиеся достижения сторонников этого научного направления в исторической, социологической, социально-политической области получили всеобщее признание; однако для беспристрастного наблюдателя столь же очевиден полный, десятилетия длящийся упадок теоретического и строго научного экономического исследования вообще как естественное следствие упомянутого смещения проблем. Один из основных тезисов, используемых противниками чистой теории, состоял в том, что рациональные конструкции последней не более чем «только фикции», ничего не говорящие о реальной действительности. При правильном понимании это действительно так; ибо теоретические конструкции только способствуют познанию, а отнюдь не дают познания реальностей, которые вследствие воздействия иных, не содержащихся в их теоретических предпосылках обстоятельств и мотивационных рядов сами лишь в редчайших случаях содержат приближения к конструируемому процессу. Однако, как явствует из сказанного выше, последнее ни в коей мере не умаляет значения чистой теории и необходимости в ней. Второй тезис противников чистой теории сводился к тому, что свободной от оценки экономической политики как науки вообще быть не может. Данный тезис, безусловно, полностью неверен, более того, верно обратное: только «свобода от оценок» (в том смысле, как мы это показали выше) являет собой предпосылку каждого чисто научного исследования политики, особенно социальной и экономической. Вряд ли необходимо повторять, что безусловно возможно, в научном отношении полезно и необходимо конструировать положения следующего типа: для осуществления (в экономической политике) цели x единственное надежное средство y , а в условиях b_1 b_2 b_3 единственными или наиболее эффективными средствами являются y_1 y_2 y_3 . Следует лишь напомнить, что эта проблема состоит в том, насколько возможно абсолютно однозначно определить преследуемую цель. Если это сделано, то все сводится к простой инверсии каузальных положений, то есть к чисто «технической» проблеме. Именно поэтому в указанных случаях отнюдь не возбраняется трактовать такие технические телеологические положения как простые каузальные ряды, то есть таким образом: из

y или из $y_1 y_2 y_3$ при условиях $b_1 b_2 b_3$ всегда следует результат x . Это совершенно то же самое, а «рецепты» «практический политик» без труда извлечет сам. Однако экономика как наука ставит перед собой наряду с созданием идеально-типических конструкций и с установлением приведенных здесь *отдельных* причинных связей в экономике (ведь только о них идет речь, если x достаточно *однозначен* и, следовательно, сведение результата к причине, то есть сведение средства к цели, достаточно строго проведено) еще ряд других задач. Экономическая наука должна сверх того изучать всю совокупность социальных явлений под углом зрения их обусловленности также и экономическими причинами, то есть с точки зрения влияния экономики на историю и общество. С другой стороны, ее задача — установить обусловленность экономических процессов и хозяйственных форм социальными явлениями в зависимости от различных их видов и стадий развития. Это — задача истории и социологии хозяйства. К таким социальным явлениям относятся, конечно, прежде всего политические действия и образования, то есть в первую очередь государство и гарантированное государством право. Но столь же само собой разумеется, что не только политические акции, но и совокупность всех тех образований, которые в *достаточно* для научного интереса релевантной степени влияют на экономику. Такое наименование, как наука об «экономической политике», конечно, весьма мало подходит к определению всей совокупности указанных проблем. То, что мы тем не менее это наименование часто встречаем, объясняется с внешней стороны характером университетов как средоточий образования государственных чиновников; с внутренней стороны — интенсивным влиянием, которое государство посредством своего мощного аппарата оказывает на экономику, практической важностью рассмотрения именно этого факта. Вряд ли надо вновь указывать на то, что преобразование во всех таких исследованиях «причины и действия» в «средство и цель» возможно в тех случаях, когда *результат*, о котором здесь идет речь, может быть определен достаточно однозначно. Само собой разумеется, что в логическом соотношении ценностной сферы и сферы эмпирического познания и в данном случае ничего не меняется. В заключение мы считаем необходимым указать еще на одно обстоятельство.

В течение последних десятилетий престиж *государства* значительно вырос, прежде всего вследствие тех беспрецедентных событий, свидетелями которых мы являемся. Ему одному из всех социальных коллективов предоставляется теперь «легитимная» власть решать вопрос о жизни, смерти и свободе людей, и государственные органы действительно пользуются этим правом в период войны, борясь против внешнего врага, в мирное время — против внутренней оппозиции. В мирное время государство является крупнейшим предпринимателем и самой могущественной инстанцией, господствующей над налогоплательщиками. В военное время оно обладает безграничным правом пользоваться всеми доступными ему хозяйственными ресурсами страны. Современная рационализированная форма государственного предпринимательства позволила в ряде областей достичь таких результатов, которые оказались бы, конечно, невыполнимыми — даже в приближенной форме — для каких-либо иных общественных совместных действий. Казалось бы совершенно естественным, что вследствие всего сказанного государство должно быть главной «ценностью» — особенно если речь идет об оценках в области «политики», что с его интересами должны соотноситься все социальные действия. Но в действительности это — совершенно недопустимое истолкование, построенное на перемещении фактов из сферы бытия в сферу нормативных оценок, при котором полностью игнорируется отсутствие однозначных следствий из таких оценок, что сразу же проявляется при обсуждении необходимых «средств» («сохранения» государства или «оказания ему помощи»). В сфере чисто фактических действий следует именно ради указанного престижа установить, чего государство совершать *не* может. Причем даже в той области, которая безусловно считается его доменом, то есть в области военной. Изучение ряда явлений, заявивших о себе в годы войны в армиях государств с *национально* неоднородным населением, показывает, что свободная от принуждения преданность делу своего государства отнюдь не маловажный фактор даже в военном отношении. В области экономики достаточно указать на то, что применение в мирное время форм и принципов экономики военных лет и *длительное* их сохранение может очень скоро привести к таким последствиям, которые прежде всего покажут несостоятельность концепции сторонников экс-

пансионистских государственных идеалов. На этом, однако, мы здесь останавливаться не будем. В сфере *оценок* можно с полным правом защищать точку зрения, отстаивающую наивысшую власть государства и его право пользоваться аппаратом принуждения в борьбе с оппозицией, но возможна и противоположная точка зрения, полностью отрицающая *самодовлеющую* ценность государства и превращающая последнее просто в техническое вспомогательное средство для реализации совсем иных ценностей, которые только и оправдывают его достоинство и лишают его этого ореола, как только оно совершает попытку изменить свое подчиненное положение.

Здесь мы, конечно, не будем развивать, ни тем более защищать ни эту, ни какую-либо иную ценностную позицию. Достаточно лишь напомнить, что непосредственная обязанность профессиональных «мыслителей» состоит прежде всего в том, чтобы сохранять трезвость перед лицом господствующих идеалов, какими бы величественными они ни казались, сохранять способность «плыть против течения», если в этом окажется необходимость. «Немецкие идеи 1914 г.» были продуктом литературы. Социализм будущего — фраза, необходимая для рационализации экономики путем сочетания процесса дальнейшей бюрократизации с администрацией, осуществляемой союзами целевого назначения с помощью заинтересованных лиц. Если патриоты из различных ведомств по вопросам экономической политики в своем фанатическом увлечении этими чисто техническими мерами предпочитают вместо объективного изучения их целесообразности (в значительной степени основанной на трезвых соображениях финансовой политики) взывать к освящению своих взглядов не только немецкой философией, но даже религией (что в настоящее время постоянно происходит), то это просто отвратительная безвкусица со стороны преисполненных своей важности литераторов. Каковы могут или должны быть «немецкие идеи 1918 г.», формирование которых произойдет не без участия тех, кто вернется после войны, никто теперь предсказать не может. Но именно они определяют будущее.

ПРИМЕЧАНИЯ

- ¹ Статья представляет собой переработанный текст доклада, подготовленного в 1913 г. для внутренней дискуссии в рамках комиссии «Общества по вопросам социальной политики». Здесь исключено все то, что могло интересовать только данное учреждение, и расширены общие методологические положения. Из других предложенных для дискуссии докладов опубликован доклад профессора Шпрангера в ежегоднике «Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft». Должен сознаться, что эта работа философа, которого я высоко ценю, представляется мне удивительно слабой, поскольку она не вносит ясности в обсуждаемые проблемы. Однако от полемики я отказываюсь, хотя бы из-за недостатка места, и ограничиваюсь тем, что излагаю собственную точку зрения.
- ² Для этого недостаточен принцип, принятый в Голландии: освобождение от принуждения в вопросах вероисповедания и теологического факультета, свобода основания университетов — при гарантии необходимых для этого средств и следовании требуемым уставом предписаниям о квалификации профессоров, занимающих университетские кафедры, и предоставление частным лицам права учреждать кафедры, влиять на выдавание кандидатов на профессорские должности. Все это выгодно лишь тем, кто располагает капиталом, а также авторитарным организациям, которые и без того обладают достаточной властью; как известно, таким правом воспользовались лишь представители клерикальных кругов.
- ³ Это не немецкая особенность. Почти во всех странах фактически явно или тайно такие ограничения существуют. Различие лишь в том, какого рода ценностные проблемы исключаются.
- ⁴ Я вынужден сослаться на то, о чем уже шла речь в предыдущих статьях (недостаточно точные, быть может, отдельные формулировки не должны, как мне кажется, затрагивать существенные для данного исследования стороны), и хочу отослать по вопросу о «недейственности» ряда последних оценок в области важной проблематики среди прочего и к работе: Radbruch G. Einführung in die Rechtswissenschaft, 1913. В некоторых пунктах я не согласен с автором, однако для исследуемой здесь проблемы это не существенно.
- ⁵ В статье «Volkswirtschaftslehre». — In: Handwörterbuch der Staatswissenschaft. 3 Aufl. Bd. 8, S. 426—501.

ОСНОВНЫЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ПОНЯТИЯ

Предварительные замечания

Метод предлагаемого ниже вводного определения понятий, без которого трудно обойтись, но который неизбежно должен восприниматься как абстрактный и далекий от реальной действительности, отнюдь не претендует на новизну. Напротив, его назначение — сформулировать несколько более целесообразно и корректно, как мы надеемся (что, впрочем, может показаться педантизмом), то, что фактически всегда имеет в виду эмпирическая социология, занимаясь данными проблемами. Это относится и к тем случаям, когда мы вводим как будто непривычные или новые выражения. Терминология в данной статье, по сравнению с другими, по мере возможности упрощена и поэтому в ряде случаев из соображений большей доступности изменена. Стремление к популяризации, правда, не всегда совместимо с соблюдением наибольшей точности и в ряде случаев должно быть принесено ей в жертву.

I. ПОНЯТИЕ СОЦИОЛОГИИ И «СМЫСЛА» СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ

Социология (в том смысле этого весьма многозначного слова, который здесь имеется в виду) есть наука, стремящаяся, истолковывая, понять социальное действие и тем самым каузально объяснить его процесс и воздействие.

«Действием» мы называем действие человека (независимо от того, носит ли оно внешний или внутренний характер, сводится ли к невмешательству или терпеливому

приятно), если и поскольку действующий индивид или индивиды связывают с ним субъективный *смысл*. «Социальным» мы называем такое действие, которое по предполагаемому действующим лицом или действующими лицами *смыслу* соотносится с действием *других* людей и ориентируется на него.

1. МЕТОДОЛОГИЧЕСКИЕ ОСНОВЫ

1. Слово «смысл» имеет здесь два *значения*.

Он может быть: а) *смыслом*, действительно субъективно *предполагаемым* действующим лицом в данной исторической ситуации, или приближенным, средним *смыслом*, субъективно предполагаемым действующими лицами в определенном числе ситуаций; б) теоретически конструированным *чистым* типом *смысла*, субъективно предполагаемым гипотетическим действующим лицом или действующими лицами в данной ситуации. Здесь вообще не идет речь о каком-либо объективно «правильном» или метафизически постигнутом «истинном» *смысле*. Этим эмпирические науки о действии — социология и история — отличаются от всех догматических наук — юриспруденции, логики, этики, — которые стремятся обнаружить в своих объектах «правильный», «значимый» *смысл*.

2. Граница между осмысленным действием и поведением чисто реактивным (назовем его так), не связанным с субъективно предполагаемым *смыслом*, не может быть точно проведена. Значительная часть социологически релевантного действия, особенно чисто традиционного по своему характеру (см. ниже), находится на границе того и другого. Осмысленное, то есть доступное пониманию, действие в ряде психофизических случаев вообще отсутствует, в других — может быть обнаружено только специалистами. Мистические, то есть адекватно не передаваемые словами, переживания не могут быть полностью поняты теми, кому они недоступны. Однако способность воспроизвести действие не есть обязательная предпосылка его понимания: «Чтобы понять Цезаря, не надо быть Цезарем». Полное сопереживание — важное, но не абсолютно непреложное условие понимания *смысла*. Доступные и недоступные пониманию компоненты какого-либо процесса часто переплетаются и связываются.

3. Всякая интерпретация, как и наука вообще, стре-

мится к «очевидности». Очевидность понимания может быть по своему характеру либо рациональной (то есть логической или математической), либо — в качестве результата сопереживания и вчувствования — эмоционально и художественно рецептивной. Рациональная очевидность присуща тому действию, которое может быть полностью доступно *интеллектуальному* пониманию в своих преднамеренных смысловых связях. Посредством вчувствования очевидность постижения действия достигается в результате полного сопереживания того, что пережито субъектом в определенных *эмоциональных* связях. Наиболее рационально понятны, то есть здесь непосредственно и однозначно интеллектуально постигаемы, прежде всего смысловые связи, которые выражены в математических или логических положениях. Мы совершенно отчетливо понимаем, что означает, когда кто-либо в ходе своих мыслей или аргументации использует правило $2 \times 2 = 4$ или теорему Пифагора или строит цепь логических умозаключений в соответствии с «правильными», по нашим представлениям, логическими законами. Столь же понятны нам действия того, кто, отправляясь от «известных» «опытных данных» и заданной цели, приходит к однозначным (по нашему опыту) выводам в вопросе о выборе необходимых «средств».

Любое истолкование подобного рационально ориентированного целенаправленного действия обладает — с точки зрения понимания использованных *средств* — высшей степенью очевидности. Если не с такой же полнотой, то все-таки с достаточной ясностью, соответствующей присущей нам потребности в объяснении, мы понимаем такие «заблуждения» (в том числе смешение проблем), которые не чужды нам самим или возникновение которых мы способны посредством вчувствования сопереживать. Напротив, высочайшие «цели» и «ценности», на которые, как показывает опыт, может быть ориентировано поведение человека, мы часто полностью понять *не* можем, хотя в ряде случаев способны постигнуть его интеллектуально; чем больше эти ценности отличаются от наших собственных, важнейших для нас ценностей, тем труднее нам понять их в *сопереживании* посредством вчувствования, силою воображения. В зависимости от обстоятельств нам в ряде случаев приходится либо удовлетворяться чисто *интеллектуальным* истолкованием названных ценностей, либо, если и это оказывается невозможным, про-

сто принять их как данность и попытаться по возможности понять мотивированное ими поведение посредством интеллектуальной интерпретации или приближенного сопереживания (с помощью вчувствования) его общей направленности. Сюда относятся многие высочайшие акты религиозности и милосердия, недоступные тому, для кого они не существуют в качестве ценностей в равной степени как недоступен и крайний рационалистический фанатизм, например, учения о «правах человека» тем, кто полностью его отвергает. Аффекты (страх, гнев, честолюбие, зависть, ревность, любовь, воодушевление, гордость, мстительность, почтение, преданность, различные стремления) и основанные на них иррациональные (с позиций целерационального поведения) реакции мы способны эмоционально сопережить тем интенсивнее, чем более сами им подвержены; если же они значительно превышают по своей интенсивности доступные нам переживания, мы можем понять их смысл посредством вчувствования и рационально выявить их влияние на характер поведения индивида и применяемые им средства.

Для *типологического* научного исследования все иррациональные, эмоционально обусловленные смысловые связи, определяющие отношение индивида к окружающему и влияющие на его поведение, наиболее обозримы, если изучать и изображать их в качестве «отклонений» от чисто целерационально сконструированного действия. Так, например, для объяснения «биржевой паники» целесообразно сначала установить, каким *было бы* рассматриваемое поведение *без* влияния иррациональных аффектов, а затем ввести эти иррациональные компоненты в качестве «помех».

Равным образом и при исследовании какой-либо политической или военной акции целесообразно установить, каким *было бы* поведение участников события при знании ими всех обстоятельств дела, всех намерений и при строго целерационально (в соответствии со значимым для нас опытом) ориентированном выборе средств. Лишь в этом случае возможно свести отклонения от данной конструкции к обусловившим их иррациональным факторам. Следовательно, в подобных случаях конструкция целерационального действия — вследствие своей понятности и основанной на рациональности однозначности — служит в социологии *типом* («идеальным типом»), с помощью которого реальное, обусловленное различными иррацио-

нальными факторами (аффектами, заблуждениями) поведение может быть понято как «отклонение» от чисто рационально сконструированного.

Лишь в *этом смысле* и только по своей методологической целесообразности метод «понимающей» социологии «рационалистичен». Его не следует, конечно, трактовать как рационалистическую предпосылку социологии; его надо рассматривать только как методический прием и ни в коем случае не делать в данном случае вывод о действительном преобладании рационального в повседневной жизни. Ведь для понимания того, в какой степени рациональные целенаправленные моменты определяют *действительное* поведение — или не определяют его, — все эти соображения не имеют ни малейшего значения. (Тем самым мы отнюдь не отрицаем возможность неуместного применения рационалистического истолкования. К сожалению, опыт подтверждает реальность такой опасности.)

4. Во всех науках о поведении должны быть приняты во внимание такие чуждые смыслу явления, как повод к определенным действиям, результат каких-либо событий, стимулирование решений или препятствие их принятию. Поведение, чуждое осмыслению, не следует идентифицировать с «неодушевленным» или «нечеловеческим» поведением. Каждый артефакт, например «машина», может быть истолкован и понят только исходя из того смысла, который действующий человек (ориентированный на самые различные цели) связывает с его изготовлением и применением; без этого соотношения назначение такого артефакта остается совершенно непонятным. Следовательно, пониманию в данном случае доступна только его соотнесенность с *действиями* человека, который видит в нем либо «средство», либо цель и ориентирует на это свое поведение. *Только* в этих категориях возможно понимание такого рода объектов. Чуждыми смыслу остаются все процессы или явления (живой или мертвой природы, связанные с человеком или происходящие вне его), лишенные *предполагаемого* смыслового содержания, выступающие *не* в качестве «средства» или «цели» поведения, а являющие собой лишь его повод, стимул или помеху. Так, например, штормовой прилив, в результате которого образовался Долларт в начале XII в., имел (быть может) «историческое» значение в качестве повода к процессу переселения, ока-

завшего достаточно серьезное влияние на последующую историю названного региона. Процесс угасания и органический жизненный цикл вообще — от беспомощности ребенка до беспомощности старца — имеют, конечно, первостепенное социологическое значение ввиду различий в человеческом поведении, которое всегда ориентировалось и продолжает ориентироваться на это обстоятельство. Иную категорию образуют недоступные пониманию опытные данные о процессах, связанных с психическими и психофизиологическими явлениями (с утомлением, упражнениями памяти и т. п.), а также, например, такие процессы, как эйфории при различных аскетических самоистязаниях, расхождение индивидуальных реакций по темпу, виду, ясности и т. д. В конечном итоге положение дел здесь такое же, как и при других недоступных пониманию явлениях. В подобных случаях и в аспекте практической деятельности, и в аспекте понимающего рассмотрения они принимаются как «данность», с которой надо считаться.

Возможно, что в будущем исследование выявит недоступное пониманию единообразие и в специфически осмысленном поведении, хотя до сих пор такие закономерности установлены не были. Так, различия в биологической наследственности (например, «расовые») — если и поскольку были бы сделаны статистически подтвержденные выводы об их влиянии на тип социологически релевантного поведения, особенно на социальное поведение, в аспекте его *смысловой* соотнесенности — следовало бы принять в социологии как данность, наподобие того, как принимаются физиологические факты, такие, как потребность человека в питании или воздействие старения на его поведение. Признание каузального значения таких данных, безусловно, ни в какой мере не изменило бы задач социологии (и наук о поведении вообще), которые заключаются в интерпретирующем понимании осмысленно ориентированных человеческих действий. Социология должна была бы в этом случае только включить в определенные пункты своих допускающих интерпретированное понимание мотивационных связей факты, недоступные пониманию (например, типическую связь между повторяемостью определенной целевой направленности поведения или степеней его типической рациональности с черепным индексом или цветом кожи или какими-нибудь другими наследственны-

ми характеристиками), которые отчасти принимаются во внимание и теперь (см. выше).

5. Понимание может быть:

1) *непосредственным* пониманием предполагаемого смысла действия (в том числе и высказывания). Мы непосредственно «понимаем», например, смысл правила $2 \times 2 = 4$, когда мы слышим или читаем его (рациональное непосредственное понимание мыслей), или гневную вспышку, которая проявляется в выражении лица, жестах, иррациональных жестях (иррациональное непосредственное понимание аффектов), действие дровосека, человека, протягивающего руку к двери, чтобы закрыть ее, охотника, прицеливающегося, чтобы выстрелить в зверя (рациональное непосредственное понимание действий).

Но пониманием мы называем также:

2) *объясняющее* понимание. Мы «понимаем» *мотивационно*, какой смысл вкладывал в правило $2 \times 2 = 4$ тот, кто его высказал или записал почему он это *сделал* именно теперь и в этой связи, если видим, что он занят коммерческой калькуляцией, демонстрацией научного опыта, техническими расчетами или любой другой деятельностью, в рамки которой по своему понятному нам *смыслу* данное правило может быть включено, где оно обретает понятную нам смысловую *связь* (понимание рациональной мотивации). Мы понимаем действия того, кто рубит дрова или прицеливается перед выстрелом, не только непосредственно, но и мотивационно, в том случае, если нам известно, что первый действует либо за плату, либо для своих хозяйственных нужд, либо отдыхая от других дел (рациональное действие), либо стремясь снять возбуждение (иррациональное действие), а прицеливающийся перед выстрелом человек действует либо по приказу, выполняя приговор или сражаясь с врагом (то есть рационально), либо из мести (под влиянием аффекта, то есть иррационально). Мы можем, наконец, мотивационно понять гнев, если знаем, что он вызван ревностью, ущемленным тщеславием, покушением на честь (действие, обусловленное аффектом, то есть иррациональное по своим мотивам). Все это — понятные нам *смысловые связи*, понимание их мы рассматриваем как *объяснение* фактического действия. Следовательно, в науке, предметом которой является смысл поведения, «объяснить» означает постигнуть смысловую

связь, в которую по своему субъективному смыслу входит доступное непосредственному пониманию действие.

О каузальном значении этого объяснения см. ниже, § 6.) Во всех этих случаях, в том числе и тех, где действуют аффекты, мы будем определять субъективный смысл событий, а также и смысловые связи как *предполагаемый* смысл (выходя тем самым за рамки обычного словопотребления, где о «предположении» в таком понимании говорят только при рациональном или целенаправленном поведении).

6. «Понимание» во всех этих случаях означает интерпретирующее постижение: а) реально предполагаемого в отдельном случае (при историческом анализе событий), б) предполагаемого, взятого в среднем и приближенном значении (при социологическом рассмотрении массовых явлений), в) смысла или смысловой связи в научно конструируемом *чистом* типе («идеальном типе») некоего часто повторяющегося явления. Подобными идеально-типическими конструкциями служат, например, разработанные чисто теоретическим экономическим учением понятия и «законы». Они показывают, каким *было бы* определенное человеческое поведение, *если бы* оно носило строго целерациональный характер, было бы свободно от заблуждений и аффектов и *если бы* оно ориентировалось на совершенно однозначную цель (экономику). Реальное поведение чрезвычайно редко (например, в ряде случаев на бирже), и то только приближенно, соответствует конструкции идеального типа.

Каждое толкование стремится, конечно, к ясности. Однако сколь бы ясным по своему смыслу ни было толкование, оно тем самым еще не может претендовать на каузальную *значимость* и всегда остается лишь наиболее вероятной *гипотезой*. а) «Мотивы», которые данный индивид приводит, и те, которые он «подавляет» (то есть скрытые мотивы), часто настолько маскируют — даже в сознании самого действующего лица — подлинную связь его действий, что и субъективно искренние свидетельства имеют лишь относительную ценность. В этом случае задача социологии — выявить связь между отдельными мотивами и посредством истолкования установить ее подлинный характер, невзирая на то что она обычно (или большей частью) не может считаться полностью конкретно предполагаемой, *осознанной* инди-

видом. Это — пограничный случай истолкования смысла поведения. б) В основе поведения, представляющегося нам «одинаковым» или «похожим», могут лежать самые различные смысловые связи, и мы «понимаем» значительно отклоняющиеся друг от друга, подчас противоречивые типы поведения в ситуациях, которые мы считаем «однородными». (Примеры этого см. в работе Зиммеля «Проблемы философии истории».) в) Действующие в определенных ситуациях люди часто испытывают противоречивые, борющиеся друг с другом импульсы, которые мы, несмотря на их различия, «понимаем». Однако в какой степени и с какой силой выражают себя в поведении человека эти различные, ведущие «мотивационную борьбу», *одинаково* нам понятные смысловые связи удастся, как показывает опыт, установить в большинстве случаев лишь приближенно и, уж во всяком случае, без полной уверенности в правильности наших выводов. Подлинное решение данного вопроса дает лишь результат мотивационной борьбы. Следовательно, здесь, как и при любой другой гипотезе, необходимую верификацию нашего понимания смысла и его истолкования дает результат, фактический ход событий. К сожалению, такая верификация может быть с относительной точностью достигнута при проведении психологических экспериментов только в редких, специфических по своему типу случаях — с самой различной степенью приближенности (также в ограниченном числе случаев) при статистическом исчислении однозначных массовых явлений. В остальном мы располагаем только возможностью сравнивать наибольшее число доступных нам исторических процессов или явлений повседневной жизни, одинаковых во всем, кроме *одного* решающего пункта — «мотива» или «импульса», исследуемого нами в его практическом значении. Это — важная задача сравнительной социологии. Часто, правда, остается только возможность применить столь ненадежное средство, как «мысленный эксперимент»; он состоит в том, что мы *мысленно* устраняем отдельные компоненты мотивационного ряда и конструируем затем вероятный процесс развития, чтобы таким образом применить метод каузального сведения.

Например, так называемый «закон Грешема» — это рационально убедительное истолкование человеческого поведения при заданных условиях и идеально-типической предпосылке чисто целерационального поведения. В ка-

кой степени *действительные* действия соответствуют этому закону, показывает только (выраженный в принципе в той или иной мере статистический) подсчет, свидетельствующий о фактическом исчезновении из денежного обращения неполноценных монет; в самом деле, как правило, опыт в значительной степени подтверждает значимость «закона Грешема». В данном случае познание фактически шло таким путем: *сначала* был получен экспериментальный материал, затем сформулировано его истолкование. Однако без такой интерпретации фактов мы не могли бы каузально объяснить данное явление. С другой стороны, отсутствие доказательства, что мысленно установленный (мы будем исходить из этого) характер поведения действительно в той или иной степени встречается, означало бы, что, невзирая на его теоретическую убедительность, данный «закон» — просто конструкция, не представляющая ценности для анализа конкретного поведения людей. В нашем примере соответствие адекватности по смыслу и верификации посредством опыта очевидно; достаточное количество таких случаев подтверждает значимость произведенной проверки. Что касается остроумной, убедительной гипотезы Э. Майера о каузальном значении битв при Марафоне, Саламине и Платеях для специфического развития эллинской (а следовательно, и всей западной) культуры, гипотезы, в которой он опирается на ряд симптоматических моментов (на отношение к персам эллинских оракулов и пророков), то она может быть проверена только с помощью данных о поведении персов там, где они одержали победу (в Иерусалиме, Египте, Малой Азии), хотя и такое доказательство остается во многих отношениях несовершенным. Аргументом в пользу указанной гипотезы может служить ее серьезная рациональная убедительность. Однако в очень многих случаях, казалось бы, вполне убедительного исторического каузального сведения нет ни малейшей возможности прибегнуть даже к такой проверке, которая оказалась возможной в предыдущем примере. Тогда каузальное сведение остается чистой «гипотезой».

7. «Мотивом» называется некое смысловое единство, представляющееся действующему лицу или наблюдателю достаточной причиной для определенного действия. «Адекватным смыслу» мы назовем единое в своих проявлениях действие в той мере, в какой соотношение между

его компонентами представляется нам с позиций нашего привычного мышления и эмоционального восприятия типичным (мы обычно говорим, правильным) смысловым единством. «Каузально адекватной» мы назовем последовательность событий, если в соответствии с *опытными* правилами можно предположить, что она всегда будет таковой. (Адекватным *смыслу* является *правильное* в соответствии с принятыми *нормами* исчисления или мышления решение задачи. *Каузально* адекватной — в рамках статистической повторяемости — основанная на опытных правилах вероятность «правильного» или «неправильного» — соответственно упомянутым нормам — решения, следовательно, и вероятность типичной «ошибки в вычислениях» или типичного «смещения проблем».) Следовательно, каузальное объяснение означает, что в соответствии с *правилом* вероятности (каким-либо образом выраженным, редко — в идеальном случае — квантитативно) за определенным наблюдаемым (внутренним или внешним) событием следует определенное другое событие (или сопутствует ему).

Правильное каузальное толкование конкретного *действия* означает, что соответствие внешнего хода событий его мотивам познано *правильно* и что они стали *понятны* по смыслу своего соотношения. *Правильное* каузальное толкование *типичного* действия (понятного типа действия) означает, что процесс, принятый в качестве типичного, представляется (в известной степени) адекватным смыслу и может быть установлен как (в известной степени) каузально адекватный. Если же адекватность смыслу отсутствует, то, невзирая на высокую степень регулярности (внешнего или психического процесса), допускающую точное цифровое выражение его вероятности, мы имеем дело только с *непонятной* (или не вполне понятной) *статистической* вероятностью. С другой стороны, даже самая очевидная адекватность смыслу имеет для социологии значение *правильного каузального* определения лишь в той мере, в какой может быть доказана *вероятность* (любым образом выраженная) того, что рассматриваемое действие *в самом деле* обычно протекает адекватно смыслу с повторяемостью, допускающей достаточно точное или приближенное выражение (в среднем или идеально-типическом случае). Лишь такого рода статистические виды регулярности, которые соответствуют субъективно *понятному* смыслу

социального действия, являются (в принятом здесь значении) типами понятного действия, то есть «социологическими закономерностями». Лишь те рациональные конструкции понятного по своему смыслу действия представляют собой социологические типы реальных процессов, которые, хотя бы приближенно, можно наблюдать в реальности. Дело совсем не в том, что реальная вероятность повторяемости действия *всегда* прямо пропорциональна возможности выявить его адекватность смыслу. В каждом данном случае это устанавливается только экспериментальным путем. Объектом *статистических* исчислений могут быть как *лишенные* смысла, так и осмысленные процессы. (Существует статистика смертности, утомляемости, машинной производительности, выпадения осадков.) *Социологическая* же статистика занимается исчислениями только осмысленных процессов (статистика уголовных преступлений, профессий, цен, посевной площади). Само собой разумеется, что часто встречаются случаи, *объединяющие* оба типа; сюда относится, например, статистика урожая.

8. События и единообразия, которые, будучи в принятом здесь смысле непонятными, не могут быть определены как «социологические факты» или закономерности, конечно, не становятся от этого менее *важными*. В том числе и для социологии в принятом здесь смысле этого слова. (Мы ограничиваемся в нашем исследовании «понимающей социологией», не собираясь никому ее навязывать, что, впрочем, и не в наших силах.) Они просто перемещаются — и это методически необходимо — в другую сферу, сферу условий, поводов, помех, благоприятных факторов и т. п.

9. «Поведение» в качестве понятной по своему смыслу ориентации собственных действий всегда являет собой для нас действие одного или нескольких *отдельных* лиц.

Для иных познавательных целей, может быть, и полезно, даже необходимо, рассматривать, например, индивида как объединение «клеток» или совокупность биохимических реакций или полагать, что его «психическая» жизнь конституируется из ряда отдельных элементов (квалифицированных любым образом). Такой метод, бесспорно, может дать ценные познавательные данные (каузальные правила). Однако это выраженное в правилах поведение элементов мы не *понимаем*. Не понимаем

и тогда, когда речь идет о психических элементах, причем тем в меньшей степени, чем точнее они постигнуты в их естественнонаучном значении. Для интерпретации, основанной на предполагаемом смысле, такой метод неприемлем. Между тем для социологии (в принятом здесь значении слова) и истории объектом постижения является именно *смысловая* связь действий. За поведением физиологических единиц, например клеток, или каких-либо психических элементов мы можем (в принципе во всяком случае) наблюдать и пытаться вывести из этого наблюдения какие-либо заключения, устанавливать правила («законы») и с их помощью каузально объяснять, то есть подводить под правила отдельные феномены. Однако интерпретирующее понимание поведения принимает во внимание подобные факты и правила лишь в той мере (и в том смысле), как и любые другие — физические, астрономические, геологические, метеорологические, географические, ботанические, зоологические, физиологические, анатомические, субъективно не осмысленные психопатологические факты или естественнонаучные условия технических фактов.

Для других (например, юридических) познавательных целей или для целей практических, может быть, напротив, целесообразно и даже неизбежно рассматривать социальные образования («государство», «ассоциацию», «акционерное общество», «учреждение») совершенно так же, как отдельных индивидов (например, как носителей прав и обязанностей или как субъектов, *совершающих* релевантные в правовом отношении действия). Для понимающей социологии, интерпретирующей поведение людей, эти образования — просто процессы и связи специфического поведения *отдельных* людей, так как только они являют собой понятных для нас носителей осмысленных действий. Несмотря на это, однако, социология и для своих целей не может *игнорировать* коллективные мысленные образования, полученные с других позиций. Ибо толкование поведения связано с этими коллективными понятиями следующим образом:

а) Социология также часто вынуждена пользоваться подобными коллективными понятиями (нередко совершенно одинаково обозначая их), для того чтобы вообще обрести понятную *терминологию*. Так, например, в юридической и повседневной речи под «государством» понимают как *понятие*, так и фактическое социальное по-

ведение, для которого должны быть значимы правовые установления. Для социологии в понятие «государство» необязательно входят только релевантные в правовом отношении компоненты или именно они. И уж во всяком случае, она не занимается «действиями» коллективных субъектов. Если в социологии речь идет о «государстве» или «нации», об «акционерном обществе» или о «семье», о «воинском подразделении» и других «образованиях» такого рода, то имеется в виду *только* определенный тип поведения отдельных людей, конкретный или конструированный в качестве возможного. Другими словами, в юридическое понятие, которое здесь используется из-за его точности и распространенности, вводится совсем иное смысловое содержание.

б) При толковании поведения необходимо принимать во внимание тот основополагающий факт, что коллективные образования, заимствуемые социологией из повседневного, юридического (или любого другого специального по своему характеру) мышления, являют собой определенные *представления* в умах конкретных людей (не только судей и чиновников, но и «публики») о том, что отчасти реально существует, отчасти должно было бы обладать значимостью; на эти представления люди *ориентируют* свое поведение, эти коллективные образования имеют огромное, подчас решающее каузальное значение для поведения людей. В первую очередь как представления о том, что должно (или *не должно*) иметь значимость. Современное государство в значительной степени функционирует как комплекс специфических совместных действий людей *потому*, что определенные люди ориентируют свои действия на *представление*, что оно существует или *должно* существовать; *потому*, следовательно, что юридически ориентированные установления сохраняют свою *значимость*. Подробнее об этом будет сказано ниже.

Если бы в рамках чисто социологической терминологии и можно было полностью исключить (что было бы проявлением излишнего педантизма, осложняющего исследование) эти понятия — используемые в повседневной речи не *только* там, где они должны иметь юридическую силу, но и в применении к реальным событиям — и заменить их новыми терминами, то для данного важного явления даже это, безусловно, исключено.

в) Метод так называемой «органической» социологии (классическим примером может служить интересная книга Шеффле «Структура и жизнь социального тела») направлен на то, чтобы объяснить совокупность социальных действий, отправляясь от «целого» (например, «народного хозяйства», в рамках которого индивид и его поведение толкуются подобно тому, как в физиологии объясняется функция «органа» тела в «системе» организма, то есть с точки зрения «сохранения» организма в целом). (Ср. знаменитое изречение в лекции одного физиолога: «§ X. Селезенка. О селезенке, господа, мы ничего не знаем. Вот все о селезенке!» Конечно, этот физиолог достаточно много «знал» о селезенке — ему было известно, где она находится, известна ее величина, форма и т. п.; он не мог только определить ее «функцию», и отсутствие такой возможности он называл «незнанием».) Здесь мы не будем касаться того, в какой мере в других дисциплинах функциональный метод, рассмотрение частей некоего «целого» считается (вынужденно) исчерпывающим; известно, что в биохимическом и биомеханическом анализе указанный метод признан недостаточным. В интерпретирующей социологии такой метод может служить следующим целям:

1. Практической наглядности и предварительной ориентации. В этой его функции он бывает чрезвычайно полезен, даже необходим; однако переоценка его познавательной ценности и излишняя его реификация может принести большой вред.

2. В ряде случаев только указанный метод позволяет нам выявить тот тип социального поведения, интерпретирующее понимание которого *важно* для объяснения определенных связей. Однако на этой стадии социологическое исследование (в нашем понимании) только *начинается*. Ведь, изучая «социальные образования» (в отличие от «организмов»), мы способны выйти *за пределы* простого установления функциональных связей и правил («законов») и дать то, что совершенно недоступно всем «естественным наукам» (устанавливающим для событий и образований каузальные правила, на основании которых затем «объясняются» отдельные события). Мы *понимаем* поведение отдельных *индивидов*, участвующих в событиях, тогда как поведение клеток мы «понять» *не* можем, а можем только постигнуть его функционально, а затем установить *правила* данного процесса. Преиму-

щество интерпретирующего объяснения по сравнению с объяснением, основанным на наблюдении, достигается, правда, за счет большей гипотетичности и фрагментарности полученных выводов, но тем не менее именно оно является специфическим свойством социологического познания.

Мы оставляем в стороне вопрос, в какой мере поведение животных может быть нам «понятным» по своему смыслу, а также обратное: в какой мере смысл наших действий «понятен» животным — то и другое очень неопределенно по своему значению и своим границам, — другими словами, мы не ставим здесь проблему, в какой мере теоретически мыслима социология, изучающая отношение человека к животным (домашним и диким). Многие животные «понимают» приказание, гнев, любовь, агрессивность и часто реагируют на них совсем не только механически и инстинктивно, но и в какой-то степени сознательно, осмысленно и ориентируясь на свой опыт. По существу, и наша способность вчувствоваться в поведение «первобытных людей» не многим больше. Для понимания субъективного смысла в поведении животного мы либо вообще не располагаем *верными* средствами, либо располагаем ими в очень незначительной степени: известно, что проблемы психологии животных столь же интересны, сколь трудны. Мы знаем, что в животном мире существуют сообщества — моногамные и полигамные «семьи», стада, стаи, даже «государство» с разделением функций. (Степень дифференцирования функций в сообществах животных отнюдь не параллельна степени дифференцированности органов или морфологического развития у данного вида животных. Так, дифференцированность функций у термитов, а вследствие этого и их артефакты, значительно превышает таковую у муравьев и пчел.) Само собой разумеется, что в настоящий момент очень часто решающим является чисто функциональный подход, то есть выявление главных функций в сообществах животных — добывание пищи, защита от нападения, забота о потомстве, образование новых сообществ, — функций, которые выполняют отдельные типы этих сообществ — «трутни», «матки», «рабочие», «солдаты», половые особи, самки-заменительницы и т. д.; таким выявлением функций исследование должно удовлетвориться. Все то, что до сих пор выходило за пределы таких данных, было либо просто спекуляциями, либо исследовани-

м степени, в какой развитие этих «социальных» свойств определялось, с одной стороны, наследственностью, с другой — средой. (Такой характер носят контroversы между Вейсманом, в значительной степени оперирующим эмпирическими дедукциями в своей книге «Allmacht der Naturzüchtung», и Гетте.) Впрочем, все серьезные исследователи единодушно полагают, что применение одного функционального метода в данной области лишь временное, как они надеются, явление, вызванное необходимостью *удовлетвориться* доступным науке в данный момент. (Так, например, для состояния исследования термитов в работе Эмериха 1909 г.) Цель, конечно, состоит не только в том, чтобы понять достаточно легко постижимую «важность для сохранения вида» тех функций, которые выполняют упомянутые дифференцированные типы, или как объясняют эту дифференциацию те, кто отвергает наследственные признаки, и те, кто принимает данную точку зрения (а в последнем случае и характер ее толкования); мы хотим также знать: 1) какие *решающие* факторы определяют первичную дифференциацию типов внутри нейтрального недифференцированного вида; 2) что *заставляет* дифференцировавшийся вид действовать (в среднем) именно таким образом, чтобы дифференцированная группа продолжала существовать. Повсюду, где в решении перечисленных вопросов наблюдался известный прогресс, знание достигалось экспериментальным путем посредством выявления (или предположения) роли химических раздражителей или моментов физиологического процесса (факторов, связанных с питанием, с ролью насекомых-паразитов и т. д.) у *отдельных* индивидов. В какой мере можно надеяться на весьма проблематичную возможность того, что удастся экспериментально установить также наличие «психологической» и «смысловой» ориентации у животных, вряд ли может определить даже специалист.

Контролируемые данные о психике подобных социальных индивидов животного мира, допускающие «понимание» ее смысла, представляются нам даже в качестве идеальной цели доступными лишь в самых узких рамках. Совершенно очевидно, во всяком случае, что это не будет способствовать нашему «пониманию» социального поведения людей. Наоборот, в психологии животных мы пользуемся и должны пользоваться аналогиями с психикой людей. Можно, пожалуй, ожидать, что когда-нибудь

такие аналогии окажутся полезными для постановки вопроса: как оценивать на ранних стадиях социальной дифференциации в человеческом обществе значение чисто механической инстинктивной дифференциации в ее отношении к субъективно понятному по своему смыслу, а затем к сознательно, преднамеренно рациональному поведению? Исследователи в области понимающей социологии должны, конечно, отчетливо представлять себе, что на ранней стадии человеческого общества — и здесь безусловно — преобладал первый компонент и что на более поздних стадиях его воздействие (причем чрезвычайно важное воздействие) также сохранилось. Всякое «традиционное» поведение (§ 2) и глубокие пласты «харизмы» в качестве зародыша психической «инфекции» и тем самым носителя «раздражителей» социологического «развития» очень близки в своих незаметных градациях подобным лишь биологически постигаемым процессам, которые недоступны отчетливо интерпретирующему пониманию (или доступны ему лишь частично) и мотивационному объяснению. Однако все это не освобождает понимающую социологию от задачи, которая заключается в том, чтобы, сознавая тесные границы своих возможностей, она совершала то, что только ей дано совершить.

Когда Отмар Шпанн в ряде своих работ (где наряду с некоторыми заблуждениями часто встречаются интересные мысли, но, к сожалению, используется аргументация на основе чисто оценочных суждений, недопустимая в эмпирическом исследовании) акцентирует значение для социологии — никем, впрочем, серьезно не оспариваемое — *предварительной* функциональной постановки вопроса, называя это «универсальным методом», он, безусловно, прав. Мы, конечно, должны прежде всего знать, какое поведение функционально *важно* с точки зрения «сохранения» (но также, и прежде всего, культурного своеобразия!) типа социального действия и его определенным образом направленного развития, чтобы затем иметь возможность поставить вопрос, как возникает подобное действие и какие мотивы его определяют. Сначала надо знать, что *делает* «король», «чиновник», «предприниматель», «сутенер», «колдун», то есть какое действие индивида данного типа (которое только и позволяет подвести его под одну из таких категорий), следовательно, важно для анализа и должно быть известно, прежде чем мы перейдем к такому анализу. (Риккертовское поня-

гие «отнесения к ценности».) Однако только посредством этого анализа социологическое понимание дает то, что оно может и должно дать в вопросе о поведении людей, дифференцированных по различным типам (и *только* в человеческом обществе). Что касается невероятного заблуждения, будто «индивидуалистический» метод означает (в каком бы то ни было смысле) индивидуалистическую *оценку*, то его следует отвергнуть столь же решительно, как и мнение, согласно которому неизбежный (относительно) рационалистический характер образования понятий свидетельствует о вере в *преобладание* рациональных мотивов или, более того, о политической *оценке* «рационализма». Социалистическая экономика должна быть социологически исследована, то есть интерпретирована и *понята*, совершенно так же «индивидуалистично», то есть исходя из *поведения отдельных людей*, из действующих в ней типов «функционеров», как явления товарно-денежного обмена интерпретируются с помощью теории предельной полезности (или какого-либо другого «лучшего» — если таковой будет найден, — но в *этом* пункте аналогичного метода). Исследование основных проблем эмпирической социологии всегда начинается с вопроса: какие мотивы *заставляли* и *заставляют* отдельных «функционеров» и членов данного «сообщества» вести себя таким образом, чтобы подобное «сообщество» *возникло и продолжало существовать*? Любое функциональное (отправляющееся от «целого») образование понятий служит здесь лишь *предварительной* стадией, польза и необходимость которой не вызывают никакого сомнения, если оно проведено правильно.

10. «Законы», как обычно называют некоторые положения понимающей социологии, например, «закон Грешема», являют собой подтвержденную наблюдением типическую *вероятность* того, что при определенных условиях социальное поведение *примет* такой характер, который позволит *понять* его, исходя из типических мотивов и типического субъективного смысла, которыми руководствуется действующий индивид. Понятны и однозначны эти «законы» могут быть при оптимальных условиях постольку, поскольку типический наблюдаемый процесс основан на чисто целерациональных мотивах (или же последние мотивы из соображений методической целесообразности положены в основу конструированного типа), а отношение между средством и целью эмпирически

определено как однозначное (при «неизбежности» средства). В этом случае можно утверждать, что при строго целерациональном характере поведения оно должно быть именно таким, а не иным (так как преследующие определенную однозначную цель индивиды могут по «техническим» причинам располагать только этими средствами). Данный случай показывает также, насколько неверно считать основой понимающей социологии какую бы то ни было «психологию». Психологию теперь каждый понимает по-своему. Определенные методологические цели оправдывают в ряде случаев применение естественнонаучного по своему характеру деления на «физическое» и «психическое», совершенно чуждое в этом смысле наукам о поведении. Результаты психологической науки, которая исследует средствами естественных наук и естественнонаучной методики действительно только «психическое» и, следовательно, *не* стремится — что уж совсем грубо — истолковать человеческое действие с точки зрения его предполагаемого *смысла*, могут, конечно, в отдельных случаях (совершенно независимо от методов психологического анализа), так же как выводы любой другой науки, иметь значение для социологии; и действительно, значимость их часто очень высока. Однако социология *не* находится в более близком отношении к ней, чем ко всем другим наукам. Ошибка связана с понятием «психическое»: все то, что не есть «физическое», есть якобы «психическое». Но ведь смысл математической задачи, который индивид имеет в виду, не относится к области «психического». Рациональные размышления человека о том, соответствуют ли определенные действия определенным интересам по ожидаемым последствиям, и принятое в соответствии с полученным результатом решение ни в коей мере не становятся нам понятнее в результате «психологических» изысканий. Между тем именно на таких рациональных предпосылках социология (включая и политическую экономию) основывает большинство своих «законов». При социологическом объяснении *иррациональных* моментов поведения *понижающая* психология в самом деле может оказать серьезную помощь. Однако такая возможность ничего не меняет в методологическом отношении.

II. Социология конструирует — мы уже многократно указывали на данное обстоятельство как на само собой разумеющуюся предпосылку — типовые понятия и уста-

завлывает общие правила явлений и процессов. Этим она отличается от истории, которая стремится дать каузальный анализ и каузальное сведение *индивидуальных*, обладающих *культурной* значимостью действий, институтов и деятелей. Для образования своих понятий социология берет в качестве парадигм *материал* в значительной степени (хотя и не исключительно) из тех же реальных компонентов поведения, которые релевантны также с точки зрения истории. Социология разрабатывает свои понятия и выявляет закономерности *также* и под тем углом зрения, поможет ли это историческому каузальному сведению важных культурных явлений. В социологии, как и во всякой генерализующей науке, своеобразии социологических абстракций ведет к тому, что ее понятия по сравнению с конкретной реальностью истории неизбежно (относительно) *лишены* полноты содержания. Вместо этого социология дает большую однозначность понятий. Такая однозначность достигается наивысшей — по возможности — смысловой адекватностью, что и является целью образования социологических понятий. Указанная цель может быть с наибольшей полнотой реализована — и на этом мы преимущественно фиксировали внимание в предыдущем изложении — в рациональных (ценностно-рациональных и целерациональных) понятиях и обобщениях. Однако социология пытается выразить в теоретических, адекватных смыслу понятиях и иррациональные (мистические, пророческие, духовные, эмоциональные) явления. *Во всех* случаях, как рациональных, так и иррациональных, она отходит от действительности и служит познанию этой действительности, показывая, что при определении степени *приближения* исторического явления к одному или ряду социологических понятий оно может быть подведено под них. Одно и то же историческое явление может быть, например, в одних своих составных частях «феодалным», в других — «патримониальным», в третьих — «бюрократическим», в некоторых — «харизматическим». Для того чтобы перечисленные слова имели *однозначный смысл*, социология должна в свою очередь создавать «чистые» («идеальные») типы такого рода, чтобы в них могла быть выражена наибольшая *смысловая адекватность*; однако именно потому они столь же редко встречаются в реальности в абсолютно идеальной *чистой* форме, как физическая реакция, полученная в условиях полного вакуума.

Лишь с помощью *чистого* («идеального») типа возможна социологическая казуистика. Само собой разумеется, что социология сверх того в ряде случаев пользуется и *средним* типом, эмпирико-статистическим по своему характеру; это понятие не требует особого методологического разъяснения. Однако когда в социологии говорится о «*типических*» случаях, всегда имеется в виду *идеальный* тип, который сам по себе *может* быть рациональным или иррациональным, в большинстве случаев (в политической экономии, например, всегда) он рационален, но всегда, независимо от этого, конструируется адекватно *смыслу*.

Надо ясно отдавать себе отчет в том, что в области социологии «среднее», а следовательно, и «средние типы» можно в некоторой степени однозначно образовать *только* там, где речь идет о различии в *степени* качественно *однородных*, определенных по своему смыслу поведений. Это иногда встречается. В большинстве случаев, однако, исторически или социологически релевантное поведение испытывает воздействие *гетерогенных* мотивов, свести которые к некоему «среднему» в подлинном смысле слова совершенно невозможно. Названные идеально-типические конструкции социального поведения, создаваемые, например, экономической теорией, в том смысле «далеки от действительности», что их значение находит свое выражение в следующем вопросе: каким *было бы* поведение при идеальной и чисто экономически ориентированной целерациональности? Тем самым поведение, в котором какую-то роль, безусловно, играют также традиции, аффекты, заблуждения, воздействие внеэкономических целей и соображений, может быть понято, во-первых, в той мере, в какой оно в данном конкретном случае определяется *также* и экономически целерационально, или — если речь идет о поведении в среднем — обычно именно так и определяется; во-вторых, понимание его *подлинных* мотивов облегчается именно установлением *отличия* реального процесса от идеально-типической конструкции. Совершенно так же следовало бы конструировать идеальный тип последовательного мистически обусловленного акосмического отношения к жизни (например, к политике и экономике). Чем отчетливее и однозначнее конструированы идеальные типы, чем *дальше* они, следовательно, от реальности, тем плодотворнее их роль в разработке терминологии и классификации, а

также их эвристическое значение. Конкретное каузальное сведение отдельных событий в историческом исследовании, по существу, носит такой же характер. Так, например, объясняя, как проходила кампания 1866 г., *необходимо* сначала (мысленно) установить, как в случае идеальной целерациональности *расположили бы* свои войска Мольтке и Бенедикт, если бы каждый из них был полностью осведомлен не только о той ситуации, в которой находится он, но и о ситуации противника. Затем с этой конструкцией сравнивается фактическое расположение войск в упомянутой кампании, чтобы посредством такого расположения каузально *объяснить* отклонение от идеального случая, которое могло быть обусловлено ложной информацией, заблуждением, логической ошибкой, личными качествами полководца или нестратегическими факторами. Таким образом, и здесь (латентно) используется идеально-типическая конструкция.

Конструированные социологические понятия идеально-типичны не только в применении к внешним событиям, но и к явлениям внутренней жизни людей. «Предполагаемый смысл» *реального* поведения в подавляющем большинстве случаев сознается смутно или вообще не сознается. Действующий индивид лишь неопределенно «ощущает» этот смысл, а отнюдь не знает его, «ясно его себе не представляет»; в своем поведении он в большинстве случаев руководствуется инстинктом или привычкой. Очень редко люди, а при массово-однородном поведении лишь отдельные индивиды отчетливо осознают его (рациональный или иррациональный) смысл. В реальной действительности подлинно эффективное, то есть полностью осознанное и ясное по своему смыслу, поведение — всегда лишь пограничный случай. Об этом необходимо помнить при исследовании *реальности* в исторической и социологической науке. Однако последнее обстоятельство не должно препятствовать образованию социологических *понятий* посредством классификации возможных типов «предполагаемого смысла», то есть исходя из того, что поведение действительно ориентировано на его субъективно осознанный смысл. В социологическом исследовании, объектом которого является конкретная реальность, необходимо постоянно иметь в виду ее отклонение от теоретической конструкции; установить степень и характер такого отклонения — непосредственная задача социологии.

Исследователю очень часто приходится делать выбор между методологически неясными и ясными, но нереальными «идеально-типическими» процессами. При такой альтернативе в научном анализе следует отдавать предпочтение вторым.

2. ПОНЯТИЕ СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ

1. Социальное действие (включая невмешательство или терпеливое принятие) может быть ориентировано на прошедшее, настоящее или ожидаемое в будущем поведение других. Оно может быть мстью за прошлые обиды, защитой от опасности в настоящем или мерами защиты от грозящей опасности в будущем. «Другие» могут быть отдельными лицами, знакомыми или неопределенным множеством совершенно незнакомых людей. (Так, например, «деньги» служат средством обмена, которое действующее лицо принимает потому, что ориентирует свои действия на ожидание готовности со стороны многочисленных незнакомых и неопределенных «других» в свою очередь принять их впоследствии в процессе обмена.)

2. Не все типы действия — в том числе и внешнего — являются «социальными» в принятом здесь смысле. Внешнее действие не может быть названо социальным в том случае, если оно ориентировано только на поведение вещных объектов. Внутреннее отношение носит социальный характер лишь в том случае, если оно ориентировано на поведение других. Так, например, действия религиозного характера несоциальны, если они не выходят за пределы созерцания, прочитанной в одиночестве молитвы и т. д. Хозяйствование (отдельного индивида) социально только тогда и постольку, если и поскольку оно принимает во внимание поведение других. В самом общем и формальном выражении, следовательно, — если в таком хозяйствовании отражено признание третьими лицами фактических прав данного индивида распоряжаться своим хозяйством по своему усмотрению. В материальной сфере подобная ситуация может быть выражена, например, в том, что в таком хозяйствовании при потреблении принимается во внимание также и будущая потребность третьих лиц, и «запасы» отчасти ориентируются на это; или если при производстве продуктов в основу ориентации положен предполагаемый спрос на них третьих лиц в будущем.

3. Не все типы взаимоотношения людей носят социальный характер; социально только то действие, которое по своему смыслу ориентировано на поведение других. Столкновение двух велосипедистов, например, не более чем происшествие, подобное явлению природы. Однако попытка кого-нибудь из них избежать этого столкновения — последовавшая за столкновением брань, потасовка или мирное урегулирование конфликта — является уже «социальным действием».

4. Социальное действие не идентично ни а) *единообразному* поведению многих людей, ни б) тому, на которое *влияет* поведение других. а) Если многие люди на улице открывают во время дождя зонты, то это (как правило) не означает, что действие человека ориентировано на поведение других; это просто однотипные действия для защиты от дождя. б) Известно, что на поведение человека оказывает сильное влияние просто тот факт, что он находится среди столпившейся «массы» людей (предмет «массовой психологии», исследуемой в работе Лебона); такое поведение определяется как поведение, обусловленное массовостью. Индивид может также оказаться объектом массового воздействия со стороны рассеянных масс людей, если они влияют на него одновременно или последовательно (например, через прессу), и он воспринимает их поведение как поведение многих. Реакции определенного типа становятся возможны только благодаря тому факту, что индивид ощущает себя частью «массы», другие реакции, напротив, этим затрудняются. Вот почему какие-либо события или действия могут вызвать у человека в толпе самые разнообразные чувства — веселость, ярость, воодушевление, отчаяние и любые другие аффекты, которые не возникли бы в результате тех же причин у индивида в одиночестве (или не возникли бы с такой легкостью), при этом (во многих случаях по крайней мере) между поведением индивида и фактом его причастности к толпе может не быть осознанной связи. Подобное поведение, обусловленное (или отчасти обусловленное) только фактом присутствия в толпе как таковым, выражающееся в простой реакции на данное обстоятельство и не *соотнесенное* с ним по своему смыслу, не входит в понятие «социального действия» в установленном нами значении. Правда, различие здесь с уверенностью провести трудно. Так, например, не только демагог, но и сама массовая аудитория может в различной степени и с

различной отчетливостью осмысливать свою связь с фактом «массовости». Далее, просто «подражание» поведению других (чему Г. Тард с полным основанием придает большое значение) не является *специфически* «социальным поведением», если оно только реактивно и не ориентировано на поведение другого лица. Граница и в данном случае настолько размыта, что в ряде случаев едва ли можно провести должное различие. Однако тот факт, что индивид заимствует у других что-либо показавшееся ему целесообразным, не составляет социального действия в нашем понимании. Ориентация здесь не *на* поведение другого; индивид *посредством* наблюдения ознакомился с известными объективными возможностями, и на *них* он ориентируется в своем поведении. Его действие *каузально*, но не осмысленно определено поведением другого лица. Напротив, если поведению других подражают потому, что оно «модно», считается традиционным, образцовым, «престижным», или из каких-либо иных соображений такого рода, то такое подражание по своему смыслу соотносено либо с поведением того, кому подражают, либо с поведением третьих лиц, либо с поведением тех и других. Между этими типами есть, конечно, множество промежуточных стадий. Феномен обусловленности массовостью и феномен подражания не разделяются четкими границами, являют собой пограничные случаи социального действия и будут еще неоднократно встречаться в нашем изложении, например в разделе о традиционном действии (р. II). Причина недостаточной четкости границ объясняется в данном, как и в других случаях, тем, что ориентация на поведение других и смысл собственного действия далеко не всегда могут быть однозначно установлены или даже *осознаны*, а еще реже — осознаны полностью. Уже по одному тому далеко не всегда можно уверенно разграничить простое «влияние» и осмысленную «ориентацию». Однако концептуально их разделять необходимо, хотя чисто «реактивное» подражание имеет *по крайней мере* такое же социологическое значение, как «социальное поведение» в собственном смысле слова. Социология занимается отнюдь не одним «социальным действием», но оно являет собой (во всяком случае, для той социологии, которой мы здесь занимаемся) ее центральную проблему, *конститутивную* для нее как для науки. Впрочем, тем самым мы отнюдь не утверждаем, что эта проблема вообще важнее других.

II. МОТИВЫ СОЦИАЛЬНОГО ДЕЙСТВИЯ

Социальное действие, подобно любому другому поведению, может быть: 1) *целерациональным*, если в основе это лежит ожидание определенного поведения предметов внешнего мира и других людей и использование этого ожидания в качестве «условий» или «средств» для достижения своей рационально поставленной и продуманной цели; 2) *ценностно-рациональным*, основанным на вере в безусловную — эстетическую, религиозную или любую другую — *самодовлеющую* ценность определенного поведения как такового, независимо от того, к чему оно приведет; 3) *аффективным*, прежде всего *эмоциональным*, то есть обусловленным аффектами или эмоциональным состоянием индивида; 4) *традиционным*, то есть основанным на длительной привычке.

1. Чисто традиционное действие, подобно чисто реактивному подражанию (см. предыдущий параграф), находится на самой границе, а часто даже за пределом того, что может быть названо «осмысленно» ориентированным действием. Ведь часто это только автоматическая реакция на привычное раздражение в направлении некогда усвоенной установки. Большая часть привычного повседневного поведения людей близка данному типу, занимающему определенное место в систематизации поведения не только в качестве пограничного случая, но и потому, что верность привычке может быть здесь осознана различным образом и в различной степени (об этом ниже). В ряде случаев этот тип приближается к типу № 2.

2. Чисто аффективное действие также находится на границе и часто за пределом того, что «осмысленно», осознанно ориентировано; оно может быть не знающим препятствий реагированием на совершенно необычное раздражение. Если действие, обусловленное аффектом, находит свое выражение в *сознательной* эмоциональной разрядке, мы говорим о сублимации. В таком случае этот тип уже почти всегда близок к «ценностной рационализации», или к целенаправленному поведению, или к тому и другому.

3. Ценностно-рациональная ориентация действия отличается от аффективного поведения осознанным определением своей направленности и *последовательно* планируемой ориентацией на нее. Общее их свойство заключается в том, что смысл для них состоит не в достижении

какой-либо внешней цели, а в самом определенном по своему характеру поведении как таковом. Индивид действует под влиянием аффекта, если он стремится немедленно удовлетворить свою потребность в мести, наслаждении, преданности, блаженном созерцании или снять напряжение любых других аффектов, какими бы низменными или утонченными они ни были.

Чисто ценностно-рационально действует тот, кто, не взирая на возможные последствия, следует своим убеждениям о долге, достоинстве, красоте, религиозных предначертаниях, благочестии или важности «предмета» любого рода. Ценностно-рациональное действие (в рамках нашей терминологии) всегда подчинено «заповедям» или «требованиям», в повиновении которым видит свой долг данный индивид. Лишь в той мере, в какой человеческое действие ориентировано на них — что встречается достаточно редко и в очень различной, большей частью весьма незначительной степени, — можно говорить о ценностно-рациональном действии. Как станет ясно из дальнейшего изложения, значение последнего настолько серьезно, что позволяет выделить его в особый тип действия, хотя здесь и не делается попытка дать исчерпывающую в каком-либо смысле классификацию типов человеческого действия.

4. Целерационально действует тот индивид, чье поведение ориентировано на цель, средства и побочные результаты его действий, кто рационально *рассматривает* отношение средств к цели и побочным результатам и, наконец, отношение различных возможных целей друг к другу, то есть действует, во всяком случае, *не* аффективно (прежде всего не эмоционально) и *не* традиционно. Выбор между конкурирующими и сталкивающимися целями и следствиями может быть в свою очередь ориентирован *ценностно-рационально* — тогда поведение целерационально только по своим средствам. Индивид может также включить конкурирующие и сталкивающиеся цели — без ценностно-рациональной ориентации на «заповеди» и «требования» — просто как данные субъективные потребности в шкалу по степени их *сознательно* взвешенной необходимости, а затем ориентировать свое поведение таким образом, чтобы эти потребности по возможности удовлетворялись в установленном порядке (принцип «пределной полезности»). Ценностно-рациональная ориентация действия может, следовательно, находиться

и различных отношениях с целерациональной ориентацией. С целерациональной точки зрения ценностная рациональность всегда *иррациональна*, и тем иррациональнее, чем больше она абсолютизирует ценность, на которую ориентируется поведение, ибо она тем в меньшей степени принимает во внимание последствия совершаемых действий, тем безусловнее для нее *самодовлеющая ценность* поведения как такового (чистота убеждения, расота, абсолютное добро, абсолютное выполнение своего долга). Впрочем, абсолютная целерациональность действия тоже в сущности лишь пограничный случай.

5. Действие, особенно социальное, очень редко ориентировано *только* на тот или иной тип рациональности, и самая эта классификация, конечно, не исчерпывает типы ориентаций действия; они являют собой созданные для социологического исследования понятийно чистые типы, к которым в большей или меньшей степени приближается реальное поведение или — что встречается значительно чаще — из которых оно состоит. Для *нас* доказательством их целесообразности может служить только результат исследования.

III. СОЦИАЛЬНОЕ ОТНОШЕНИЕ

Социальным «отношением» мы будем называть поведение нескольких людей, *соотнесенное* по своему смыслу друг с другом и ориентирующееся на это. Следовательно, социальное отношение полностью и исключительно состоит в *возможности* того, что социальное поведение будет иметь доступный (осмысленному) определению характер, на чем эта возможность основана, здесь значения не имеет.

1. Тем самым признаком данного понятия служит — пусть даже минимальная — степень отношения *одного* индивида к *другому*. Содержание этого отношения может быть самым различным: борьба, вражда, любовь, дружба, уважение, рыночный обмен, «выполнение» соглашения, «уклонение» или отказ от него, соперничество экономического, эротического или какого-либо иного характера; сословная, национальная или классовая общность (в последнем случае — *если* такие отношения выходят за рамки простых совместных действий и являются социальным поведением; см. об этом ниже). Таким образом, понятие «социальное отношение» как таковое *ничего* не го-

ворит о том, идет ли речь о «солидарности» действующих лиц или о прямо противоположном.

2. Речь здесь идет о *предполагаемом* участниками эмпирическом смысле — о действительном или усредненном в конкретном случае, о конструированном в «чистом» типе, но никогда — о нормативно «правильном» или метафизически «истинном». Социальное отношение *имеется* даже в тех случаях, когда речь идет о таких социальных образованиях, как «государство», «церковь», «сообщество», «брак» и т. д., и полностью и исключительно состоит в возможности того, что доступное определению действие, соотнесенное с действием другого по своему смыслу, было, есть и будет.

Об этом следует всегда помнить во избежание субстанциального толкования указанных понятий. «Государство», например, перестает «существовать» в социологическом смысле, как только исчезает *возможность* функционирования определенных типов осмысленно ориентированного социального действия. Такая возможность может быть очень большой или минимальной. Однако только в этом смысле и в той *мере*, в какой она действительно (приближенно) существовала или существует, существовало или существует и данное социальное отношение. Никакого другого *ясного* смысла утверждение, что какое-либо «государство» существует или уже не существует, не может иметь.

3. Мы никоим образом не утверждаем, что индивиды, соотносящие свое поведение друг с другом, вкладывают в социальное отношение *одинаковый* смысл или что каждый из них внутренне принимает смысл установки своего контрагента, что, следовательно, в *этом* смысле здесь существует взаимность. «Дружба», «любовь», «уважение», «верность договору», «чувство национальной общности», присущие одной стороне, могут наталкиваться на прямо противоположные установки другой. Если данные индивиды связывают со своим поведением различный смысл, социальное отношение является объективно «односторонним» для каждого из его участников. Однако и в этом случае их поведение соотнесено, поскольку действующий индивид *предполагает* (может быть, ошибаясь или в какой-то степени неверно), что определенная установка по отношению к нему (действующему лицу) присуща и его партнеру, и на такое ожидание он ориентирует свое поведение, что может в свою

чередь иметь (и обычно имеет) серьезные последствия как для его поведения, так и для дальнейших отношений между данными индивидами. Объективно «двусторонним» отношение может быть лишь постольку, поскольку его содержание соотносено таким образом, что оно соответствует ожиданиям партнеров; так, например, если установка отца соотносится с установкой его детей хотя бы приближенно так, как того ожидает (в отдельном или типическом случае) отец. В реальной действительности социальное отношение, полностью покоящееся на обоюдных соответствующих друг другу по своему смыслу установках, — есть пограничный случай. Однако отсутствие обоюдности лишь тогда исключает (по нашей терминологии) «социальное отношение», когда в результате этого исчезает взаимная *соотнесенность* поведения сторон. Здесь, как и всегда, есть множество самых разнообразных промежуточных стадий.

4. Социальное отношение может быть преходящим или длительным, то есть основанным на возможности того, что *повторяемость* поведения, соответствующего мыслу этого отношения (то есть считающегося таковым ожидаемого), существует. Следовательно, *только* наличие такой возможности, то есть *вероятности* повторения соответствующего данному смыслу поведения, — и *ничто* иное — означает, что социальное отношение в данном случае «существует» об этом всегда следует помнить во избежание неверных представлений. Утверждение, что «дружба» или «государство» существует, означает, таким образом, только одно: *мы (наблюдающие)* предполагаем наличие в настоящем или прошлом возможности, которая заключается в том, что на основании определенного рода установки определенных людей *поведение* их обычно происходит в рамках *усредненно предполагаемого* смысла. Ничего другого в приведенном утверждении не заключается см. № 2). Неизбежная в *юридическом* мышлении альтернатива, согласно которой *правовое* положение определенного содержания либо значимо (в юридическом смысле), ибо нет, а *правовое* отношение либо существует, либо нет, социологическом понимании, следовательно, *не* присутствует.

5. Содержание социального отношения может изменяться; так, например, в политических отношениях солидарность может превратиться в коллизию, вызванную толкованием интересов. Следует ли в подобных случаях

говорить о возникновении «новых» отношений или о новом содержании, которое теперь обрели прежние, — не более чем вопрос терминологической целесообразности, зависящий от *продолжительности* наступившего изменения. Содержание социального отношения может быть также частично неизменным, частично меняющимся.

6. Смысловое содержание, констатирующее социальное отношение на *длительное время*, может быть сформулировано в «максимах», следования которым, усредненного или приближенного по своему смыслу, стороны *ждут* от своих партнеров и на которые они в свою очередь (усредненно или приближенно) ориентируют свое поведение. Чем рациональнее — по цели или ценности — ориентировано данное поведение, тем более применим такой метод. Очевидно, что в случае эротических или вообще аффективных отношений (например, основанных на уважении) возможность рациональной формулировки предполагаемого смыслового содержания значительно меньше, чем, скажем, при заключении делового контракта.

7. Содержание социального отношения может быть сформулировано по *взаимному соглашению*. Это означает, что все его участники дают определенные *заверения* (то ли друг другу, то ли вообще) по поводу своего поведения в будущем. В этом случае каждый участник соглашения рассчитывает — в той мере, в какой он рассуждает рационально, — прежде всего обычно на то (с различной степенью надежности), что *другой* будет в своем поведении ориентироваться на смысл соглашения так, как он (то есть первое действующее лицо) этот смысл понимает. Свое поведение он ориентирует частично на подобное ожидание целерационально (в зависимости от степени его лояльности), частично ценностно-рационально — на «долг», который он усматривает в том, чтобы в свою очередь «соблюдать» соглашение в соответствии с тем, как он понимает его смысл. На этом мы здесь остановимся.

IV. ТИПЫ СОЦИАЛЬНОГО ПОВЕДЕНИЯ. ПРАВЫ. ОБЫЧАИ

В области социального поведения обнаруживается фактическое единообразие, то есть последовательность действий с типически идентично *предполагаемым* смыслом повторяется отдельными индивидами или (эventуально одновременно) многими. Такими *типами* поведения

занимается социология в отличие от истории, исследующей каузальное сведение важных, имеющих решающее значение, единичных связей.

Фактически существующую возможность единообразия в установках социального поведения мы будем называть *нравами*, в том случае, если (и в той мере, в какой) их существование внутри определенного круга людей объясняется *просто* привычкой. Нравы мы будем называть *обычаем*, если фактические привычки *укоренились* в течение длительного времени. Обычай мы будем определять как «обусловленный *интересами*», если (и в той мере, в какой) возможность его эмпирического наличия обусловлена *только* чисто целерациональной ориентацией поведения отдельных индивидов на одинаковые *ожидания*.

1. К нравам относится и «мода». «Мода» будет причисляться к нравам в том случае (обратном тому, что было сказано об обычае), если причиной ориентации становится нечто *новое* в поведении. Мода близка «условности», так как, подобно «условности», она (большая частью) связана с *сословными* престижными интересами. Подробнее этим вопросом мы здесь заниматься не будем.

2. «Обычаем» в отличие от «условности» и «права» мы будем называть *не* гарантированное внешним образом правило, которым действующее лицо фактически руководствуется добровольно — то ли просто «не задумываясь», то ли из «удобства» или по каким-либо другим причинам — и вероятного следования которому оно из тех же соображений может ждать от людей того же круга. В этом смысле обычаи не являются чем-то «значимым»; ни от кого не «требуют» их соблюдения. Переход от этого к *условности* и *праву*, конечно, точно установлен быть не может. Традиции повсюду стали источником значимости. В настоящее время «принято» завтракать более или менее определенным образом, однако никто не «обязан» следовать данной традиции (разве что посетители ресторанов); однако это не всегда было принято. Напротив, манера одеваться, даже в той мере, в какой она связана с нравами, теперь в значительной степени уже превратилась в условность.

3. Многочисленные бросающиеся в глаза проявления единообразия в социальном поведении, прежде всего (но не только) в экономическом поведении, объясняются отнюдь не ориентацией на какую-либо считающуюся «значимой» норму, но и не обычаем, а просто тем фактом, что

данный тип социального поведения, по существу, больше всего в среднем соответствует, по субъективной оценке индивидов, их естественным *интересам* и что на эти взгляды и знания они ориентируют свое поведение. В качестве примера можно привести ценообразование на «свободном» рынке. Индивиды, интересы которых связаны с рынком, ориентируют свое поведение, рассматриваемое ими как «средство», на собственные *типические* субъективнее хозяйственные интересы в качестве «цели» и на столь же типические ожидания предполагаемого поведения других в качестве «условий» для достижения этой цели. По мере того как они действуют таким образом — чем *более* целерационально их поведение, тем более сходны их реакции на данные ситуации, — возникают единообразие, регулятивность и длительность установки и поведения, которые часто обладают значительно большей стабильностью, чем поведение, ориентированное на нормы и обязанности, считающиеся «обязательными» в определенном кругу. Тот факт, что ориентация только на собственные и чужие интересы достигает эффекта, которого обычно пытаются — и очень часто тщетно — добиться с помощью норм, привлекает пристальное внимание исследователей, прежде всего в области экономики. Можно даже считать, что именно это наблюдение явилось одним из факторов, определивших возникновение политической экономики как науки. Однако значимость указанного явления распространяется и на все остальные сферы человеческого поведения. В своей неосознанности и внутренней свободе оно представляет собой полярную противоположность, с одной стороны, всем видам внутренней связанности привычными «обычаями», с другой — подчинению нормам, которые считаются рациональными по своей ценности. Одним из существенных компонентов «рационализации» поведения является замена внутреннего следования привычным обычаям планомерной адаптацией к констелляции интересов. Конечно, понятие «рационализации» поведения подобной заменой не исчерпывается. Ибо, помимо этого, «рационализация» поведения может — позитивно — идти в направлении сознательной ценностной рационализации или — негативно — вытеснять не только обычай, но и аффективное поведение и, наконец, двигаться в направлении чисто целерационального, отвергающего ценностную рациональность поведения. С такой *многозначностью в истолковании* понятия «рациона-

лизации» поведения мы еще не раз встретимся в дальнейшем. (Концептуализация этого явления будет дана ниже.)

4. Стабильность *обычая* (как такового) основана, в сущности, на том, что индивид, не ориентирующийся на него в своем поведении, оказывается вне рамок «принятого» в его кругу, то есть должен быть готов переносить всякого рода мелкие и крупные неудобства и неприятности, пока большинство окружающих его людей считается с существовавшим обычаем и руководствуется им в своем поведении. Стабильность *конstellации интересов* основана сходным образом также на том, что индивид, не ориентирующийся в своем поведении на интересы других — не «считающийся» с ними, — вызывает их противодействие или приходит к не желаемому и не предполагаемому им результату, вследствие чего может быть нанесен урон его собственным интересам.

V. ПОНЯТИЕ ЛЕГИТИМНОГО ПОРЯДКА

Поведение, особенно социальное поведение, а также социальные отношения могут быть ориентированы индивидами на их *представление* о существовании *легитимного порядка*. Возможность такой ориентации мы будем называть «значимостью» данного порядка.

1. Под «значимостью» порядка следует понимать нечто большее, чем простое единообразие социального поведения, обусловленное обычаем или конstellацией интересов. Если агентства по транспортировке мебели регулярно предлагают свои услуги ко времени предполагаемых переездов, то такая регулярность основана на их заинтересованности. Если мелочной торговец обходит свою клиентуру в определенные дни месяца или недели, то это либо результат длительной привычки, либо также проявление его заинтересованности (товарно-денежный оборот в районе). Однако если чиновник ежедневно является в бюро в определенный час, то такое его поведение вызвано не *только* привычкой (обычаем) и не *только* собственными интересами, которые он мог бы принимать или не принимать во внимание (хотя отмеченные моменты играют здесь известную роль); как правило, это вызвано «значимостью» для него системы (служебной регламентации), выражающейся в требовании, нарушение которого не только принесло бы ему вред, но и (в большинстве случаев) несовместимо (в большей или

меньшей степени) с его «чувством долга» как рациональной ценностью.

2. Содержание социальных отношений мы будем называть «порядком» только в тех случаях, когда поведение (в среднем и приближенно) ориентируется на отчетливо определяемые максимы. Говорить о «значимости» порядка мы будем только в тех случаях, когда фактическая ориентация на эти максимы происходит хотя бы отчасти (то есть в той степени, в какой она может играть практическую роль) потому, что они считаются значимыми для поведения индивида, то есть обязательными для него, или служат ему образцом, достойным подражания. В действительности в основе ориентации действующих лиц на систему лежат различные мотивы. Однако тот факт, что *наряду* с другими мотивами требования системы хотя бы для ряда людей служат образцом и обязательным условием их деятельности, то есть *сохраняют* для них значимость, увеличивает — и часто в очень значительной степени — вероятность ориентации поведения на данный порядок.

Порядок, устойчивость которого основана *только* на целерациональных мотивах, в целом значительно лабильнее, чем тот порядок, ориентация на который основана только на обычае, привычке к определенному поведению (наиболее распространенный тип внутреннего отношения). Однако последний еще несравненно более лабилен, чем порядок, обладающий престижем, в силу которого он диктует нерушимые требования и устанавливает образец поведения, то есть чем порядок, обладающий *«легитимностью»*. Совершенно очевидно, что в реальной действительности нет четких границ между чисто традиционно или чисто ценностно-рационально мотивированной ориентацией на порядок и верой в его легитимность.

3. «Ориентировать» поведение на «значимость» порядка можно, конечно, не только «следуя» его (усредненно понятому) смыслу. Даже в тех случаях, когда этот (усредненно понятый) смысл «обходят» или сознательно «нарушают», на поведение в ряде случаев продолжает оказывать *действие* возможность того, что порядок в какой-то мере сохраняет свою значимость (в качестве обязательной нормы). Прежде всего из чисто целерациональных соображений. Вор, скрывая свой поступок, ориентируется на значимость законов уголовного права. Он *вынужден* скрывать его именно потому,

что в определенной среде порядок сохраняет свою «значимость». Однако, оставляя в стороне этот пограничный случай, очевидно следующее: очень часто нарушение порядка ограничивается более или менее многочисленными частичными проступками или этому нарушению пытаются с большей или меньшей убедительностью придать облик легитимности. Но бывает, что в самом деле сосуществуют различные понимания смысла данной системы; тогда каждое из них «значимо» для социологии в той мере, в какой оно определяет реальное поведение. Социологу не представляет труда признать сосуществование значимости различных противоречащих друг другу систем внутри одного и того же круга людей. Ведь даже отдельный индивид может ориентировать свои действия на противоречащие друг другу системы. И не только последовательно, как это случается ежедневно, но и в рамках одного действия. Человек, участвующий в дуэли, ориентирует свое поведение на кодекс чести; скрывая же свои действия или, наоборот, представ перед судом, он ориентируется на уголовное законодательство. Правда, если обход или нарушение (в среднем принятого) смысла какого-нибудь порядка превращается в *правило*, то значимость такого порядка становится уже ограниченной или вообще утрачивается. Следовательно, значимость и отсутствие значимости определенного порядка не являются в социологии абсолютной альтернативой, подобно тому как это имеет место в юриспруденции с ее непреложными целями. Напротив, здесь границы между обоими случаями стерты; «значимы», как мы уже указывали, могут быть одновременно противоположные друг другу системы, каждая из них — в той мере, в какой существует *вероятность* того, что поведение действительно будет ориентировано на нее.

Тот, кто знаком с литературой по данному вопросу, вспомнит о понятии «порядка» у Р. Штаммлера в цитированной нами в предварительных замечаниях книге, блестяще написанной, как и все его работы, в которой, однако, он совершенно неверно и путано рассматривает эту проблему. Штаммлер не только не разделяет эмпирическую значимость и значимость нормативную, но, более того, не понимает, что социальное поведение ориентируется не *только* на «порядок»; и прежде всего порядок превращается у него, логически совершенно неправомерно, в «форму» социального поведения, а затем

триписывается та роль по отношению к «содержа-
., которую играет «форма» в теоретико-познава-
ющем смысле. (Других ошибок мы здесь касаться не
4.)

ействительно, хозяйственная деятельность, напри-
ориентируется (в первую очередь) на представле-
о скудости определенных, имеющихся в наличии
тв удовлетворения потребностей по сравнению с
полагаемыми) потребностями, и на предполагаемое
стоящем и будущем поведение третьих лиц, распо-
ощих теми же средствами. Однако *при этом* хозяй-
ная деятельность в выборе своих средств, конечно,
ируется, *кроме того*, на те «порядки», значимость
ых в качестве законов и условий известна дей-
ющему лицу; то есть ему известно, что их нарушение
вызовет определенную реакцию третьих лиц. Это
ычайно простое эмпирическое положение дел Штам-
безнадежно запутал и, в частности, объявил, что
льное отношение между системой и реальным по-
ием концептуально невозможно. Между юридиче-
догматической, нормативной значимостью системы
пирическим явлением действительно нет каузаль-
отношения; здесь возможны только такие вопросы:
«сится» ли юридически данное эмпирическое явле-
(*правильно* интерпретируемому) порядку? *Должен*
и считаться *для* него (нормативно) значимым?
ли да, то что он в качестве нормативно значимого
го требует? Между возможностью того, что пове-
ориентируется на *представление* о значимости так
иначе усредненно понятого порядка, и экономиче-
поведением, безусловно, существует (при извест-
условиях) каузальное отношение в самом обычном
е слова. Для социологии именно такая возмож-
ориентации на это *представление* и есть значимый
лок как таковой.

VI. ТИПЫ ЛЕГИТИМНОГО ПОРЯДКА: УСЛОВНОСТЬ И ПРАВО

Легитимность порядка может быть *гарантирована*
о внутренне, а именно:
сто аффективно: эмоциональной преданностью;
нностно-рационально: верой в абсолютную зна-
ть порядка в качестве выражения высочайших

непреложных ценностей (правдивых, эстетических или каких-либо иных);

3) религиозно: верой в зависимость блага и спасения от сохранения данного порядка.

II. Легитимность порядка может быть гарантирована также (или только) ожиданием специфических внешних последствий, следовательно, интересом, причем это ожидание особого рода.

Порядком мы будем называть:

а) *условность*, если ее значимость внешне гарантирована возможностью того, что любое отклонение натолкнется внутри определенного круга людей на (относительно) общее и практически осязаемое порицание;

б) *право*, если порядок внешне гарантирован возможностью (морального или физического) *принуждения*, осуществляемого *особой группой* людей, в чьи непосредственные функции входит охранять порядок или предотвращать нарушение его действия посредством применения силы.

I. Условностью мы будем называть «обычай», который считается в определенном *кругу людей* «значимым» и невозможность отклонения от которого гарантируется порицанием. В отличие от права (в принятом нами смысле слова) здесь отсутствует специальная *группа* людей, осуществляющая принуждение. Если Штаммлер видит критерий различия между условностью и правом в совершенно «добровольном» подчинении, то это не соответствует обычному словоупотреблению и не подтверждается его собственными примерами. Следование «условности» (в обычном смысле слова), то есть необходимость придерживаться принятой манеры приветствия, одежды, определенных границ в общении по форме и содержанию, весьма серьезно «ожидается» от индивида как обязательное соответствие принятым образцам и отнюдь не предоставляется его свободному решению на манер того, как обычай позволяет индивиду по своему усмотрению выбирать свои трапезы.

При нарушении условности (например, «профессиональной этики») социальный бойкот со стороны людей одной профессии часто оказывается значительно более действенной и осязаемой карой, чем та, которую мог бы вынести судебный приговор. Здесь отсутствует только специальная группа людей, гарантирующая повинности (у нас это судьи, прокуроры, чиновники, судебные

нителю и т. д.). Однако граница эта не может точно очерчена. Пограничным случаем конвенционной гарантии, переходящей в правовую гарантию, является угроза подлинного *организованного* та. В нашей терминологии это уже средство юрического принуждения. В данном случае нас не интересует обстоятельство, что гарантией условности быть не *только* порицание, но и другие средства например, использование права хозяина дома приении, нарушающем условность, принятую в данном людей). Решающим здесь является то, что такие жесткие меры принуждения применяет *отдельно* человек именно в *качестве* конвенционального понятия, а не специально предназначенная для этого а людей.

Мы в данном случае считаем решающим для понятия «права» (которое для других целей может быть елено совершенно иным образом) наличие специальной группы принуждения. Она, разумеется, совсем лжна быть всегда похожа на то, к чему мы при-теперь. Прежде всего, совсем не обязательно на-«судебной» инстанции. Такой группой может быть, мер, «род» (в вопросах кровной мести и «фай-если для его реакции действительно значимы звления какой-либо системы. Впрочем, это крайний й того, что можно еще считать «юридическим при-нием». Как известно, международное право часто изнавалось «правом», ввиду того что оно не гаран-ано наличием надгосударственной принудитель-ласти. Для принятой здесь (из соображений целе-азности) терминологии порядок, гарантированный только ожиданием порицания и репрессий — сле-ельно, конвенционально и констелляцией интере-где отсутствует группа людей, действия которых зльно направлены на его сохранение, не может определен как «право». Вообще вероятно, что в х юридической терминологии определение это мо-ыть противоположным.

едства принуждения здесь релевантны. Сюда от-зя даже «братское предупреждение», принятое в сект в качестве первичной меры мягкого воздей-на грешников, при условии что оно основано на еленном правиле и совершается специальной груп-удей. То же можно сказать о порицании, выска-

занимает цензорами, если оно служит средством гарантировать «нравственные» нормы поведения, а тем более о моральном принуждении, которое осуществляет церковь. Следовательно, «право» может быть перократическим и политическим, может быть гарантировано статутами какого-либо объединения или авторитетом главы дома, сообществами или ассоциациями. Свод правил поведения студентов в рамках данного концептуального определения также имеет значение «права». Само собой разумеется, что сюда относятся и не обеспеченные правовой санкцией случаи, предусмотренные в секции 888 § 2 свода процессуальных норм гражданского права. «*Leges imperfectae*» и категория не караемых судом обязательств суть формы юридического языка, в которых *косвенным образом* определены границы или условия применения принуждения. Насильственно введенные правила дорожного движения в этом смысле — *право* (см. § 157, 242 свода гражданских законов).

3. Значимый порядок не обязательно должен быть общим, абстрактным по своему характеру. Значимое «правовое положение» и «судебное решение» в конкретном случае совсем не всегда были так резко отграничены одно от другого, как нам представляется вполне естественным сегодня. «Система» *может* поэтому применяться к отдельному конкретному случаю. Все остальное относится уже к социологии права. Наиболее целесообразно, как мы полагаем, пользоваться (если особо не оговорено обратное) современным представлением об отношении правовых положений к судебным решениям.

4. «Внешние» гарантированные системы могут быть гарантированы и «внутренне». Взаимоотношения между правом, условностью и этикой не составляют проблемы для социологии. «Этическим» социология считает тот критерий, для которого специфическая ценностно-рациональная *вера* людей служит нормой человеческого поведения, пользующегося предикатом «хорошего» в нравственном отношении, так же как поведение, применяющее предикат «красивый», прилагает к своему определению эстетический критерий. В этом смысле этические нормативные представления могут очень сильно влиять на поведение людей, без какой-либо внешней гарантии. Подобное обычно происходит в тех случаях, когда нарушение указанных норм серьезно не затрагивает чужих интересов. Однако часто соблюдение

норм гарантируется религией; они могут гарантироваться и конвенционально (в смысле используемой здесь терминологии) посредством вынесения порицания при их нарушении или бойкота, а также юридически посредством санкций уголовного и гражданского права или вмешательства полиции.

Подлинно значимая в социологическом смысле этика в большинстве случаев обычно гарантируется тем, что ее нарушение может вызвать неодобрение, то есть гарантируется конвенционально. Однако не все (во всяком случае, не обязательно) конвенционально или юридически гарантированные системы претендуют на *этическую* нормативность, причем правовые, в ряде случаев чисто целерациональные по своему характеру, претендуют еще в значительно меньшей степени, чем конвенциональные. Следует ли относить к сфере «этики» распространное в определенном кругу представление о значимости или не следует (то есть рассматривать его в последнем случае «просто» как условность или «просто» как норму права), решается для эмпирической *социологии* только в соответствии с тем, какое понятие «этического» фактически определяло или определяет поведение в данном кругу людей. Поэтому никакого обобщения здесь быть не может.

Часть третья*

ПОЛИТИКА КАК ПРИЗВАНИЕ И ПРОФЕССИЯ

В соответствии с вашим пожеланием я должен сделать доклад, который, однако, непременно разочарует вас в нескольких отношениях. От разговора о политике как призвании и профессии вы произвольно будете ожидать высказываний и оценок по злободневным вопросам. Но об этом мы скажем лишь под конец, чисто формально, в связи с определенными вопросами, относящимися к значению политической деятельности во всем ведении жизни (*Lebensführung*). Из сегодняшнего доклада как раз должны быть исключены все вопросы, относящиеся к тому, *какую политику следует* проводить, *какое, таким образом, содержание следует* придавать своей политической деятельности. Ибо они не имеют никакого отношения к общему вопросу: что есть и что может означать политика как призвание и профессия. Итак, к делу!

Что мы понимаем под политикой? Это понятие имеет чрезвычайно широкий смысл и охватывает все виды деятельности по самостоятельному *руководству*. Говорят о валютной политике банков, о дисконтной политике Имперского банка, о политике профсоюза во время забастовки; можно говорить о школьной политике городской или сельской общины, о политике правления, руководящего корпорацией, наконец, даже о политике умной жены, которая стремится управлять своим мужем.

* Часть третья настоящего издания включает работы "Politik als Beruf", вошедшую в сборник: Weber M. *Gesammelte Politische Schriften*. Tübingen, 1980, S. 505—560, и "Wissenschaft als Beruf", вошедшую в сборник: Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre* Tübingen, 1952, S. 572—597. — *Прим. ред.*

Конечно, сейчас мы не берем столь широкое понятие за основу наших рассуждений. Мы намереваемся в данном случае говорить только о руководстве или оказании влияния на руководство *политическим* союзом, то есть в наши дни — *государством*.

Но что есть «политический» союз с точки зрения социологического рассуждения? Что есть «государство»? Ведь государство нельзя социологически определить, исходя из содержания его деятельности. Почти нет таких задач, выполнение которых политический союз не брал бы в свои руки то здесь, то там; с другой стороны, нет такой задачи, о которой можно было бы сказать, что она во всякое время полностью, то есть *исключительно*, присуща тем союзам, которые называют «политическими», то есть в наши дни — государствам, или союзам, которые исторически предшествовали современному государству. Напротив, дать социологическое определение современного государства можно, в конечном счете, только исходя из специфически применяемого им, как и всяким политическим союзом, *средства* — физического насилия. «Всякое государство основано на насильи», — говорил в свое время *Троцкий* в Брест-Литовске. И это действительно так. Только если бы существовали социальные образования, которым было бы неизвестно насилие как средство, тогда отпало бы понятие «государства», тогда наступило бы то, что в особом смысле слова можно было бы назвать «анархией». Конечно, насилие отнюдь не является нормальным или единственным средством государства — об этом нет и речи, — но оно, пожалуй, специфическое для него средство. Именно в наше время отношение государства к насилию особенно интимно (*innerlich*). В прошлом различным союзам — начиная с рода — физическое насилие было известно как совершенно нормальное средство. В противоположность этому сегодня мы должны будем сказать: государство есть то человеческое сообщество, которое внутри определенной области — «область» включается в признак! — претендует (с успехом) на *монополию легитимного физического насилия*. Ибо для нашей эпохи характерно, что право на физическое насилие приписывается всем другим союзам или отдельным лицам лишь настолько, насколько *государство* со своей стороны допускает это насилие: единственным источником «права» на насилие считается государство.

Итак, «политика», судя по всему, означает стремление к участию во власти или к оказанию влияния на распределение власти, будь то между государствами, будь то внутри государства между группами людей, которые оно в себе заключает.

В сущности, такое понимание соответствует и словопотреблению. Если о каком-то вопросе говорят: это «политический» вопрос, о министре или чиновнике: это «политический» чиновник, о некотором решении: оно «политически» обусловлено, — то тем самым всегда подразумевается, что интересы распределения, сохранения, смещения власти являются определяющими для ответа на указанный вопрос, или обуславливают это решение, или определяют сферу деятельности соответствующего чиновника. Кто занимается политикой, тот стремится к власти: либо к власти как средству, подчиненному другим целям (идеальным или эгоистическим), либо к власти «ради нее самой», чтобы наслаждаться чувством престижа, которое она дает.

Государство, равно как и политические союзы, исторически ему предшествующие, есть отношение *господства* людей над людьми, опирающееся на легитимное (то есть считающееся легитимным) насилие как средство. Таким образом, чтобы оно существовало, люди, находящиеся под господством, должны *подчиняться* авторитету, на который претендуют те, кто теперь господствует. Когда и почему они так поступают? Какие внутренние основания для оправдания господства и какие внешние средства служат ему опорой?

В принципе имеется три вида внутренних оправданий, то есть оснований *легитимности* (начнем с них). Во-первых, это авторитет «вечно вчерашнего»: авторитет *правов*, освященных исконной значимостью и привычной ориентацией на их соблюдение, — «традиционное» господство, как его осуществляли патриарх и патримониальный князь старого типа. Далее, авторитет внеобыденного личного *дара* (*Gnadengabe*) (харизма), полная личная преданность и личное доверие, вызываемое наличием качеств вождя у какого-то человека: откровенный, героизма и других, — харизматическое господство, как его осуществляют пророк, или — в области политического — избранный князь-военачальник, или плебисцитарный властитель, выдающийся демагог и политический партийный вождь. Наконец, господство в силу

легальности», в силу веры в обязательность легального *установления* (*Satzung*) и деловой «компетентности», обоснованной рационально созданными правилами, то есть ориентации на подчинение при выполнении установленных правил — господство в том виде, в каком его осуществляют современный «государственный лужащий» и все те носители власти, которые похожи на него в этом отношении. Понятно, что в действительности подчинение обуславливают чрезвычайно грубые мотивы страха и надежды — страха перед местью магических сил или властителя, надежды на потустороннее или посюстороннее вознаграждение — и вместе с тем самые разнообразные интересы. К этому мы сейчас вернемся. Но если пытаться выяснить, на чем основана «легитимность» такой покорности, тогда, конечно, столкнешься с указанными тремя ее «чистыми» типами. А эти представления о легитимности и их внутреннее обоснование имеют большое значение для структуры господства. Правда, чистые типы редко встречаются в действительности. Но сегодня мы не можем позволить себе детальный анализ крайне запутанных изменений, переходов и комбинаций этих чистых типов: это относится к проблемам «общего учения о государстве».

В данном случае нас интересует прежде всего второй из них: господство, основанное на преданности тех, кто подчиняется чисто личной «харизме» «вождя». Ибо здесь коренится мысль о *призвании* (*Beruf**) в его высшем выражении. Преданность харизме пророка или вождя на войне, или выдающегося демагога в народном собрании (*Ekklesia*) 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. Правда, сам «вождь» живет своим делом, «жаждет свершить свой труд», если только он не ограниченный и тщеславный выскочка. Именно к личности вождя и ее качествам относится преданность его сторонников: апостолов, последователей, только ему преданных партийных приверженцев. В двух важнейших из прошлого фигурах: с одной стороны, мага и пророка, с другой — избранного князя-военачальника, главаря банды, кондотьера — вождизм как явление встречается

* Подробнее о понятии "Beruf" см. примечание на с. 715 наст. изд. -- *Прим. ред.*

во все исторические эпохи и во всех регионах. Но особенностью Запада, что для нас более важно, является *политический* вождизм в образе сначала свободного «демагога», существовавшего на почве города-государства, характерного только для Запада, и прежде всего для средиземноморской культуры, а затем — в образе парламентского «партийного вождя», выросшего на почве конституционного государства, укорененного тоже лишь на Западе.

Конечно, главными фигурами в механизме политической борьбы не были одни только политики в силу их «призвания» в собственном смысле этого слова. Но в высшей степени решающую роль здесь играет тот род вспомогательных средств, которые находятся в их распоряжении. Как политически господствующие силы начинают утверждаться в своем государстве? Данный вопрос относится ко всякого рода господству, то есть и к политическому господству во всех его формах: к традиционному, равно как и к легальному, и к харизматическому.

Любое господство как предприятие (*Herrschaftsbetrieb*), требующее постоянного управления, нуждается, с одной стороны, в установке человеческого поведения на подчинение господам, притязающим быть носителями легитимного насилия, а с другой стороны, — посредством этого подчинения — в распоряжении теми вещами, которые в случае необходимости привлекаются для применения физического насилия: личный штаб управления и вещественные (*sachlichen*) средства управления.

Штаб управления, представляющий во внешнем проявлении предприятие политического господства, как и всякое другое предприятие, прикован к властелину, конечно, не одним лишь представлением о легитимности, о котором только что шла речь. Его подчинение вызвано двумя средствами, апеллирующими к личному интересу: материальным вознаграждением и социальным почетом (*Ehre*). Лены вассалов, доходные должности наследственных чиновников, жалование современных государственных служащих, рыцарская честь (*Ritterehre*), сословные привилегии, престиж чиновников (*Beamtenehre*) образуют вознаграждение, а страх потерять их — последнюю решающую основу солидарности штаба управления с властелином. Это относится и к господству

харизматического вождя: военные почести (Kriegsehre) и добыча военной дружины, «spoils»*; эксплуатация тех, кто находится под господством, благодаря монополии на должности, политически обусловленная прибыль и удовлетворенное тщеславие для свиты демагога.

Совершенно так же, как и на хозяйственном предприятии, для сохранения любого насильственного господства требуются определенные внешние материальные средства. Теперь все государственные устройства можно разделить в соответствии с тем принципом, который лежит в их основе: либо этот штаб — чиновников или кого бы то ни было, на чье послушание должен иметь возможность рассчитывать обладатель власти, — является самостоятельным *собственником* средств управления, будь то деньги, строения, военная техника, автопарки, лошади или что бы там ни было; либо штаб управления «отделен» от средств управления в таком же смысле, в каком служащие и пролетариат внутри современного капиталистического предприятия «отделены» от вещественных средств производства. То есть либо обладатель власти управляет *самостоятельно* и за *свой счет* организуя управление через личных слуг, или штатных чиновников, или любимцев и доверенных, которые не суть собственники (полномочные владельцы) вещественных средств предприятия, но направляются сюда господином, либо же имеет место прямо противоположное. Это различие проходит через все управленческие организации прошлого.

Политический союз, в котором материальные средства управления полностью или частично подчинены произволу зависимого штаба управления, мы будем называть «сословно» («ständisch») расчлененным союзом. Например, вассал в вассальном союзе покрывал расходы на управление и правосудие в округе, пожалованном ему в лен, из собственного кармана, сам экипировался и обеспечивал себя провиантом в случае войны; его вассалы делали то же самое. Это, естественно, имело последствия для могущества сеньора (Herr), которое покоилось лишь на союзе личной верности и на том, что обладание леном и социальная честь (Ehre) вассала вели свою «легитимность» от сеньора.

* Распределение государственных должностей среди сторонников победившей партии (англ.). — Прим. перев.

Но всюду, вплоть до самых ранних политических образований, мы находим и собственное правление господина (Негг): через лично зависящих от него рабов, домашних служащих, слуг, любимцев и обладателей доходных мест, вознаграждаемых натурой и деньгами из его кладовых, он пытается взять управление в свои руки, платить средства из своего кармана, из доходов своего родового имущества, создать войско, зависимое только от него лично, ибо оно экипировано и снабжено провиантом из его кладовых, магазинов, оружейных. Это время как в «сословном» союзе сеньор осуществляет свое господство с помощью самостоятельной «аристократии», то есть *разделяет* с нею господство, здесь он господствует, опираясь либо на челядь, либо на плебеи — неимущие, лишенные собственного социального престижа слои, которые полностью от него зависят и потому не опираются на собственную конкурирующую власть. Все формы патриархального и патримониального господства, султанской деспотии и бюрократического государственного строя относятся к данному типу. В особенности бюрократический государственный строй, то есть тот, который в своей самой рациональной форме характерен и для современного государства и именно для него.

Повсюду развитие современного государства начинается благодаря тому, что князь осуществляет экспроприацию других самостоятельных «частных» носителей управленческой власти, то есть тех, кто самостоятельно владеет средствами предприятия управления и военного предприятия, средствами финансового предприятия и имуществом любого рода, могущем найти политическое применение. Весь этот процесс протекает совершенно параллельно развитию капиталистического предприятия через постепенную экспроприацию самостоятельного производителя. В результате мы видим, что в современном государстве все средства политического предприятия фактически сосредоточиваются в распоряжении единственной высшей инстанции (Spitze). Ни один чиновник не является больше собственником денег, которые он тратит, или зданий, запасов, инструментов, военной техники, которыми он распоряжается. Таким образом, в современном «государстве» полностью реализовано (и это существенно для его понятия) «отделение» штаба управления — управляющих чиновников и работников управ-

ления — от вещественных средств предприятия. Но здесь начинает действовать наисовременнейшая для нашего времени тенденция с попыткой открытой экспроприации подобного экспроприатора политических средств, а тем самым политической власти. Революции это удалось по меньшей мере в том отношении, что на место поставленного (*gesetzt*) начальства пришли вожди, которые благодаря противозаконным действиям или выборам захватили власть и получили возможность распоряжаться политическим штабом (людьми) и аппаратом вещественных средств и выводят свою легитимность — все равно, с каким правом, — из воли тех, кто находится под господством. Другое дело, насколько тут оправданна надежда осуществить на основе этого успеха — по меньшей мере кажущегося — также и экспроприацию внутри капиталистических хозяйственных предприятий, руководств которыми, в сущности, несмотря на далеко идущие аналогии, следует совершенно иным законам, чем политическое управление. Но от оценок этого вопроса мы сегодня воздержимся. Для нашего рассмотрения я фиксирую момент чисто *понятийный*: современное государство есть организованный по типу учреждения союз господства, который внутри определенной сферы добился успеха в монополизации легитимного физического насилия как средства господства и с этой целью объединил вещественные средства предприятия в руках своих руководителей, а всех сословных функционеров с их полномочиями, которые раньше распоряжались этим по собственному произволу, экспроприировал и сам занял вместо них самые высшие позиции.

В ходе политического процесса экспроприации, который с переменным успехом разыгрывался в разных странах мира, выступили, правда, сначала на службе у князя, первые категории «профессиональных политиков» во *втором* смысле, то есть людей, которые не хотели сами быть господами, как харизматические вожди, но поступили *на службу* политическим господам. В этой борьбе они предоставили себя в распоряжение князьям и сделали из проведения их политики, с одной стороны, доходный промысел, с другой стороны, обеспечили себе идеальное содержание своей жизни. Подчеркнем, что *лишь* на Западе мы находим *этот* род профессиональных политиков на службе не только князей, но и других сил. В прошлом они были их важнейшим инструментом для

исполнения власти и осуществления политической экспроприации.

Прежде чем заняться рассмотрением таких «профессиональных политиков» более подробно, надо всесторонне и однозначно выяснить, что представляет собой их существование.

Можно заниматься «политикой» — то есть стремиться влиять на распределение власти между политическими образованиями и внутри них — как в качестве политика «по случаю», так и в качестве политика, для которого это побочная или основная профессия, точно так же, как и при экономическом ремесле. Политиками «по случаю» являемся все мы, когда опускаем свой избирательный бюллетень или совершаем сходное волеизъявление, например рукоплещем или протестуем на «политическом» собрании, произносим «политическую» речь и т. д.; у многих людей подобными действиями и ограничивается их отношение к политике. Политиками «по совместительству» являются в наши дни, например, все те доверенные лица и правления партийно-политических союзов, которые — по общему правилу — занимаются этой деятельностью лишь в случае необходимости, и она не становится для них *первоочередным* «делом жизни» ни в материальном, ни в идеальном отношении. Точно так же занимаются политикой члены государственных советов и подобных совещательных органов, начинающих функционировать лишь по требованию. Но равным же образом ею занимаются и довольно широкие слои наших парламентариев, которые «работают» на нее лишь во время сессий. В прошлом мы находим такие слои именно в сословиях. «Сословиями» мы будем называть полномочных владельцев военных средств, а также владельцев важных для управления вещественных средств предприятия или личных господских сил. Значительная их часть была весьма далека от того, чтобы полностью, или преимущественно, или даже больше чем только по случаю посвятить свою жизнь политике. Напротив, свою господскую власть они использовали в интересах получения ренты или прибыли и проявляли политическую активность на службе политического союза, только если этого специально требовали их господин или другие члены сословия. Аналогичным образом вела себя и часть вспомогательных сил, привлекаемых князем в борьбе за создание собственного политического предприятия, которое

должно было находиться в его распоряжении. Это было характерно для «домашних советников» и, еще раньше, для значительной части советников, собирающихся в «курии» и других совещательных органах князя. Но, конечно, князь не обходился этими вспомогательными силами, действовавшими лишь по случаю и по совместительству. Он должен был попытаться создать себе штаб вспомогательных сил, полностью и исключительно избравших как *основную* профессию службу у князя. От того, откуда он брал их, существенным образом зависела структура возникающего династического политического образования, и не только она, но и все своеобразие соответствующей культуры. Перед той же необходимостью оказались тем более политические союзы, которые при полном устранении или значительном ограничении власти князей политически конституировались в качестве (так называемых) «свободных» сообществ (*Gemeinwesen*) — «свободных» не в смысле свободы от насильственного господства, но в смысле отсутствия насилия, легитимного в силу традиции (по большей части религиозно освященной), со стороны князя как исключительного источника всякого авторитета. Исторической родиной таких союзов является только Запад, а зачатком их был город как политический союз, как таковой появившийся первоначально в культурном ареале Средиземноморья. Как выглядели во всех этих случаях «преимущественно-профессиональные» («*hauptberuflichen*») политики?

Есть два способа сделать из политики свою профессию: либо жить «для» политики, либо жить «за счет» политики и «политикой» («*von* der Politik»). Данная противоположность отнюдь не исключительная. Напротив, обычно, по меньшей мере идеально, но чаще всего и материально, делают то и другое: тот, кто живет «для» политики, в каком-то внутреннем смысле творит «свою жизнь из этого» — либо он открыто наслаждается обладанием властью, которую осуществляет, либо черпает свое внутреннее равновесие и чувство собственного достоинства из сознания того, что служит «делу» («*Sache*»), и тем самым *придает* смысл своей жизни. Пожалуй, именно в таком глубоком внутреннем смысле всякий серьезный человек, живущий для какого-то дела, живет также и этим делом. Таким образом, различие касается гораздо более глубокой стороны — экономичес-

кой. «За счет» политики как профессии живет тот, кто стремится сделать из нее постоянный *источник дохода*; «для» политики — тот, у кого иная цель. Чтобы некто в экономическом смысле мог бы жить «для» политики, при господстве частнособственнического порядка должны наличествовать некоторые, если угодно, весьма тривиальные предпосылки: в нормальных условиях он должен быть независимым от доходов, которые может принести ему политика. Следовательно, он просто должен быть состоятельным человеком или же как частное лицо занимать такое положение в жизни, которое приносит ему достаточный постоянный доход. Так по меньшей мере обстоит дело в нормальных условиях. Правда, дружина князя-военачальника столь же мало озабочена условиями нормального хозяйствования, как и свита революционного героя улицы. Оба живут добычей, грабежом, контерискациями, контрибуциями, навязыванием ничего не стоящих принудительных средств платежа — что, в сущности, одно и то же. Но это необходимо внеобыденные явления: при обычном хозяйстве доходы приносят только собственное состояние. Однако одного этого недостаточно: тот, кто живет «для» политики, должен быть к тому же хозяйственно «обходим», то есть его доходы не должны зависеть от того, что свою рабочую силу и мышление он лично полностью или самым широким образом постоянно использует для получения своих доходов. Безусловно «обходим» в этом смысле рантие, то есть тот, кто получает совершенно незаработанный доход, будь то земельная рента у помещика в прошлом, крупных землевладельцев и владетельных князей настоящего времени — а в античности и в средние века и рента, взимаемая с рабов и крепостных, — будь то доход от ценных бумаг или из других современных источников ренты. Ни рабочий, ни — на что следует обратить особое внимание — предприниматель, в том числе и *именно* современный крупный предприниматель, не являются в этом смысле «обходимыми». Ибо и предприниматель, и *именно* предприниматель, — промышленный в значительно большей мере, чем сельскохозяйственный, из-за сезонного характера сельского хозяйства — привязан к своему предприятию и *необходим*. В большинстве случаев он с трудом может хотя бы на время позволить заместить себя. Столь же трудно можно заместить, например, врача, и чем более талантливый и занятым он является, тем

реже возможна замена. Легче уже заместить адвоката, чисто по производственно-техническим причинам, и поэтому в качестве профессионального политика он играл несравненно более значительную, иногда прямо-таки господствующую роль. Мы не собираемся дальше проследивать подобную казуистику, но проясним для себя некоторые следствия.

Если государством или партией руководят люди, которые (в экономическом смысле слова) живут исключительно для политики, а не за счет политики, то это необходимо означает «плутократическое» рекрутирование политических руководящих слоев. Но последнее, конечно, еще не означает обратного: что наличие такого плутократического руководства предполагало бы *отсутствие* у политически господствующего слоя стремления также жить и «за счет» политики, то есть использовать свое политическое господство и в частных экономических интересах. Об этом, конечно, нет и речи. Не было такого слоя, который не делал бы нечто подобное каким-то образом. Мы сказали только одно: профессиональные политики непосредственно не вынуждены искать вознаграждение за свою политическую деятельность, на что просто должен претендовать всякий неимущий политик. А с другой стороны, это не означает, что, допустим, не имеющие состояния политики исключительно или даже только преимущественно предполагают частнохозяйственным образом обеспечить себя посредством политики и не думают или же не думают преимущественно «о деле». Ничто бы не могло быть более неправильным. Для состоятельного человека забота об экономической «безопасности» своего существования эмпирически является — осознанно или неосознанно — кардинальным пунктом всей его жизненной ориентации. Совершенно безоглядный и необоснованный политический идеализм обнаруживается если и не исключительно, то по меньшей мере именно у тех слоев, которые находятся совершенно вне круга, заинтересованного в сохранении экономического порядка определенного общества; это в особенности относится к внеобыденным, то есть революционным, эпохам. Но сказанное означает только, что не плутократическое рекрутирование политических соискателей (Interessenten), вождей (Führerschaft) и свиты (Gefolgschaft) связано с само собой разумеющейся предпосылкой, что они получают регулярные и надежные доходы от пред-

приятия политики. Руководить политикой можно либо в порядке «почетной деятельности», и тогда ею занимаются, как обычно говорят, «независимые», то есть состоятельные, прежде всего имеющие ренту люди. Или же к политическому руководству допускаются неимущие, и тогда они должны получать вознаграждение. Профессиональный политик, живущий за счет политики, может быть чистым «пребендарием» («Pfründer») или *чиновником* на жалованье. Тогда он либо извлекает доходы из пошлин и сборов за определенные обязательные действия (Leistungen) — чаевые и взятки представляют собой лишь одну, нерегулярную и формально нелегальную разновидность этой категории доходов, — или получает твердое натуральное вознаграждение, или денежное содержание, или то и другое вместе. Руководитель политикой может приобрести характер «предпринимателя», как кондотьер, или арендатор, или покупатель должности в прошлом, или как американский босс, расценивающий свои издержки как капиталовложение, из которого он, используя свое влияние, сумеет извлечь доход. Либо же такой политик может получать твердое жалованье как редактор, или партийный секретарь, или современный министр, или политический чиновник. В прошлом лены, дарения земли, пребенды всякого рода, а с развитием денежного хозяйства в особенности места, связанные со взиманием сборов (Sportelpfründen), были типичным вознаграждением для свиты со стороны князей, одержавших победы завоевателей или удачливых глав партий; ныне партийными вождями за верную службу раздаются всякого рода должности в партиях, газетах, товариществах, больничных кассах, общинах и государствах. *Все* партийные битвы суть не только битвы ради предметных целей, но прежде всего также и за патронаж над должностями. В Германии все противоборство партикуляристских и централистских устремлений закручено прежде всего и вокруг вопроса, какая из сил — берлинцы ли или же мюнхенцы, карлсруэцы, дрезденцы — будет иметь патронаж над должностями. Ущемления в распределении должностей воспринимаются партиями более болезненно, чем противодействие их предметным целям. Во Франции смена префекта, имеющая партийно-политический характер, всегда считалась большим переворотом и возбуждала больше шума, чем какая-нибудь модификация правительственной программы, имевшая почти исклю-

чительно фразеологическое значение. Со времени исчезновения старых противоположностей в истолковании конституции многие партии (именно так обстоит дело в Америке) превратились в настоящие партии охотников за местами, меняющие свою содержательную программу в зависимости от возможностей улова голосов. В Испании вплоть до последних лет две крупные партии сменяли друг друга в конвенционально закрепленной очередности в форме сфабрикованных свыше «выборов», чтобы обеспечить должностями своих сторонников. В регионах испанских колониальных владений как при так называемых «выборах», так и при так называемых «революциях» речь всегда идет о государственной кормушке, которой намерены воспользоваться победители. В Швейцарии партии мирно распределяют между собой должности путем пропорциональных выборов, и многие из наших «революционных» проектов конституции, например первый проект, предложенный для Бадена, имели целью распространить ту же систему и на министерские посты, то есть рассматривали государство и должности в нем именно как учреждение по обеспечению доходными местами. Этим прежде всего вдохновлялась партия центра и даже провозгласила пунктом своей программы в Бадене пропорциональное распределение должностей сообразно конфессиям, то есть невзирая на успех. Вследствие общей бюрократизации с ростом числа должностей и спроса на такие должности как формы специфически *гарантированного* обеспечения данная тенденция усиливается для всех партий, и они во все большей мере становятся таким средством обеспечения для своих сторонников.

Однако ныне указанной тенденции противостоит развитие и превращение современного чиновничества в совокупность трудящихся (*Arbeiterschaft*), высококвалифицированных специалистов духовного труда, профессионально вышколенных многолетней подготовкой, с высокоразвитой сословной честью, гарантирующей безупречность, без чего возникла бы роковая опасность чудовищной коррупции и низкого мещанства, а это бы ставило под угрозу чисто техническую эффективность государственного аппарата, значение которого для хозяйства, особенно с возрастанием социализации, постоянно усиливалось и будет усиливаться впредь. Дилетантское управление делящих добычу политиков, которое в Соединенных Штатах заставляло сменять сотни тысяч

чиновников — вплоть до почталъонов — в зависимости от исхода президентских выборов и не знало пожизненных профессиональных чиновников, давно нарушено Civil Service Reform. Эту тенденцию обуславливают чисто технические, неизбежные потребности управления. В Европе профессиональное чиновничество, организованное на началах разделения труда, постепенно возникло в ходе полутысячелетнего развития. Начало его формированию положили итальянские города и сеньории, а среди монархий — государства норманнских завоевателей. Решающий шаг был сделан в управлении княжескими *финансами*. По управленческим реформам императора Макса можно видеть, с каким трудом даже под давлением крайней нужды и турецкого господства чиновникам удавалось экспроприировать [власть] князя в той сфере, которая меньше всего способна была терпеть произвол господина, все еще остававшегося прежде всего рыцарем. Развитие военной техники обусловило появление профессионального офицера, совершенствование судопроизводства — вышколенного юриста. В этих трех областях профессиональное чиновничество одержало окончательную победу в развитых государствах в XVI в. Тем самым одновременно с возвышением княжеского абсолютизма над сословиями происходила постепенная передача княжеского самовластия (Selbstherrschaft) профессиональному чиновничеству, благодаря которому только и стала для князя возможной победа над сословиями.

Одновременно с подъемом вышколенного *чиновничества* возникали также — хотя это совершалось путем куда более незаметных переходов — «руководящие *политики*». Конечно, такие фактически главенствующие советники князей существовали с давних пор во всем мире. На Востоке потребность по возможности освободить султана от бремени личной ответственности за успех правления создала типичную фигуру «великого визиря». На Западе, прежде всего под влиянием донесений венецианских послов, жадно читаемых в дипломатических профессиональных кругах, дипломатия в эпоху Карла V — эпоху Макиавелли — впервые становилась *сознательно* практикуемым искусством, адепты которого, по большей части гуманистически образованные, рассматривали себя как вышколенный слой посвященных, подобно гуманистически образованным государственным деятелям в

Китае в последнюю эпоху существования там отдельных государств. Необходимость формально единого ведения *всей* политики, включая внутреннюю, одним руководящим государственным деятелем окончательно сформировалась и стала неизбежной лишь благодаря конституционному развитию. Само собой разумеется, что и до этого, правда, постоянно появлялись такие отдельные личности, как советники или более того, по существу, руководители князей. Но организация учреждений пошла сначала, даже в наиболее развитых в этом отношении государствах, иными путями. Возникли *коллегиальные* высшие управленческие учреждения. Теоретически и в постепенно убывающей степени фактически они заседали под личным председательством князя, выдававшего решение. Через посредство этой коллегиальной системы, которая вела к консультативным заключениям, контрзаключениям и мотивированным решениям большинства или меньшинства; далее, благодаря тому, что он окружал себя, помимо официальных высших учреждений, сугубо личными доверенными — «кабинетом» — и через их посредство выдавал свои решения на заключения государственного совета — или как бы там еще ни называлось высшее государственное учреждение, — благодаря всему этому князь, все больше попадавший в положение дилетанта, пытался избежать неуклонно растущего влияния высокопрофессиональных чиновников и сохранить в своих руках высшее руководство; эта скрытая борьба между чиновничеством и самовластием шла, конечно, повсюду. Перемены тут происходили только вопреки парламентам и притязаниям на власть их партийных вождей. Но весьма различные условия приводили к внешне одинаковым результатам. Там, где династии удерживали в своих руках реальную власть — как это в особенности имело место в Германии, — интересы князей оказывались солидарными с интересами чиновничества *в противоположность* парламенту и его притязаниям на власть. Чиновники были заинтересованы, чтобы из их же рядов, то есть через чиновничье продвижение по службе, замещались и руководящие, то есть министерские, посты. Со своей стороны, монарх был заинтересован в том, чтобы иметь возможность назначать министров по своему усмотрению тоже из рядов чиновников. А обе вместе стороны были заинтересованы в том, чтобы политическое руководство противостояло парламенту в едином и замкну-

том виде, то есть чтобы коллегиальная система была заменена единым главой кабинета. Кроме того, монарх, уже для того, чтобы чисто формально оставаться вне партийной борьбы и партийных нападков, нуждался в особой личности, прикрывающей его, то есть держащей ответ перед парламентом и противостоящей ему, ведущей переговоры с партиями. Все эти интересы вели здесь к одному и тому же: появлялся единый ведущий министр чиновников. Развитие власти парламента еще сильнее вело к единству там, где она — как в Англии — пересиливала монарха. Здесь получил развитие «кабинет» во главе с единым парламентским вождем, «лидером», как постоянная комиссия игнорируемой официальными законами, фактически же единственной решающей политической силы — *партии*, находящейся в данный момент в большинстве. Официальные коллегиальные корпорации имени как таковые не являлись органами действительно господствующей силы — партии — и, таким образом, не могли быть представителями подлинного правительства. Напротив, господствующая партия, дабы утверждать свою власть внутри [государства] и иметь возможность проводить большую внешнюю политику, нуждалась в боеспособном, конфиденциально совещающемся органе, составленном только из действительно ведущих в ней деятелей, то есть имени в кабинете, а по отношению к общественности, прежде всего парламентской общественности, — в ответственном за все решения вожде — главе кабинета. Эта английская система в виде парламентских министерств была затем перенята на континенте, и только в Америке и испытавших ее влияние демократиях ей была противопоставлена совершенно гетерогенная система, которая посредством прямых выборов ставила избранного вождя побеждающей партии во главу назначенного им аппарата чиновников и связывала его согласием парламента только в вопросах бюджета и законодательства.

Превращение политики в «предприятие», которому требуются навыки в борьбе за власть и знание ее методов, созданных современной партийной системой, обусловило разделение общественных функционеров на две категории, разделенные отнюдь не жестко, но достаточно четко: с одной стороны, чиновники-специалисты (*Fachbeamte*), с другой — «политические» чиновники. «Политические» чиновники в собственном смысле слова, как

правило, внешне характеризуются тем, что в любой момент могут быть произвольно перемещены и уволены или же «направлены в распоряжение», как французские префекты или подобные им чиновники в других странах, что составляет самую резкую противоположность «независимости» чиновников с функциями судей. В Англии к категории «политических» чиновников относятся те чиновники, которые по укоренившейся традиции покидают свои посты при смене парламентского большинства и, следовательно, кабинета. Обычно с этим должны считаться те чиновники, в компетенцию которых входит общее «внутреннее управление», а составной частью «политической» деятельности здесь в первую очередь является задача сохранения «порядка» в стране, то есть существующих отношений господства. В Пруссии эти чиновники, согласно указу Путкамера, должны были под угрозой строгого взыскания «представлять политику правительства» и, равно как и префекты во Франции, использовались в качестве официального аппарата для влияния на исход выборов. Правда, большинство «политических» чиновников, согласно немецкой системе, — в противоположность другим странам — равны по качеству всем остальным, так как получение этих постов тоже связано с университетским обучением, специальными экзаменами и определенной подготовительной службой. Этот специфический признак современного чиновника-специалиста отсутствует у нас только у глав политического аппарата — министров. Уже при старом режиме можно было стать министром культуры Пруссии, ни разу даже не посетив никакого высшего учебного заведения, в то время как в принципе стать советником-докладчиком можно было лишь по результатам предписанных экзаменов. Само собой разумеется, профессионально обученный ответственный референт и советник-докладчик был, например в министерстве образования Пруссии при Альтхоффе, гораздо более информирован, чем его шеф, относительно подлинных технических проблем дела, которым он занимался. Аналогично обстояли дела в Англии. Таким образом, чиновник-специалист и в отношении всех обыденных потребностей оказывался самым могущественным. И это тоже само по себе не выглядело нелепым. Министр же был именно репрезентантом *политической* конstellляции власти, должен был выступать представителем ее политических масштабов и применять эти

масштабы для оценки предложений подчиненных ему чиновников-специалистов или же выдавать им соответствующие директивы политического рода.

То же самое происходит и на частном хозяйственном предприятии: подлинный «суверен», собрание акционеров, настолько же лишен влияния в руководстве предприятием, как и управляемый чиновниками-специалистами «народ», а лица, определяющие политику предприятия, подчиненный банкам «наблюдательный совет» дают только хозяйственные директивы и отбирают лиц для управления, будучи неспособными, однако, самостоятельно осуществлять техническое руководство предприятием. В этом отношении и нынешняя структура революционного государства, дающего абсолютным дилетантам в силу наличия у них пулеметов власть в руки и намеревающегося использовать профессионально вышколенных чиновников лишь в качестве исполнителей, — такое государство вовсе не представляет собой принципиального новшества. Трудности нынешней системы состоят совсем не в этом, но они не должны нас сейчас занимать.

Мы скорее зададим вопрос о типическом своеобразии профессионального политика, как «вождя», так и его свиты. Оно неоднократно менялось и также весьма различно и сегодня.

Как мы видели, в прошлом «профессиональные политики» появились в ходе борьбы князей с сословиями на службе у первых. Рассмотрим вкратце их основные типы.

В борьбе против сословий князь опирался на политически пригодные слои несословного характера. К ним прежде всего относились в Передней Индии и Индокитае, в буддистском Китае и Японии и ламаистской Монголии — точно так же, как и в христианских регионах средневековья, — клирики. Данное обстоятельство имело технические основания, ибо клирики были сведущи в письме. Повсюду происходит импорт брахманов, буддистских проповедников, лам и использование епископов и священников в качестве политических советников с тем, чтобы получить сведущие в письме управленческие силы, которые могут пригодиться в борьбе императора, или князя, или хана против аристократии. Клирик, в особенности клирик, соблюдающий целибат, находился вне суеты нормальных политических и экономических интересов и не испытывал искушения помогать для своих потомков собственной политической власти в

противовес своему господину, как это было свойственно вассалу. Он был «отделен» от средств предприятия государева управления своими сословными качествами.

Второй слой такого же рода представляли получившие гуманистическое образование грамматики (*Literaten*). Было время, когда, чтобы стать политическим советником, и прежде всего составителем политических меморандумов князя, приходилось учиться сочинять латинские речи и греческие стихи. Таково время первого расцвета школ гуманистов, когда князья учреждали кафедры «поэтики»: у нас эта эпоха миновала быстро и, продолжая все-таки оказывать неослабевающее влияние на систему нашего школьного обучения, не имела никаких более глубоких политических последствий. Иначе обстояло дело в Восточной Азии. Китайский мандарин является или, скорее, изначально являлся примерно тем, кем был гуманист у нас в эпоху Возрождения: грамматиком, получившим гуманитарное образование и успешно выдержавшим экзамены по литературным памятникам далекого прошлого. Если вы прочтете дневники Ли Хун-Чжана, то обнаружите, что даже он более всего гордится тем, что сочинял стихи и был хорошим каллиграфом. Этот слон вместе с его традициями, развившимися в связи с китайской античностью, определил всю судьбу Китая и, быть может, подобной была бы и наша судьба, имей гуманисты в свое время хотя бы малейший шанс добиться такого же признания.

Третьим слоем была придворная знать. После того как князьям удалось лишить дворянство его сословной политической силы, они привлекли его ко двору и использовали на политической и дипломатической службе. Переворот в нашей системе воспитания в XVII в. был связан также и с тем, что вместо гуманистов-грамматиков на службу князьям поступили профессиональные политики из числа придворной знати.

Что касается четвертой категории, то это было сугубо английское образование; патрициат, включающий в себя мелкое дворянство и городских рантье, обозначаемый техническим термином «джентри» («*gentry*»), — слой, который князь первоначально вовлек в борьбу против баронов и ввел во владение должностями «*selfgovernment'a*»*, а в результате сам затем оказывался во все

* Самоуправления (англ.). — *Прим. перев.*

большой зависимости от него. Этот слой удерживал за собой владение всеми должностями местного управления, поскольку вступил в него безвозмездно в интересах своего собственного социального могущества. Он сохранил Англию от бюрократизации, ставшей судьбой всех континентальных государств.

Пятый слой — это юристы, получившие университетское образование, — был характерен для Запада, прежде всего для Европейского континента, и имел решающее значение для всей его политической структуры. Ни в чем так ярко не проявилось впоследствии влияние римского права, преобразовавшего бюрократическое позднее римское государство, как именно в том, что революционизация политического предприятия как тенденция к рациональному государству повсюду имела носителем квалифицированного юриста, даже в Англии, хотя там крупные национальные корпорации юристов препятствовали рецепции римского права. Ни в одном другом регионе мира не найти аналогов подобному процессу. Все зачатки рационального юридического мышления в индийской школе мимансы, а также постоянная забота о сохранении античного юридического мышления в исламе не смогли воспрепятствовать тому, что теологические формы мышления заглушили рациональное правовое мышление. Прежде всего не был полностью рационализован процессуальный подход. Это стало возможным лишь благодаря заимствованию итальянскими юристами античной римской юриспруденции, абсолютно уникального продукта, созданного политическим образованием, совершающим восхождение от города-государства к мировому господству; результатом были *usus modernus** в сочинениях знатоков пандектного и канонического права в конце средних веков, а также теории естественного права, порожденные юридическим и христианским мышлением и впоследствии секуляризованные. Крупнейшими представителями этого юридического рационализма выступили: итальянские подеста́, французские королевские юристы, создавшие формальные средства для подрыва королевской властью господства сеньоров, теоретики концилиаризма (специалисты по каноническому праву и теологи, рассуждающие при помощи категорий естественного права), придворные юристы и ученые

* Современное применение (лат.). — Прим. перев.

судьи континентальных князей, нидерландские теоретики естественного права и монархомахи, английские королевские и парламентские юристы, Noblesse de Robe* французских парламентов и, наконец, адвокаты эпохи революции. Без этого рационализма столь же мало мыслимо возникновение абсолютистского государства, как и революция. Если вы просмотрите возражения французских парламентов или наказания французских Генеральных штатов, начиная с XVI в. вплоть до 1789 г., вы всюду обнаружите присущий юристам дух. А если вы изучите членов французского Конвента с точки зрения их профессионального представительства, то вы обнаружите в нем — несмотря на равное избирательное право — одного-единственного пролетария, очень мало буржуазных предпринимателей, но зато множество всякого рода юристов, без которых был бы совершенно немислим специфический дух, живший в этих радикальных интеллектуалах и их проектах. С тех пор современный адвокат и современная демократия составляют одно целое, а адвокаты в нашем смысле, то есть в качестве самостоятельного сословия, утвердились опять-таки лишь на Западе, начиная со средних веков, постепенно сформировавшись из «ходатая» в формалистичном германском процессе, под влиянием рационализации этого процесса.

Отнюдь не случайно, что адвокат становится столь значимой фигурой в западной политике со времени появления партий. Политическое предприятие делается партиями, то есть представляет собой именно предприятие заинтересованных сторон — мы скоро увидим, что это должно означать. А эффективное ведение какого-либо дела для заинтересованных в нем сторон и есть ремесло квалифицированного адвоката. Здесь он — поучительным может быть превосходство враждебной пропаганды — превосходит любого «чиновника». Конечно, он может успешно, то есть технически «хорошо», провести подкрепленное логически слабыми аргументами, то есть в этом смысле «плохое», дело. Но также только он успешно ведет дело, которое можно подкрепить логически «сильными» аргументами, то есть дело в этом смысле «хорошее». Чиновник в качестве политика, напротив, слишком часто своим технически «скверным» руководством делает «хорошее» в этом смысле дело «дурным»:

* Дворянство мантнн (франц.). — Прим. перев.

что подобное нам пришлось пережить. Ибо проводником нынешней политики среди масс общественности все чаще становится умело сказанное или написанное слово. Взвесить его влияние — это-то и составляет круг задач адвоката, а вовсе не чиновника-специалиста, который не является и не должен стремиться быть демагогом, а если все-таки ставит перед собой такую цель, то обычно становится весьма скверным демагогом.

Подлинной профессией настоящего чиновника — это имеет решающее значение для оценки нашего прежнего режима — не должна быть политика. Он должен «управлять» прежде всего *беспристрастно* — данное требование применимо даже к так называемым «политическим» управленческим чиновникам, — по меньшей мере официально, коль скоро под вопрос не поставлены «государственные интересы», то есть жизненные интересы господствующего порядка. *Sine ira et studio* — без гнева и пристрастия должен он вершить дела. Итак, политический чиновник не должен делать именно того, что всегда и необходимым образом должен делать политик — как вождь, так и его свита, — *бороться*. Ибо принятие какой-либо стороны, борьба, страсть — *ira et studium* — суть стихия политика, и прежде всего политического *вождя*. Деятельность вождя всегда подчиняется совершенно иному принципу *ответственности*, прямо противоположной ответственности чиновника. В случае если (несмотря на его представления) вышестоящее учреждение настаивает на кажущемся ему ошибочным приказе, дело чести чиновника — выполнить приказ под ответственность приказывающего, выполнить добросовестно и точно, так, будто этот приказ отвечает его собственным убеждениям: без такой в высшем смысле нравственной дисциплины и самоотверженности развалился бы весь аппарат. Напротив, честь политического вождя, то есть руководящего государственного деятеля, есть прямо-таки исключительная *личная* ответственность за то, что он делает, ответственность, отклонить которую или сбросить ее с себя он не может и не имеет права. Как раз те натурсы, которые в качестве чиновников высоко стоят в нравственном отношении, суть скверные, безответственные прежде всего в политическом смысле слова, и по-только в нравственном отношении низко стоящие политики — такие, каких мы, к сожалению, все время имели на руководящих постах. Именно такую систему мы

называем «господством чиновников»; и, конечно, достоинства нашего чиновничества отнюдь не умаляет то, что мы, оценивая их с политической точки зрения, с позиций успеха, обнажаем ложность данной системы. Но давайте еще раз вернемся к типам политических фигур.

На Западе со времени возникновения конституционного государства, а в полной мере — со времени развития демократии типом политика-вождя является «демагог». У этого слова неприятный оттенок, что не должно заставить нас забыть: первым имя «демагога» носил не Клеон, но Перикл. Не занимая должностей или же будучи в должности верховного стратега, единственной выборной должности (в противоположность должностям, занимаемым в античной демократии по жребию), он руководил суверенным народным собранием афинского демоса. Правда, слово устное использует и современная демагогия, и даже, если учесть предвыборные речи современных кандидатов, — в чудовищном объеме. Но с еще более устойчивым эффектом она использует слово написанное. Главнейшим представителем данного жанра является ныне политический публицист и прежде всего — журналист.

В рамках нашего доклада невозможно дать даже наброски социологии современной политической журналистики. В любом аспекте данная проблема должна составить самостоятельную главу. Лишь немного из нее, безусловно, относится и к нашей теме. У журналиста та же судьба, что и у всех демагогов, а впрочем — по меньшей мере на континенте в противоположность ситуации в Англии, да, в общем, и в Пруссии в более ранний период, — та же судьба у адвоката (и художника): он не поддается устойчивой социальной классификации. Он принадлежит к некоего рода касте париев, социально оцениваемым в «обществе» по тем ее представителям, которые в этическом отношении стоят ниже всего. Отсюда — распространенность самых диковинных представлений о журналистах и их работе. И отнюдь не каждый отдает себе отчет в том, что по-настоящему *хороший* результат журналистской работы требует по меньшей мере столько же «духа», что и какой-нибудь результат деятельности ученого, прежде всего вследствие необходимости выдать его сразу, по команде и сразу же *оказать эффект*, при том, конечно, что условия творчества в данном случае совершенно другие. Почти никогда не отмечается, что ответственность здесь куда бóльшая и

что у каждого честного журналиста *чувство* ответственности, как показала война, в среднем ничуть не ниже, чем у ученого, но выше. А не отмечают данный факт потому, что в памяти естественным образом задерживаются именно результаты *безответственной* деятельности журналистов в силу их часто ужасающего эффекта. Никто не верит, что в целом сдержанность дельных в каком-то смысле журналистов выше в среднем, чем у других людей. И тем не менее это так. Несравненно более серьезные искушения, которые влечет за собой профессия журналиста, а также другие условия журналистской деятельности привели в настоящее время к таким последствиям, которые приучили публику относиться к прессе со смешанным чувством презрения и жалкого малодушия. О том, что тут следует делать, мы сегодня поговорить не сможем. Нас интересует судьба *политического* профессионального призвания журналистов, их шансы достичь ведущих политических постов. До сих пор они имелись лишь в социал-демократической партии. Но должности редакторов в ней, как правило, имели характер чиновничьих мест, не представляя основы для позиции *вождя*.

В буржуазных партиях в сравнении с предшествующим поколением шансы восхождения таким образом к политической власти в целом скорее ухудшились. Конечно, всякий значительный политик нуждается в прессе как эффективном инструменте воздействия и, следовательно, в связях с прессой. Но появление партийного *вождя* из рядов прессы было именно исключением (тем, чего не следовало ожидать). Причина тут состоит в сильно возросшей «необходимости» журналиста, прежде всего журналиста, не имеющего состояния и потому привязанного к профессии, что обусловлено значительным увеличением интенсивности и актуальности журналистского предприятия. Необходимость зарабатывать ежедневными или еженедельными статьями гирей повисает на политике, и я знаю примеры того, как люди, по натуре созданные быть вождями, оказались поэтому надолго скованными в своем продвижении к власти как внешне, так и прежде всего внутренне. Связи прессы с силами, господствующими в государстве и в партиях, оказали самое неблагоприятное действие на уровень журналистики при старом режиме, но это особая глава. Во вражеских странах подобные отношения складывались иначе. Однако и там, да, видимо, и для всех современных госу-

дарств, имеет силу положение, что политическое влияние работника-журналиста все уменьшается, а политическое влияние владеющего прессой магната-капиталиста (такого, например, как «лорд» Нортклиф) — все возрастает.

Во всяком случае, у нас в Германии крупные капиталистические газетные концерны, прибравшие к рукам газетенки с «мелкими объявлениями», «генерал-анцайгеры», обычно были типичными воспитателями политического индифферентизма. Ибо на самостоятельной политике нельзя было ничего заработать, прежде всего нужной для гешефта благосклонности политически господствующих сил. Гешефт на объявлениях — один из способов, каким во время войны попытались с большим размахом оказать политическое воздействие на прессу и, видимо, собираются воздействовать и впредь. Хотя следует ожидать, что большая пресса сумеет уклониться от такого воздействия, однако положение мелких газетенок гораздо труднее. Во всяком случае, в настоящее время у нас карьера журналиста, сколь бы притягательна она ни была и какое бы влияние, прежде всего политическую ответственность, ни сулила, не является — следует, пожалуй, еще подождать, чтобы сказать: «больше не» или «еще не», — нормальным путем восхождения политических вождей. Трудно сказать, изменит ли тут что-нибудь отказ от принципа анонимности, что считают правильным многие — но не все — журналисты. К сожалению, во время войны, когда к «руководству» газетами были специально привлечены литературно одаренные личности, к тому же категорически выступавшие только под своим именем, в некоторых наиболее известных случаях пришлось убедиться, что таким путем повышенное чувство ответственности воспитывается *не* так уж обязательно, как можно было бы думать. Ведь — невзирая на партийную принадлежность — частично как раз заведомо худшие бульварные газетенки стремились тем самым увеличить спрос и достигали этого. Такого рода господа, издатели, равно как и журналисты, специализирующиеся на сенсациях, нажили себе состояние — но, конечно, не добыли чести. Приведенный факт — отнюдь не возражение против самого принципа; вопрос весьма запутан, и данное явление также не носит всеобщего характера. Однако *до сих пор* такой путь не был путем к подлинному вождизму или *ответственному* предпринятию политики. Остается выжидать, как дальше сложится ситуация.

Но при всех обстоятельствах журналистская карьера остается одним из важнейших путей профессиональной политической деятельности. Такой путь не каждому подходит, и менее всего — слабым характерам, в особенности тем людям, которые способны обрести внутреннее равновесие лишь в каком-нибудь устойчивом сословном состоянии. Если даже жизнь молодого ученого и носит азартный характер, то все-таки прочные сословные традиции его окружения предохраняют его от неверных шагов. Но жизнь журналиста в любом отношении — это чистейший азарт, и к тому же в условиях, испытывающих его внутреннюю прочность так, как, пожалуй, ни одна другая ситуация. Часто горький опыт в профессиональной жизни — это, пожалуй, не самое худшее. Как раз особенно тяжелые внутренние требования предъявляются к преуспевающему журналисту. Это отнюдь не мелочь: входить в салон власть имущих как бы на равной ноге и нередко в окружении всеобщей лести, вызванной обязанью, общаться, зная при этом, что стоит тебе только выйти за дверь, как хозяин дома, быть может, должен будет специально оправдываться перед гостями за общение с «мальчишками-газетчиками»; и уж совсем не мелочь: быть обязанным быстро и притом убедительно высказываться обо всех и обо всем, что только потребует «рынок», обо всех мыслимых жизненных проблемах, не только не впадая в их абсолютное опошление, но и не оказываясь прежде всего обреченным на бесчестие самообнажения и его неумолимых последствий. Не то удивительно, что многие журналисты «девальвировались» как люди, сошли с колеи, но то, что тем не менее именно данный слой заключает в себе столько драгоценных, действительно настоящих людей, что в это трудно поверить постороннему.

Но если журналист как тип профессионального политика существует уже довольно-таки давно, то фигура *партийного* чиновника связана с тенденцией последних десятилетий и частично последних лет. Мы должны теперь обратиться к рассмотрению партийной системы (*Parteiwesens*) и партийной организации, чтобы понять эту фигуру сообразно ее месту в историческом развитии.

Во всех сколько-нибудь обширных, то есть выходящих за пределы и круг задач мелкого деревенского кантона, политических союзах с периодическими выборами власть имущих политическое предприятие необходимо является *предприятием претендентов* (*Interessentenbetrieb*). Это

значит, что относительно небольшое количество людей, заинтересованных в первую очередь в политической жизни, то есть в участии в политической власти, создают себе посредством свободной вербовки свиту, выставляют себя или тех, кого они опекают, в качестве кандидатов на выборах, собирают денежные средства и приступают к ловле голосов. Невозможно себе представить, как бы в крупных союзах вообще происходили выборы без такого предприятия. Практически оно означает разделение граждан с избирательным правом на политически активные и политически пассивные элементы, а так как это различие базируется на добровольности самих избирателей, то оно не может быть устранено никакими принудительными мерами, например обязательностью участия в выборах, или «цеховым» (berufsständische) представительством, или другими предложениями такого рода, демонстративно или фактически направленными против этого факта, а тем самым против господства профессиональных политиков. Вожди и их свита как активные элементы свободной вербовки и свиты, и, через ее посредство, пассивной массы избирателей для избрания вождя — суть необходимые жизненные элементы любой партии. Однако структура их различна. Например, «партии» средневековых городов, такие, как гвельфы и гибеллины, представляли собой сугубо личную свиту. Если взглянуть на Statuto della parte Guelfa*, конфискацию имущества нобилей — как изначально назывались все те семьи, которые вели рыцарский образ жизни, то есть имели право вступать в ленные отношения, — лишение их права занимать должности и права голоса, интерлокальные партийные комитеты и строго военные организации и их вознаграждения доносчикам, то это живо напомнит большевизм с его Советами, его военными и (прежде всего в России) шпионскими организациями, прошедшими суровый отбор, разоружением и лишением политических прав «буржуазии», то есть предпринимателей, торговцев, рантье, духовенства, отпрысков династий и полицейских агентов, а также с его конфискациями. И эта аналогия подействует еще более ошеломляюще, если мы посмотрим, что, с одной стороны, военная организация указанной партии была сугубо рыцарским войском, формируемым по матрикулам, и почти все руководящие места в

* Устав гвельфской партии (итал.). — Прим. перев.

ней занимали дворяне; Советы же со своей стороны сохраняют или, скорее, снова вводят высокое вознаграждение предпринимателям, аккордную зарплату, систему Тейлора, военную и трудовую дисциплину и ведут поиски иностранного капитала — одним словом, снова просто должны принять *все* то, с чем боролись как с классовыми буржуазными учреждениями, чтобы вообще сохранить в действии государство и хозяйство; и помимо того, главным инструментом своей государственной власти они сделали агентов старой охраны. Но такими организациями, носящими насильственный характер, нам не придется заниматься, мы имеем дело с профессиональными политиками, которые стремятся к власти через мирную партийную агитацию на рынке голосов избирателей.

Эти партии в нашем обычном смысле первоначально тоже были, например в Англии, только свитой аристократии. Каждый переход в другую партию, совершаемый по какой-либо причине пэром, влек за собой немедленный переход в нее всего, что от него зависело. Крупные дворянские семьи, и не в последнюю очередь, король вплоть до Билля о реформе осуществляли патронаж над множеством округов. К этим дворянским партиям близко примыкают партии уважаемых людей, получившие повсеместное распространение вместе с распространением власти бюргерства. «Образованные и состоятельные» круги, духовно руководимые типичными представителями интеллектуальных слоев Запада, разделились, частично по классовым интересам, частично по семейной традиции, частично по чисто идеологическим соображениям, на партии, которыми они руководили. Духовенство, учителя, профессора, адвокаты, врачи, аптекари, состоятельные сельские хозяева, фабриканты — весь тот слой, который в Англии причисляет себя к *gentlemen*, — образовали сначала нерегулярные политические союзы, самое большее — локальные политические клубы; в смутные времена беспокойство доставляла мелкая буржуазия, а иногда и пролетариат, если у него появлялись вожди, которые, как правило, не были выходцами из его среды. На этой стадии по всей стране еще вообще не существует интерлокально организованных партий как постоянных союзов. Сплоченность обеспечивают только парламентариизм; решающую роль при выдвижении кандидатов в вожди играют люди, уважаемые на местах. Программы

возникают частично из агитационных призывов кандидатов, частично в связи со съездами уважаемых граждан или решениями парламентских партий. В мирное время руководство клубами или, там, где их не было, совершенно бесформенным политическим предприятием осуществляется со стороны небольшого числа постоянно заинтересованных в этом лиц, для которых подобное руководство — побочная или почетная должность; только журналист является оплачиваемым профессиональным политиком, и только газетное предприятие — постоянным политическим предприятием вообще. Наряду с этим существуют только парламентские сессии. Правда, парламентарии и парламентские вожди партий знают, к каким уважаемым гражданам следует обращаться на местах для осуществления желаемой политической акции. И лишь в больших городах постоянно имеются партийные союзы (*Vereine*) с умеренными членскими взносами, периодическими встречами и публичными собраниями для отчета депутатов. Оживление в их деятельности наступает лишь во время выборов.

Заинтересованность парламентариев в возможности интерлокальных предвыборных компромиссов и в действительности единых, признанных широкими кругами всей страны программ и единой агитации вообще по стране становится движущей силой все большего сплочения партий. Но если теперь сеть местных партийных союзов существует также и в городах средней величины и даже если она растянута «доверенными лицами» по всей стране, а с ними постоянную переписку ведет член парламентской партии как руководитель центрального бюро партии, то это не меняет принципиального характера партийного аппарата как объединения уважаемых граждан. Вне центрального бюро пока еще нет оплачиваемых чиновников; именно «видные люди» ради уважения, которым они обычно пользуются, повсюду руководят местными союзами: это внепарламентские уважаемые граждане, которые оказывают свое влияние наряду с политическим слоем уважаемых граждан — заседающих в данный момент в парламенте депутатов. Конечно, поставщиком духовной пищи для прессы и местных собраний во все большей мере является издаваемая партией партийная корреспонденция. Регулярные членские взносы становятся необходимыми; часть их должна пойти на покрытие издержек штаб-квартиры партии. На этой ста-

дии находилось еще не так давно большинство немецких партийных организаций. Во Франции же отчасти еще господствовала первая стадия: крайне слабое сплочение парламентариев, а в масштабах всей страны — малое число уважаемых людей на местах; программы, выдвигаемые кандидатом или его патроном только раз, при выставлении кандидатуры, хотя и с большей или меньшей местной привязкой к решениям и программам парламентариев. Данная система была нарушена лишь частично. При этом число политиков по основной профессии оказалось ничтожным; ими были главным образом избранные депутаты, немногие служащие центрального бюро, журналисты и — во Франции — в остальном те карьеристы, которые находились на «политической» службе или в тот момент стремились к таковой. Формально политика для них оставалась в основном побочной профессией. Да и число «министрабельных» депутатов было сильно ограничено. То же самое следует сказать и о кандидатах на выборах, которые непременно должны относиться к категории уважаемых граждан. Но число лиц, заинтересованных в политическом предпрятии косвенно, прежде всего материально, было весьма велико. Ибо все предписания министерства и прежде всего всякое улаживание вопросов о должностях обязательно должны были решаться с учетом того, как такое решение скажется на выборах, и любого рода пожеланиям пытались дать ход через посредство местного депутата, которого министр, если депутат входил в его парламентское большинство (к чему, конечно, стремился каждый), должен был выслушать благосклонно или враждебно. Каждый депутат патронировал должности и вообще все вопросы в своем избирательном округе, а чтобы снова быть избранным, поддерживал связь с местными уважаемыми людьми.

Такому идиллическому состоянию господства кругов уважаемых людей, и прежде всего парламентариев, противостоят ныне сильно от него отличающиеся самые современные формы партийной организации. Это детища демократии, избирательного права для масс, необходимости массовой вербовки сторонников и массовой организации, развития полнейшего единства руководства и строжайшей дисциплины. Господству уважаемых людей и управлению через посредство парламентариев приходит конец. Предприятие берут в свои руки политики «по

основной профессии», находящиеся *вне* парламентов. Либо это «предприниматели» — например, американский босс и английский “election agent”^{*} были, по существу, предпринимателями, — либо чиновник с постоянным окладом. Формально имеет место широкая демократизация. Уже не парламентская фракция создает основные программы и не уважаемые граждане занимаются выдвижением кандидатов на местах. Кандидатов предлагают собрания организованных членов партии, избирающие делегатов на собрания более высокого уровня, причем таких уровней, завершающихся общим «партийным съездом», может быть много. Но фактически власть находится в руках тех, кто *непрерывно* ведет работу внутри [партийного] предприятия, или же тех, от кого его функционирование находится в финансовой или личной зависимости, например меценатов или руководителей могущественных клубов политических претендентов («Таммани-холл»). Главное здесь то, что весь этот человеческий аппарат — «машина» (как его примечательным образом называют в англосаксонских странах) — или, скорее, те, кто им руководит, в состоянии взять за горло парламентариев и в значительной мере навязать им свою волю. Данное обстоятельство имеет особое значение для отбора *вождей* партии. Вождем становится лишь тот, в том числе и через голову парламента, кому подчиняется машина. Иными словами, создание таких машин означает наступление *плебисцитарной* демократии.

Партийная свита, прежде всего партийный чиновник и предприниматель, конечно, ждут от победы своего вождя личного вознаграждения — постов или других преимуществ. От него — не от отдельных парламентариев или же не только от них; это главное. Прежде всего они рассчитывают, что демагогический эффект *личности* вождя обеспечит партии голоса и мандаты в предвыборной борьбе, а тем самым власть и благодаря ей в наибольшей степени расширит возможности получения ожидаемого вознаграждения для приверженцев партии. А труд с верой и личной самоотдачей человеку, не какой-то абстрактной программе какой-то партии, состоящей из посредственностей, является тут идеальным моментом — это «харизматический» элемент всякого вождизма, одна из его движущих сил.

* Агент по выборам (англ.). — Прим. перев.

Данная форма получила признание не сразу, а в постоянной подспудной борьбе с уважаемыми людьми и парламентариями, отстаивающими свое влияние. Сначала это произошло в буржуазных партиях Соединенных Штатов, а затем — прежде всего в социал-демократической партии Германии. Коль скоро в какой-то момент партия оказывается без общепризнанного вождя, поражения следуют одно за другим, но даже если он есть, нужны всякого рода уступки тщеславию и небескорыстию уважаемых людей партии. Но прежде всего и машина может оказаться во власти партийного *чиновника*, прибравшего к рукам текущую работу. В некоторых социал-демократических кругах считают, что их партия оказалась в плену этой «бюрократизации». Между тем «чиновники» относительно легко приспосабливаются к личности вождя, оказываются под сильным воздействием его демагогических качеств: материальные и идеальные интересы чиновников находятся в тесной связи с ожидаемым получением при его посредстве партийной власти, а труд ради вождя сам по себе приносит огромное внутреннее удовлетворение. Восхождение вождей представляет гораздо большие трудности там, где наряду с чиновниками влияние на партию оказывают уважаемые люди — как это по большей части и бывает в буржуазных партиях. Ибо *идеально* они «творят свою жизнь» из крошечных постов в правлениях или комитетах, которые они занимают. Завистливое чувство (*Ressentiment*) по отношению к демагогу как *homo novus**, убеждение в превосходстве партийно-политического «опыта» — который действительно имеет большое значение, — а также идеологическая обеспокоенность разрушением старых партийных традиций определяют их поведение. А в партии на их стороне все традиционалистские элементы. Как сельский прежде всего, так и мелкобуржуазный избиратель приглядываются к известным им с давних пор уважаемым именам и не доверяют незнакомому человеку, правда, для того только, чтобы тем крепче прикинуть к нему *в случае* его успеха. Рассмотрим на нескольких основных примерах это противоборство двух структурных форм и в особенности обрисованное *Острогорским* восхождение плебисцитарной формы.

Сначала обратимся к примеру Англии: там до 1868 г. основу партийной организации почти исключительно

* Новому человеку, выскочке (*лат.*). — *Прим. перев.*

составляли уважаемые люди. Опорой тори в сельской местности был, например, англиканский священник, а помимо него — в большинстве случаев — школьный учитель и прежде всего крупный землевладелец данного графства; опорой вигам служили, как правило, такие люди, как нонконформистский проповедник (там, где такие были), почтмейстер, кузнец, портной, канатчик, то есть ремесленники, способные стать источником политического влияния, ведь с ними больше всего болтают обо всем. В городе партии разделились в соответствии с партийными воззрениями — частично экономического характера, частично религиозного, частично просто по семейной традиции. Но политическое предприятие всегда базировалось на уважаемых людях. Над ним «парили» парламент и партии совместно с кабинетом и лидером, который был председателем совета министров или главой оппозиции. У этого лидера всегда рядом находился самый важный профессиональный политик партийной организации, «загоняла» (whip*), в чьих руках и был патронаж над должностями. Таким образом, в погоне за ними следовало обращаться именно к нему, об этом он договаривался с депутатами от отдельных избирательных округов. Постепенно в избирательных округах начал формироваться слой профессиональных политиков, ибо тут осуществлялся набор местных агентов, первоначально неоплачиваемых и занимавших примерно то же положение, что и наши «доверенные лица». Но избирательным округам понадобилась также фигура капиталистического предпринимателя — election agent, — совершенно неизбежного в современном английском законодательстве, гарантирующем чистоту выборов. Это законодательство попыталось проконтролировать расходы по выборам и противодействовать власти денег, обязывая кандидатов сообщать, сколько стоили им выборы, ибо кандидат (в куда большей мере, чем это прежде случалось у нас), помимо перенапряжения голоса, имел еще удовольствие раскошелиться. Election agent позволял выплатить всю сумму ему, на чем он, как правило, прилично выгадывал. В расстановке сил между лидером и уважаемыми людьми партии в парламенте и по стране первый с давних пор занимал в Англии весьма солидное положение, на что имелась

* Парламентский организатор партии (англ.). — Прим. перев.

важная причина: его способность проводить большую политику, и к тому же политику постоянную. Однако и влияние парламентариев и уважаемых людей партии еще сохранялось.

Так примерно выглядела старая партийная организация — наполовину хозяйство уважаемых людей, наполовину уже предприятие служащих и предпринимателя. Но с 1868 г. сначала для местных выборов в Бирмингеме, а затем и по всей стране сформировалась система *Сaucus**. Создали ее один *нонконформистский священник* и *Джозеф Чемберлен*. Поводом для этого явилась демократизация избирательного права. Чтобы привлечь на свою сторону наибольшее число избирателей, завоевать массы, необходимо было создать чудовищный аппарат союзов, имевших демократический облик, образовать избирательный союз в каждом городском квартале, держать это предприятие в непростанном движении, все жестко бюрократизировать: больше становиться наемных оплачиваемых чиновников, главных посредников между партийным союзом и массами с правом кооптации как формальных проводников партийной политики, избираемых местными избирательными комитетами, которые в скором времени объединили в целом около 10% избирателей. Движущей силой оставались местные представители, заинтересованные прежде всего в коммунальной политике, всюду позволяющей отхватить для себя самый жирный кусок. Они же в первую очередь пополняли финансы. Эта заново формирующаяся машина, независимая уже от парламентского руководства, в самом скором времени должна была вести борьбу с прежними носителями власти, прежде всего с *whip*'ом, и, опираясь на заинтересованных лиц на местах, одержала в этой борьбе такого рода победу, что *whip* вынужден был приспособиться и объединиться с ней. В результате вся власть сконцентрировалась в руках немногих, в конечном счете — одного лица, стоявшего во главе партии. Ибо в либеральной партии указанная система возникла в связи с приходом *Гладстона* к власти. Именно ослепительный блеск *Гладстоновой «большой» демагогии*, непоколебимая вера масс в этическое содержание его политики и прежде всего в этический характер личности *Гладстона* привели эту машину к столь стре-

* Закрытого совещания (англ.). — Прим. перев.

мительной победе над уважаемыми людьми. В действие вступил цезаристски-плебисцитарный элемент политики: диктатор на поле избирательной битвы. Данное явление обнаружило себя очень скоро. В 1877 г. Saucus впервые действовал на государственных выборах. Результат был блестящий: крушение *Дизразли* в самую пору его больших успехов. В 1886 г. машина была уже настолько харизматически ориентирована на личность, что, когда встал вопрос о Гомруле, весь аппарат, сверху донизу, не спрашивал: стоим ли мы объективно на платформе *Гладстона*? Аппарат просто совершал повороты по слову *Гладстона*, заявив: «Что бы он ни делал, мы ему подчинимся», — и изменил своему создателю, *Чемберлену*.

Этому механизму потребовался значительный аппарат сотрудников. Как-никак в Англии около 2000 человек живут непосредственно за счет политики партий. Правда, гораздо более многочисленны те, кто участвует в политике лишь в погоне за должностями или в качестве претендента [на выборах], особенно в рамках общинной политики. Наряду с экономическими возможностями у умелого политика, связанного с Saucus, имеются возможности удовлетворить свое тщеславие. Стать «J. P.»* или даже «M. P.»** — естественное стремление высшего (нормального) честолюбия, и таким людям, которые продемонстрировали хорошее воспитание, были “gentlemen”, это выпадает на долю. Высшая награда, манящая в особенности крупных меценатов, — бюджет партии, пожалуй, на 50% состоял из взносов неизвестных дарителей, — достоинство пэра.

Каков же был эффект новой системы? Тот, что ныне английские парламентарии, за исключением нескольких членов кабинета (да каких-нибудь чудаков), суть не что иное, как отлично дисциплинированное голосующее стадо. У нас в Рейхстаге политики обычно, хотя бы разбираясь с частной корреспонденцией, лежащей у них на письменном столе, притворялись, что радеют о благе страны. Такого рода жесты в Англии не требуются; член парламента должен лишь голосовать и не совершать предательства партии; он должен появиться по требованию «зазывалы» и делать то, что ему прикажет в данный момент кабинет или лидер оппозиции. Saucus-

* Мировой судья (Justice of Peace) (англ.). — Прим. перев.

** Член парламента (Member of Parliament) (англ.). — Прим. перев.

машина, охватывающая всю страну, в особенности если в наличии есть сильный вождь, почти беспринципна и полностью в его руках. Итак, тем самым над парламентом возвышается фактически плебисцитарный диктатор, который посредством «машины» увлекает за собой массы и для которого парламентарии суть всего лишь политические пребандарии, составляющие его свиту.

Как же происходит отбор этих вождей? Прежде всего: в соответствии с какой способностью? Конечно, определяющей здесь (наряду с волей, имеющей решающее значение во всем мире) является власть демагогической речи. Ее характер изменился с тех времен, когда она, как, например, у *Кобдена*, обращалась к раскудку. *Гладстон* искусно придавал речи внешне прозаический вид: «Пускай говорят факты». В настоящее же время, чтобы привести массы в движение, работа куда в большей мере ведется чисто эмоционально, при помощи средств, применяемых и Армией спасения. Данное положение можно, пожалуй, назвать «диктатурой, покоящейся на использовании эмоциональности масс». Но весьма развитая система комитетской работы в английском парламенте открывает возможность и даже принуждает каждого политика, рассчитывающего на участие в руководстве, тоже *работать* в комитетах. У всех видных министров последних десятилетий за плечами реальная и действенная выучка такой работы, а практика отчетности таких совещаний и их общественной критики приводит к тому, что эта школа означает подлинный отбор [политиков] и исключает просто демагогов.

Так обстоит дело в Англии. Но английская Caucus-система представляла собой лишь ослабленную форму партийной организации, в сравнении с американской, особенно рано и особенно чисто выразившей плебисцитарный принцип. Америка *Вашингтона* должна была по идее представлять собой сообщество, управляемое «gentlemen'ами». А gentlemen'ом и там в то время являлся землевладелец или человек, получивший образование в колледже. Так все и шло на первых порах. Когда образовались партии, члены палаты представителей сначала претендовали быть руководителями, как и в Англии в эпоху господства уважаемых людей. Организация партий была совершенно рыхлой. Это продолжалось до 1824 г. Уже к началу двадцатых годов произошло становление партийной машины во многих аме-

риканских общинах (которые и здесь оказались местом возникновения современной тенденции). Но только избрание президентом *Эндрю Джэксона*, кандидата крестьян Запада, подорвало старые традиции. Формальный предел руководству партиями со стороны ведущих парламентариев был положен уходом, вскоре после 1840 г., из политической жизни крупных парламентариев — *Колхауна*, *Уэбстера*, — ибо по всей стране партиям всякую власть. Столь раннее развитие в Америке плебисцитарной «машины» объяснялось тем, что там, и только там, главой исполнительной власти и — в том-то и дело — шефом патронажа над должностями оказался плебисцитарно избранный президент и что вследствие «разделения властей» он при исполнении должности был почти независим от парламента. Итак, именно при президентских выборах победа обещала в качестве награды подлинную добычу — доходные должности. Так *Эндрю Джэксон* возвел в систематически повсюду применяемый принцип «spoils system».

Что же означает ныне эта spoils system — наделение всеми федеральными должностями свиты победившего кандидата — для формирования партии? То, что противостоят друг другу совершенно беспринципные партии, сугубо карьеристские организации, которые для каждой предвыборной борьбы составляют свои меняющиеся программы всякий раз в зависимости от шансов заполучить голоса — программы столь изменчивые, что такого положения, несмотря на все аналогии, больше нигде нет. Партии полностью и исключительно сориентированы на важнейшую для патронажа над должностями предвыборную борьбу: борьбу за пост федерального президента и за посты губернаторов отдельных штатов. Программы и кандидаты определяются на «national conventions»* партий без вмешательства парламентариев — то есть партийными съездами, состав которых формально весьма демократично избран собраниями делегатов, обязанных, в свою очередь мандатом «primaries», первичным собраниям избирателей партии. Уже в ходе primaries выбираются делегаты для голосования за определенного кандидата в главы государства; *внутри* отдельных партий идет ожесточеннейшая борьба по

* Национальных съездах (англ.). — Прим. перев.

вопросу о «nomination»*. Как-никак, в руках президента сосредоточено назначение от 300 000 до 400 000 чиновников, которое он осуществляет только с привлечением сенаторов от отдельных штатов. Таким образом, сенаторы — могущественные в Америке политики. Напротив, палата представителей политически относительно безвластна, ибо она лишена патронажа над должностями, а министры — только помощники президента, легитимированного народом помимо всех (в том числе и парламента), — могут выполнять свои обязанности независимо от доверия или недоверия [палаты представителей] (следствие «разделения властей»).

Основанная на этом spoils system стала технически возможна в Америке, ибо при молодости американской культуры можно было вынести сугубо дилетантское хозяйство. Ведь от 300 000 до 400 000 таких сторонников партии, которые не имели нужды ничем иным подтвердить свою квалификацию, кроме как тем, что они хорошо послужили партии, — эта ситуация не могла существовать без чудовищных не порядков: не имеющих себе равных коррупции и расточительства, которые вынесла только страна с еще неограниченными экономическими возможностями.

Итак, фигурой, всплывающей на поверхность вместе с этой системой плебисцитарной партийной машины, является «босс». Что такое босс? Политический капиталистический предприниматель, который на свой страх и риск обеспечивает голоса кандидату в президенты. Свои первые связи он может установить или в качестве адвоката, или как трактирщик или владелец подобных предприятий, или, например, как кредитор. Отсюда он продолжает плести свои нити, пока не окажется в состоянии «контролировать» определенное количество голов. Добившись этого, он вступает в контакт с соседними боссами, привлекая своим усердием и ловкостью, но прежде всего — скромностью — внимание тех, кто уже добился большего в карьере, и совершает восхождение. Босс необходим для организации партии. Он прибирает ее к своим рукам. Весьма существенным образом босс обеспечивает ее средствами. Как он на них выходит? Частично через членские взносы, но прежде всего через обложение налогом окладов тех чиновников, которые

* Назначении кандидатов (англ.). — Прим. перев.

получили должность благодаря ему и его партии. Далее: через взятки и чаевые. Если кто-то захочет безнаказанно нарушить один из многочисленных законов, ему понадобится снисходительность босса, а за нее надо платить. Иначе у него неизбежно возникнут неприятности. Однако одно это еще не обеспечивает требуемого для предприятия капитала. Босс необходим как непосредственный получатель денег от крупных финансовых магнатов. Они бы вообще не доверили деньги для избирательных целей какому-нибудь оплачиваемому партийному чиновнику или общественно-подотчетному человеку. Босс с его разумной скромностью в денежных делах является, конечно, человеком тех капиталистических кругов, которые финансируют выборы. Типичный босс — абсолютно прозаический человек. Он не стремится к социальному престижу; «профессионал» презираем в «приличном обществе». Он ищет только власти, власти как источника денег, но также и ради нее самой. Он трудится в тени — в противоположность английскому лидеру. Его публичную речь не услышишь; ораторам босс внушает, что они целесообразным способом должны высказать, но сам молчит. Как правило, он не занимает постов, за исключением поста сенатора в федеральном сенате. Ибо поскольку сенаторы, согласно конституции, участвуют в патронаже над должностями, руководящие боссы часто лично заседают в этом органе. Раздача должностей происходит в первую очередь в соответствии с заслугами перед партией. Однако за деньги часто можно было получить больше, и для каждой должности существовала определенная такса: это система продажи должностей, известная, конечно, многим монархиям XVII и XVIII вв., включая Папскую область.

Босс не имеет твердых политических «принципов», он совершенно беспринципен и интересуется лишь одним: что обеспечит ему голоса? Нередко это весьма дурно воспитанный человек. Но в своей частной жизни он обычно безупречен и корректен. Лишь в том, что касается политической этики, он естественным образом приспосабливается к среднему уровню наличествующей этики политического действия, поступая так, как и многие из нас не возбранялось бы повести себя в сфере этики экономической в эпоху спекулянтов и мешочников. Босса отнюдь не тревожит, что в качестве «профессионала», профессионального политика, его презирают в

обществе. То обстоятельство, что сам он не получает и не намеревается заполучить крупные федеральные посты, имеет к тому же следующее преимущество: нередко, если боссам кажется, что от этого притягательность партии во время выборов повысится, в кандидаты попадают чуждые партии умы, то есть выдающиеся личности, а не только все тот же нобилитет партийных старейшин, как у нас. Именно структура таких беспринципных партий с их презираемыми в обществе властью имущими дала возможность стать президентами дельным людям, которые бы у нас никогда не сделали подобной карьеры. Конечно, боссы противятся «аутсайдеру», который мог бы представлять опасность для источников их денег и власти. Однако в конкурентной борьбе за доверие избирателей им нередко приходилось соглашаться с выдвижением таких кандидатов, которые считались борцами с коррупцией.

Итак, речь идет о могущественном капиталистическом, насквозь заорганизованном сверху донизу партийном предприятии, опирающемся также на чрезвычайно крепкие, организованные подобно ордену клубы типа «Таммани-холл», целью которых является исключительно достижение прибыли через политическое господство прежде всего над коммунальным управлением, представляющим и здесь важнейший объект эксплуатации. Такая структура партийной жизни была возможна вследствие высокого уровня демократии в Соединенных Штатах, как своего рода «целине». Теперь эта взаимосвязь ведет к тому, что данная система находится в состоянии постепенного отмирания. Америкой больше не могут управлять только дилетанты. Еще 15 лет назад (в 1904 г. — *Прим. перев.*) на вопрос: почему американские рабочие позволяют так управлять собою политикам, о презрении к которым они сами же и заявляют, — следовал ответ: «Пусть лучше чиновниками будут люди, на которых мы плюем, чем как у вас, каста чиновников, которая плюет на нас». Это старая позиция американской «демократии»: социалисты уже тогда думали совершенно иначе. Но такое состояние стало невыносимым. Дилетантское управление оказалось недостаточным, и *Civil Service Reform** все больше увеличивала количество пожизненных мест, дающих право на получение пенсии, приводя таким образом к тому, что посты начали занимать

* Реформа государственной гражданской службы (англ.). — *Прим. перев.*

университетски образованные чиновники, столь же неподкупные и знающие свое дело, как и наши. Около 100 000 постов теперь уже не являются «трофеями» избирательного цикла, но дают право на пенсии и требуют свидетельства о квалификации. Это обстоятельство постепенно вытеснит spoils system, а тогда, пожалуй, преобразуется и способ руководства партиями; мы только еще не знаем — как.

В *Германии* до сих пор решающими условиями политического предприятия являлись, в основном, следующие. Во-первых: бессилие парламентов, в результате чего никто из обладавших качествами вождя в течение длительного времени не мог сюда попасть. Допустим, он захотел бы стать членом парламента — что бы он стал там делать? Когда освобождалось место в канцелярии, соответствующему начальнику управления можно было сказать: в моем избирательном округе есть весьма толковый человек, он бы подошел, возьмите-ка его. И его охотно брали на освободившееся место. Вот, в общем-то, все, чего мог достигнуть немецкий парламентарий для удовлетворения своих инстинктов власти — если у него таковые имелись. Следует также учесть — и этот второй момент обуславливал первый — огромное значение в *Германии* вышколенного профессионального чиновничества. Здесь мы были первыми в мире. Поэтому профессиональное чиновничество претендовало не только на места чиновников-специалистов, но и на министерские посты. Соответствующая формула была найдена в прошлом году в баварском ландтаге, когда предметом дискуссии стала парламентаризация: одаренные люди больше не согласятся быть чиновниками, если парламентариев станут выдвигать на министерские посты. Кроме того, чиновничье управление в *Германии* систематически уклонялось от такого рода контроля, каким являются в *Англии* разъяснения комитета, и таким образом лишало парламенты способности (за немногими исключениями) растить в своей среде действительно толковых начальников управлений.

Третьим отличительным моментом было то, что, в противоположность *Америке*, мы в *Германии* имели принципиальные партии, которые по меньшей мере с субъективной *bona fides** утверждали, что их члены

* Искренностью (лат.). — *Прим. перев.*

являются носителями «мировоззрения». Однако из этих партий две важнейшие: с одной стороны, партия центра, с другой стороны, социал-демократия — были прирожденными партиями меньшинства, и именно умышленно. Руководящие круги партии центра в Рейхе никогда не скрывали, что они против парламентаризма из-за боязни оказаться в меньшинстве, так как тогда им было трудно по-прежнему, через давление на правительство, устраивать карьеристов. Социал-демократия оставалась принципиальной партией меньшинства и помехой парламентаризации, ибо не хотела мараться о существующий буржуазный политико-гражданский порядок. То обстоятельство, что обе эти партии исключили себя из парламентарной системы, сделало последнюю невозможной.

Чем же в таком случае стали заниматься немецкие профессиональные политики? У них не было ни власти, ни ответственности, они могли играть лишь весьма подчиненную роль уважаемых людей и в результате снова оказались во власти самых типичных цеховых инстинктов. В кругу этих уважаемых людей, вся жизнь которых заключалась в их крошечных постах, невозможно было выдвинуться чужеродному человеку. Я мог бы в любой партии, не исключая, конечно, и социал-демократию, назвать множество имен, каждое из которых символизирует трагедию политической карьеры человека, имевшего качества вождя и вследствие этого непереносимого уважаемыми людьми. Все наши партии прошли путь превращения в корпорацию уважаемых людей. Например, *Бebel*, как бы ни был скуден его интеллект, являлся еще вождем по своему темпераменту и искренности. Вследствие того что *Бebel* был мучеником, что никогда (по мнению масс) не обманывал их доверия, он всецело полагался на них, и не было в партии силы, способной всерьез выступить против него. С его смертью ситуация в партии изменилась: началось господство чиновников, и все чаще давали о себе знать чиновничьи инстинкты. К власти пришли профсоюзные чиновники, партийные секретари, журналисты, чиновничество в высшей степени порядочное (можно сказать, на редкость порядочное, имея в виду положение в других странах, особенно продажных, как правило, чиновников в Америке), — однако и рассмотренные выше последствия господства чиновников все чаще имели место в партии.

Начиная с восьмидесятых годов, буржуазные партии полностью превратились в корпорации уважаемых людей. Правда, время от времени они должны были в рекламных целях привлекать умы, стоящие вне партий, чтобы потом иметь возможность сказать: «В наших рядах есть такие-то и такие-то имена». Но именно их-то они и старались по возможности не допустить к участию в выборах, и не получалось это лишь там, где указанные лица действовали жестко.

Тот же дух господствовал и в парламенте. Наши парламентские партии были и остаются корпорациями. Каждая речь, произносимая на заседании Рейхстага, предварительно целиком подвергалась партнйному рецензированию. Это можно заметить по ее неслыханной скуке. Получить слово мог лишь тот, кто был заявлен в качестве оратора. Вряд ли можно придумать более глубокую противоположность английским, а также (по совершенно противоположным причинам) французским парламентским традициям.

Вследствие катастрофы, которую обыкновенно именуют революцией, сейчас, может быть, совершается некое преобразование. Но «может быть» не значит «определенно». Прежде всего, появились ростки новых типов партнйного аппарата. Во-первых, аппарат любителей-дилетантов. Особенно часто он представлен студентами различных высших школ, которые говорят какому-нибудь человеку, вменяя ему качества вождя: мы хотим выполнять нужную для вас работу, изложите, что мы должны делать. Во-вторых, аппарат деловых людей. Случалось так, что люди приходили к какому-нибудь человеку, в котором они усматривали качества вождя, и предлагали ему взять на себя вербовку избирателей в обмен на твердую сумму за каждый голос. Если бы вы попросили меня честно ответить, какой из этих двух аппаратов я бы посчитал более надежным с сугубо технической-политической точки зрения, то я, видимо, предпочел бы второй его вариант. Однако и тот, и другой были всего лишь быстро всплывающими пузырями, которые тут же снова исчезали. Существующий аппарат произвел перегруппировку, продолжая работать. Все эти явления были всего лишь симптомами того, что новые виды партнйного аппарата, быть может, и возникли, если бы только в наличии имелись вожди. Однако их выдвижение исключалось уже техническим своеобраз-

знем системы пропорционального избирательного права. Появлялся — и тут же снова исчезал — только один-другой уличный диктатор. И только свита уличной диктатуры организована прочной дисциплиной — отсюда и власть этих исчезающих меньшинств.

Предположим, дело приняло бы иной оборот. Тогда, в соответствии со сказанным выше, следует подчеркнуть: руководство партиями со стороны плебисцитарных вождей обуславливает «обездушивание» свиты, ее, можно было бы сказать, духовную пролетаризацию. Чтобы подойти вождю в качестве аппарата, свита должна слепо повиноваться, быть машиной по-американски, без помех, вызываемых тщеславием уважаемых людей, или претензий, как следствий собственных взглядов. Избрание *Линкольна* стало возможным лишь благодаря такой специфике партийной организации, а в случае с *Гладстоном*, как уже говорилось, то же самое произошло в *Sauscus'e*. Вот та цена, которую приходится платить за руководство вождя. Но выбирать можно только между вождистской демократией с «машиной» и демократией, лишенной вождей, то есть господством «профессиональных политиков» без призвания, без внутренних, харизматических качеств, которые и делают человека вождем. Последнее же предвещает то, что нынешняя партийная фронда обычно называет господством «клики». Пока что мы в Германии только это последнее и имеем. А благоприятной предпосылкой продолжения того же и в будущем, по меньшей мере в Рейхе, является, во-первых, то, что Бундесрат, видимо, возродится и с необходимостью начнет ограничивать власть Рейхстага, а тем самым и его значение как места отбора вождей. Далее: пропорциональное избирательное право в его нынешней форме — типичное явление для демократии, лишенной вождей, не только потому что оно способствует закулисным местническим сделкам уважаемых людей, но и потому, что впоследствии дает союзам претендентов возможность настоять на занесении своих чиновников в списки и таким образом создать непарламентский парламент, в котором нет места подлинным вождям. Единственной отдушиной для потребности в вожде мог бы стать рейхс-президент, если избирать его будет не парламент, а плебисцит. Проверка на деле могла бы стать основой для возникновения и отбора вождей, прежде всего если бы в крупных общинах, как, например, в Соединенных

Штатах, везде, где хотели серьезно взяться за коррупцию, на поверхность всплывал плебисцитарный городской диктатор с правом самостоятельно подбирать себе бюро. Это обусловило бы приспособление партийной организации к такого рода выборам. Но из-за сугубо мелкобуржуазной враждебности к вождям со стороны всех партий, включая прежде всего социал-демократию, будущие способы формирования партий, а тем самым и все эти возможности еще покрыты мраком неизвестности.

И потому сегодня совершенно неясно, какую внешнюю форму примет предприятие политикни как «профессии», а потому — еще менее известно, где открываются шансы для политически одаренных людей заняться решением удовлетворительной для них политической задачи. У того, кого имущественное положение вынуждает жить «за счет» политикни, всегда, пожалуй, будет такая альтернатива: журналистика или пост партийного чиновника как типичные прямые пути; или же альтернатива, связанная с представительством интересов: в профсоюзе, торговой палате, сельскохозяйственной палате, ремесленной палате, палате по вопросам труда, союзах работодателей и т. д., или же подходящие посты в коммунальном управлении. Ничего больше о внешней стороне данного предмета сказать нельзя, кроме того лишь, что партийный чиновник, как и журналист, имеет скверную репутацию «деклассированного». Увы, если прямо этого им и не скажут, все равно у них будет гудеть в ушах: «продажный писатель», «наемный оратор»; тот, кто внутренне безоружен против такого к себе отношения и неспособен самому себе дать правильный ответ, тот пусть лучше подальше держится от подобной карьеры, ибо, во всяком случае, этот путь, наряду с тяжкими искушениями, может принести постоянные разочарования.

Так какие же внутренние радости может предложить карьера «политикни» и какие личные предпосылки для этого она предполагает в том, кто ступает на данный путь?

Прежде всего, она дает чувство власти. Даже на формально скромных должностях сознание влияния на людей, участия во власти над ними, но в первую очередь — чувство того, что и ты держишь в руках нерв исторически важного процесса, — способно поднять профессионального политика выше уровня повседневности. Однако здесь перед ним встает вопрос: какие его качества дают

ему надежду справиться с властью (как бы узко она ни была очерчена в каждом отдельном случае) и, следовательно, с той ответственностью, которую она на него возлагает? Тем самым мы вступаем в сферу этических вопросов; ибо именно к ним относится вопрос, каким надо быть человеку, дабы ему позволительно было положить руку на спицы колеса истории.

Можно сказать, что в основном три качества являются для политика решающими: страсть, чувство ответственности, глазомер. Страсть — в смысле *ориентации на существо дела (Sachlichkeit)*: страстной самоотдачи «делу», тому богу или демону, который этим делом поведует. Не в смысле того внутреннего образа действий, который мой покойный друг *Георг Зиммель* обычно называл «стерильной возбужденностью», свойственной определенному типу прежде всего русских интеллектуалов (но отнюдь не всем из них!), и который ныне играет столь заметную роль и у наших интеллектуалов в этом карнавале, украшенном гордым именем «революции»: утекающая в пустоту «романтика интеллектуально занимательного» без всякого делового чувства ответственности. Ибо одной только страсти, сколь бы подлинной она ни казалась, еще, конечно, недостаточно. Она не сделает вас политиком, если, являясь служением «делу», не сделает *ответственность* именно перед этим делом главной путеводной звездой вашей деятельности. А для этого — в том-то и состоит решающее психологическое качество политика — требуется *глазомер*, способность с внутренней собранностью и спокойствием поддаться воздействию реальностей, иными словами, требуется *дистанция* по отношению к вещам и людям. «Отсутствие дистанции», только как таковое, — один из смертных грехов всякого политика, — и есть одно из тех качеств, которые воспитывают у нынешней интеллектуальной молодежи, обрекая ее тем самым на неспособность к политике. Ибо проблема в том и состоит: как можно втиснуть в одну и ту же душу и жаркую страсть, и холодный глазомер? Политика «делается» головой, а не какими-нибудь другими частями тела или души. И все же самоотдача политике, если это не фривольная интеллектуальная игра, но подлинное человеческое деяние, должна быть рождена и вскормлена только страстью. Но полное обуздание души, отличающее страстного политика и разводящее его со «стерильно возбуж-

денным» политическим дилетантом, возможно лишь благодаря привычке к дистанции — в любом смысле слова. «Сила» политической «личности» в первую очередь означает наличие у нее этих качеств.

И потому политик ежедневно и ежечасно должен одолевать в себе совершенно тривиального, слишком «человеческого» врага: обыкновеннейшее *тщеславие*, смертного врага всякой самоотдачи делу и всякой дистанции, что в данном случае значит: дистанции по отношению к самому себе.

Тщеславие есть свойство весьма распростраенное, от которого не свободен, пожалуй, никто. А в академических и ученых кругах — это род профессионального заболевания. Но как раз что касается ученого, то данное свойство, как бы антипатично оно ни проявлялось, относительно безобидно в том смысле, что, как правило, оно не является помехой научному предприятию. Совершенно иначе обстоит дело с политиком. Он трудится со стремлением к *власти* как необходимому средству. Поэтому «инстинкт власти», как это обычно называют, действительно относится к нормальным качествам политика. Грех против святого духа его призвания начинается там, где стремление к власти становится *неделовым* (*unsachlich*), предметом сугубо личного самоопьянения, вместо того чтобы служить исключительно «делу». Ибо в конечном счете в сфере политики есть лишь два рода смертных грехов: уход от существа дела (*Unsachlichkeit*) и — что часто, но не всегда то же самое — безответственность. Тщеславие, то есть потребность по возможности часто самому появляться на переднем плане, сильнее всего вводит политика в искушение совершить один из этих грехов или оба сразу. Чем больше вынужден демагог считаться с «эффектом», тем больше для него именно поэтому опасность стать фигляром или не принимать всерьез ответственности за последствия своих действий и интересоваться лишь произведенным «впечатлением». Его неделовитость навязывает ему стремление к блестящей видимости власти, а не к действительной власти, а его безответственность ведет к наслаждению властью как таковой, вне содержательной цели. Ибо хотя или, точнее, именно *потому*, что власть есть необходимое средство, а стремление к власти есть поэтому одна из движущих сил всякой политики, нет более пагубного искажения политической силы,

чем бахвальство выскочки властью и тщеславное самолюбование чувством власти, вообще всякое поклонение власти только как таковой. «Политик одной только власти», культ которого ревностно стремятся создать и у нас, способен на мощное воздействие, но фактически его действие уходит в пустоту и бессмысленность. И здесь критики «политики власти» совершенно правы. Внезапные внутренние катастрофы типичных носителей подобного убеждения показали нам, какая внутренняя слабость и бессилие скрываются за столь хвастливым, но совершенно пустым жестом. Это — продукт в высшей степени жалкого и поверхностного чванства в отношении *смысла* человеческой деятельности, каковое полностью чужеродно знанию о трагизме, с которым в действительности сплетены все деяния, и в особенности — деяния политические.

Исключительно верно именно то, и это основной факт всей истории (более подробное обоснование здесь невозможно), что конечный результат политической деятельности часто, нет — пожалуй, даже регулярно оказывался в совершенно неадекватном, часто прямо-таки парадоксальном отношении к ее изначальному смыслу. Но если деятельность должна иметь внутреннюю опору, нельзя, чтобы этот смысл — служение *делу* — отсутствовал. Как должно выглядеть то дело, служа которому, политик стремится к власти и употребляет власть, — это вопрос веры. Он может служить целям национальным или общечеловеческим, социальным и этическим или культурным, внутримирским или религиозным, он может опираться на глубокую веру в «прогресс» — все равно в каком смысле — или же холодно отвергать этот сорт веры, он может притязать на служение «идее» или же намереваться служить внешним целям повседневной жизни, принципиально отклоняя вышеуказанное притязание, — но какая-либо вера должна быть в *наличии* всегда. Иначе — и это совершенно правильно — проклятие ничтожества твари тяготеет и над самыми, по видимости мощными, политическими успехами.

Сказанное означает, что мы уже перешли к обсуждению последней из занимающих нас сегодня проблем: проблемы *этого* политики как «дела». Какому профессиональному призванию может удовлетворить она сама, совершенно независимо от ее целей, в рамках совокупной нравственной экономики ведения жизни? Каково,

так сказать, то этическое место, откуда она родом? Здесь, конечно, сталкиваются друг с другом последние мировоззрения, между которыми следует в конечном счете совершить выбор. Итак, давайте энергично возьмем за проблему, поднятую недавно опять, по моему мнению, совершенно превратным образом.

Однако избавимся прежде от одной совершенно тривиальной фальсификации. А именно, этика может сначала выступать в роли в высшей степени фатальной для нравственности. Приведем примеры. Редко можно обнаружить, чтобы мужчина, отвращая свою любовь от одной женщины и обращая ее на другую, не чувствовал бы потребности оправдаться перед самим собой, говоря: «она была недостойна моей любви», или: «она меня разочаровала», либо же приводя какие бы то ни было другие «основания». Неблагородство присочиняет себе «законное оправдание» («Legitimität») для простой ситуации: он больше не любит ее, и женщина должна это вынести; это «законное оправдание», в силу которого мужчина притязает на некое право и, помимо несчастья, жаждет свалить на женщину еще и неправоту, с глубоким неблагородством присочиняется. Точно так же действует и удачливый эротический конкурент: противник должен быть никчемнейшим, иначе бы он не был побежден. Но очевидно, что и после любой победоносной для кого-то войны дело обстоит таким же образом, когда победитель с недостойным упрямством высказывает претензию: я победил, ибо я был прав. Или если кого-то среди ужасов войны постигает душевный крах, и он, вместо того чтобы просто сказать, что всего этого было уж слишком много, чувствует ныне потребность оправдать перед самим собой свою усталость от войны и совершает подмену: я потому не мог этого вынести, что вынужден был сражаться за безнравственное дело. И так же обстоит дело с побежденными в войне. Вместо того чтобы — там, где сама структура общества породила войну, — как старые бабы, искать после войны «виновного», следовало бы по-мужски сурово сказать врагу: «Мы проиграли войну — вы ее выиграли. С этим теперь все решено: давайте же поговорим о том, какие из этого нужно сделать выводы в соответствии с теми деловыми интересами, которые были задействованы, и — самое главное — ввиду той ответственности перед будущим, которая тяготеет прежде всего над победителем». Все

остальное недостойно, и за это придется поплатиться. Нация простит ущемление ее интересов, но не оскорбление ее чести, в особенности если оскорбляют ее прямо-таки поповским упрямством. Каждый новый документ, появляющийся на свет спустя десятилетия, приводит к тому, что с новой силой раздаются недостойные вопли, разгораются ненависть и гнев. И это вместо того, чтобы окончание войны похоронило ее по меньшей мере в *нравственном* смысле. Такое возможно лишь благодаря ориентации на дело и благородству, но прежде всего лишь благодаря *достоинству*. Но никогда это не будет возможно благодаря «этике», которая в действительности означает унижительное состояние обеих сторон. Вместо того чтобы заботиться о том, что касается политика: о будущем и ответственности перед ним, этика занимается политически стерильными — в силу своей неразрешимости — вопросами вины в прошлом. Если и есть какая-либо политическая вина, то она именно в *этом-то* и состоит. Кроме того, в данном случае упускается из виду неизбежная фальсификация всей проблемы весьма материальными интересами: заинтересованностью победителя в наибольшем выигрыше — моральном и материальном — и надеждами побежденного выторговать себе преимущества признания вины: если и есть здесь нечто «подлое», то именно это, а это — следствие данного способа использования «этики» как средства упрямо утверждать свою правоту.

Но каково же тогда действительное отношение между *этикой* и *политикой*? Неужели между ними, как порой говорилось, нет ничего общего? Или же, напротив, следует считать правильным, что «одна и та же» этика имеет силу и для политического действия, как и для любого другого? Иногда предполагалось, что это два совершенно альтернативных утверждения: правильно либо одно, либо другое. Но разве есть правда в том, что хоть какой-нибудь этикой в мире могли быть выдвинуты содержательно *тождественные* заповеди применительно к эротическим и деловым, семейным и служебным отношениям, отношениям к жене, зеленнице, сыну, конкурентам, другу, подсудимым? Разве для этических требований, предъявляемых к политике, должно быть действительно так безразлично, что она оперирует при помощи весьма специфического средства — власти, за которой стоит *насилие*? Разве мы не видим, что идеологи

большевизма и «Спартак», именно потому что они применяют это средство, добиваются в точности *тех же самых* результатов, что и какой-нибудь милитаристский диктатор? Чем, кроме личности деспотов и их дилетантизма, отличается господство рабочих и солдатских Советов от господства любого властелина старого режима? Чем отличается полемика большинства представителей самой якобы новой этики против критикуемых ими противников от полемики каких-нибудь других демагогов? Благородными намерениями! — следует ответ. Хорошо. Но ведь речь здесь идет именно о средстве, а на благородство конечных намерений совершенно так же притязают с полной субъективной честностью и уязвимые враждой противники. «Кто взялся за меч, от меча и погибнет», а борьба есть везде борьба. Итак: этика *Нагорной проповеди*? Что касается Нагорной проповеди — имеется в виду абсолютная этика Евангелия, — то дело обстоит более серьезно, чем полагают те, кто сегодня охотно цитирует данные заповеди. С этим не шутят. К абсолютной этике относится все то же, что было сказано о каузальности в науке: это не фиакр, который можно остановить в любой момент, чтобы входить и выходить по своему усмотрению. Но все *или* ничего: именно *таков* ее смысл, если считать, что нечто другое окажется тривиальностью. И вот, например, богатый юноша: «Он же отошел с печалью, потому что у него было большое имение». Евангельская заповедь безусловна и однозначна: отдай то, что ты имеешь, — *все*, совершенно все. Политик скажет: это социально бессмысленное требование, пока оно не осуществляется для *всех*. Итак: налогообложение, разорение налогами (*Wegsteuergang*), конфискация — одним словом: насилие и порядок против *всех*. Но этическая заповедь об этом *вообще* не спрашивает, такова ее сущность. Или: «Подставь другую щеку!» — безусловная заповедь не задается вопросом, каким же это образом другому приличествует бить. Этика отсутствия достоинства — разве только для святого. Так и есть: следует быть святым во *всем*, хотя бы по намерениям, следует жить, как *Иисус*, апостолы, святой *Франциск* и ему подобные, *тогда* данная этика имеет смысл, *тогда* она является выражением некоего достоинства. *В противном случае* — нет. Ибо если вывод акосмической этики любви гласит: «Не противостоять злу насилием», — то для политика имеет силу

прямо противоположное: ты *должен* насильственно противостать злу, иначе за то, что зло возьмет верх, *ответствен ты*. Пусть тот, кто хочет действовать в соответствии с этикой Евангелия, воздержится от забастовок — ибо это насилие — и вступает в желтые профсоюзы. И пусть он, прежде всего, не говорит о «революции». Ибо данная этика отнюдь не намерена учить тому, что именно гражданская война есть единственно законная (*legitime*) война. Пацифист, действующий в соответствии с Евангелием, отвергнет или отринет оружие (как это рекомендовалось в Германии) по велению этического долга: чтобы положить конец данной войне и тем самым всякой войне. Политик же скажет: единственно надежным средством дискредитировать войну на весь *обозримый* период был бы мир на оснований статус-кво. Тогда бы народы спросили себя: для чего велась эта война? Она была бы доведена *ad absurdum* — что ныне невозможно. Ибо для победителей — по меньшей мере части их — она будет политически выгодна. И за это несет ответственность то поведение, которое сделало для нас невозможным любое сопротивление. Теперь же, когда пройдет эпоха истощения, *дискредитированным окажется мир, а не война* — вот следствие абсолютной этики.

Наконец, долг правдивости. Для абсолютной этики он безусловен. Итак, отсюда следует вывод о необходимости публиковать все документы, прежде всего изобличающие собственную страну, а на основе этой односторонней публикации признавать вину в одностороннем порядке, безусловно, без оглядки на последствия. Политик же обнаружит в данном случае, что в результате истина не раскрывается, но надежно затемняется злоупотреблением и разжиганием страстей; что плоды могло бы принести только всестороннее планомерное исследование проблемы незаинтересованными сторонами; любой другой подход мог бы иметь для нации, которая его использует, последствия, непоправимые в течение десятилетий. Но абсолютная этика именно о «последствиях» и не спрашивает.

В этом все и дело. Мы должны уяснить себе, что всякое этически ориентированное действие может подчиняться *двум* фундаментально различным, непримиримо противоположным максимам: оно может быть ориентировано либо на «этику убеждения», либо на «этику ответственности». Не в том смысле, что этика

убеждения оказалась бы тождественной безответственности, а этика ответственности — тождественной беспринципности. Об этом, конечно, нет и речи. Но глубиннейшая противоположность существует между тем, действуют ли по максиме этики убеждения — на языке религии: «Христианин поступает как должно, а в отношении результата уповает на Бога», или же действуют по максиме этики ответственности: надо расплачиваться за (предвидимые) *последствия* своих действий. Как бы убедительно ни доказывали вы действующему по этике убеждения синдикалисту, что вследствие его поступков возрастут шансы на успех реакции, усилится угнетение его класса, замедлится дальнейшее восхождение этого класса, на него это не произведет никакого впечатления. Если последствия действия, вытекающего из чистого убеждения, окажутся скверными, то действующий считает ответственным за них не себя, а мир, глупость других людей или волю Бога, который создал их такими. Напротив, тот, кто исповедует этику ответственности, считается именно с этими заурядными человеческими недостатками, — он, как верно подметил *Фихте*, не имеет никакого права предполагать в них доброту и совершенство, он не в состоянии сваливать на других последствия своих поступков, коль скоро мог их предвидеть. Такой человек скажет: эти следствия вменяются моей деятельностью. Исповедующий этику убеждения чувствует себя «ответственным» лишь за то, чтобы не гасло пламя чистого убеждения, например, пламя протеста против несправедливости социального порядка. Разжигать его снова и снова — вот цель его совершенно иррациональных с точки зрения возможного успеха поступков, которые могут и должны иметь ценность только как пример.

Но и на этом еще не покончено с проблемой. Ни одна этика в мире не обходит тот факт, что достижение «хороших» целей во множестве случаев связано с необходимостью смириться и с использованием нравственно сомнительных или по меньшей мере опасных средств, и с возможностью или даже вероятностью скверных побочных следствий; и ни одна этика в мире не может сказать: когда и в каком объеме этически положительная цель «освящает» этически опасные средства и побочные следствия.

Главное средство политики — насилие, а сколь важ-

но напряжение между средством и целью с этической точки зрения — об этом вы можете судить по тому, что, как каждый знает, революционные социалисты (циммервальдской ориентации) уже во время войны исповедовали принцип, который можно свести к следующей точной формулировке: «Если мы окажемся перед выбором: либо еще несколько лет войны, а затем революция, либо мир теперь, но никакой революции, то мы выберем еще несколько лет войны!» Если бы еще был задан вопрос: «Что может дать эта революция?», то всякий поднаторевший в науке социалист ответил бы, что о переходе к хозяйству, которое в *его* смысле можно назвать социалистическим, не идет и речи, но что должно опять-таки возникнуть буржуазное хозяйство, которое бы могло только исключить феодальные элементы и остатки династического правления. Значит, ради этого скромного результата: «Еще несколько лет войны!» Пожалуй, позволительно будет сказать, что здесь даже при весьма прочных социалистических убеждениях можно отказать от цели, которая требует такого рода средств. Но в случае с большевизмом и спартакизмом, вообще революционным социализмом любого рода дела обстоят именно так, и, конечно, в высшей степени забавным кажется, что эта сторона *нравственно* отвергает «деспотических политиков» старого режима из-за использования ими тех же самых средств, как бы ни был оправдан отказ от их *целей*.

Что касается освящения средств целью, то здесь этика убеждения вообще, кажется, терпит крушение. Конечно, логически у нее есть лишь возможность *отвергать* всякое поведение, использующее *нравственно* опасные средства. Правда, в реальном мире мы снова и снова сталкиваемся с примерами, когда исповедующий этику убеждения внезапно превращается в хилястического пророка, как, например, те, кто, проповедуя в настоящий момент «любовь против насилия», в следующее мгновение призывают к насилию — к *последнему* насилию, которое привело бы к уничтожению *всякого* насилия, точно так же, как наши военные при каждом наступлении говорили солдатам: это наступление — последнее, оно приведет к победе, и, следовательно, к миру. Исповедующий этику убеждения не выносит этической иррациональности мира. Он является космически-этическим «рационалистом». Конечно, каждый из

вас, кто знает *Достоевского*, помнит сцену с Великим инквизитором, где эта проблема изложена верно. Невозможно натянуть один колпак на этику убеждения и этику ответственности или этически декретировать, *какая* цель должна освящать *какое* средство, если этому принципу вообще делаются какие-то уступки.

Коллега *Ф. В. Фёрстер*, которого лично я высоко ценю за несомненную чистоту его убеждений, но как политика, конечно, безусловно отвергаю, думает, что в своей книге он обошел эту трудность благодаря простому тезису: из добра может следовать только добро, из зла — лишь зло. В таком случае вся эта проблематика просто не существовала бы. Но все-таки удивительно, что через 2500 лет после «Упанишад» такой тезис все еще смог появиться на свет. Не только весь ход мировой истории, но и любое откровенное исследование обыденного опыта говорит о прямо противоположном. Древней проблемой теодицеи как раз и является вопрос: почему же это сила, изображаемая одновременно как всемогущая и благая, смогла создать такой иррациональный мир незаслуженного страдания, безнаказанной несправедливости и неисправимой глупости? Либо она не есть одно, либо же она не есть другое; или жизнью правят совершенно иные принципы возмещения и воздаяния, такие, которые можем толковать метафизически, или же такие, которые навсегда будут недоступны нашему толкованию. Проблема опыта иррациональности мира и была движущей силой всякого религиозного развития. Индийское учение о карме и персидский дуализм, первородный грех, предопределение и *Deus absconditus** — все они выросли из этого опыта. И первые христиане весьма точно знали, что миром управляют демоны и что тот, кто связывается с политикой, то есть с властью и насилием как средствами, заключает пакт с дьявольскими силами, и что по отношению к его действию *не* то истинно, что из доброго может следовать только доброе, а из злого лишь злое, но зачастую наоборот. Кто не видит этого, тот в политическом отношении действительно ребенок.

Религиозная этика по-разному примирялась с тем фактом, что мы вписаны в различные, подлежащие различным между собой законам жизненные структуры (*Lebensordnungen*). Эллинский политеизм приносил

* Скрытый Бог (лат.). — Прим. перев.

жертвы Афродите и Гере, Дионису и Аполлону, но знал при этом, что нередко боги были в споре между собою. Индуистская жизненная структура каждую из профессий делала предметом особого этического закона, дхармы, и навсегда разделяла их друг от друга по кастам, устанавливая их жесткую иерархию, вырваться из которой человек не мог с момента своего рождения, разве что возрождаясь в следующей жизни, а тем самым устанавливала для них разную дистанцию по отношению к высшим благам религиозного спасения. Таким образом ей удалось выстроить дхарму каждой касты, от аскетов и брахманов до мошенников и девок в соответствии с имманентными закономерностями профессии. Сюда попадают также война и политика. В «Бхагаватгите», в беседе *Кришны* и *Арджуны*, вы обнаружите включение войны в совокупность жизненных структур. «Делай необходимое» — вот, согласно дхарме касты воинов и ее правилам, должный, существенно необходимый в соответствии с целью войны «труд»: согласно этой вере, он не наносит ущерба религиозному спасению, но служит ему. Индийскому воину, погибающему героической смертью, небеса *Индры* представлялись с давних пор столь же гарантированными, как и Валгалла германцу. Но нирвану он презирал бы так же, как презирал бы германец христианский рай с его ангельскими хорами. Такая специализация этики сделала возможным для индийской этики ничем не нарушаемое, следующее лишь собственным законам политики и даже усиливающее их обращение с этим царским искусством. Действительно радикальный «макиавеллизм» в популярном смысле этого слова классически представлен в индийской литературе «Артхашастрой» *Каутильи* (задолго до Рождества Христова, будто бы из эпохи *Чандрагупты*); по сравнению с ней «Principes» *Макиавелли* бесхитростен. В католической этике, которой обыкновенно следует профессор Фёрстер, «*consilia evangelica*»*, как известно, являясь особой этикой для тех, кто наделен харизмой святой жизни. В ней рядоположены монах, не имеющий дозволения проливать кровь и искать выгоды, и благочестивый рыцарь и бюргер, которым дозволено — одному то, другому это. Градация католической этики и ее включение в структуру учения о спасении менее по-

* Евангельские советы (лат.). — Прим. перев.

следовательны, чем в Индии, хотя и тут они должны были и имели право соответствовать христианским предпосылкам веры. Первородная испорченность мира грехом позволяла относительно легко включить в этику насилия как средство дисциплинирования против греха и угрожающих душам еретиков. Но ориентированные только на этику убеждения, акосмические требования Нагорной проповеди и покоящееся на этом религиозное естественное право как абсолютное требование сохраняли свою революционизирующую силу и почти во все эпохи социальных потрясений выходили со своей стихийной яростью на передний план. В частности, они вели к созданию радикально-пацифистских сект, одна из которых проделала в Пенсильвании эксперимент по образованию ненасильственного во внешних отношениях государственного устройства — эксперимент трагический, поскольку квакеры, когда разразилась война за независимость, не смогли выступить с оружием в руках за свои идеалы. Напротив, нормальный протестантизм абсолютно легитимировал государство, то есть средство насилия, как божественное учреждение, а в особенности — легитимное авторитарно-монархическое государство (*Obrigkeitsstaat*). Лютер освободил отдельного человека от этической ответственности за войну и переложил ее на авторитеты (*Obrigkeit*), повиновение которым, кроме как в делах веры, никогда не могло считаться грехом. Опять-таки кальвинизму в принципе было известно насилия как средство защиты веры, то есть война за веру, которая в исламе с самого начала являлась элементом жизни. Таким образом, проблему политической этики ставит отнюдь не современное, рожденное ренессансным культом героев неверие. Все религии бились над этой проблемой с самым различным успехом, и по тому, что было сказано, иначе и быть не могло. Именно специфическое средство *легитимного насилия* исключительно как таковое в руках человеческих союзов и обуславливает особенность всех этических проблем политики.

Кто бы, ради каких бы целей ни блокировался с указанным средством — а делает это каждый политик, — тот подвержен и его специфическим следствиям. В особенно сильной мере подвержен им борец за веру, как религиозный, так и революционный. Давайте непредвзято обратимся к примеру современности. Тот, кто хочет си-

лой установить на земле абсолютную справедливость, тому для этого нужна свита: человеческий «аппарат». Ему он должен обещать необходимое (внутреннее и внешнее) вознаграждение — мзду небесную или земную — иначе «аппарат» не работает. Итак, в условиях современной классово-борьбы внутренним вознаграждением является утоление ненависти и жажды мести, прежде всего: *Ressentiment*'а и потребности в псевдоэтическом чувстве безусловной правоты, поношении и хуле противников. Внешнее вознаграждение — это авантюра, победа, добыча, власть и доходные места. Успех вождя полностью зависит от функционирования подвластного ему человеческого аппарата. Поэтому зависит он и от *его* — а не своих собственных — мотивов, то есть от того, чтобы свите: красной гвардии, провокаторам и шпионам, агитаторам, в которых он нуждается, эти вознаграждения доставлялись *постоянно*. То, чего он фактически достигает в таких условиях, находится поэтому вовсе не в его руках, но предназначено ему теми преимущественно низкими мотивами действия его свиты, которые можно удерживать в узде лишь до тех пор, пока честная вера в его личность и его дело воодушевляет по меньшей мере часть товарищества (так, чтобы воодушевлялось хотя бы большинство, не бывает, видимо, никогда). Но не только эта вера, даже там, где она субъективно честна, в весьма значительной части случаев является по существу этической «легитимацией» жажды мести, власти, добычи и выгодных мест — пусть нам тут ничего не наговаривают, ибо ведь и материалистическое истолкование истории — не фиакр, в который можно садиться по своему произволу, и перед носителями революции оно не останавливается! — но прежде всего: традиционалистская *повседневность* наступает после эмоциональной революции, герой веры и прежде всего сама вера исчезают или становятся — что еще эффективнее — составной частью конвенциональной фразы политических обывателей и технических исполнителей. Именно в ситуации борьбы за веру это развитие происходит особенно быстро, ибо им, как правило, руководят или вдохновляют его подлинные *вожди* — пророки революции. Потому что и здесь, как и во всяком аппарате вождя, одним из условий успеха является опустошение и опредмечивание, духовная пролетаризация в интересах «дисциплины». Поэтому достигшая господства свита борца за веру особенно легко вырождается

обычно в совершенно заурядный слой обладателей теплых мест.

Кто хочет заниматься политикой вообще и сделать ее своей единственной профессией, должен осознавать данные этические парадоксы и свою ответственность за то, что под их влиянием получится из *него самого*. Он, я повторяю, спутывается с дьявольскими силами, которые подкарауливают его при каждом действии насилия. Великие виртуозы акосмической любви к человеку и доброты, происходят ли они из Назарета, из Ассизи или из индийских королевских замков, не «работали» с политическим средством — насилием; их царство было «не от мира сего», и все-таки они действовали и действовали в этом мире, и фигуры *Платона Каратаева* и святых Достоевского все еще являются самыми адекватными конструкциями по их образу и подобию. Кто ищет спасения своей души и других душ, тот ищет его не на пути политики, которая имеет совершенно иные задачи — такие, которые можно разрешить только при помощи насилия. Гений или демон политики живет во внутреннем напряжении с богом любви, в том числе и христианским Богом в его церковном проявлении, — напряжении, которое в любой момент может разразиться непримиримым конфликтом. Люди знали это уже во времена господства церкви. Вновь и вновь налагался на Флоренцию интердикт — а тогда для людей и спасения их душ это было властью куда более грубой, чем (говоря словами *Фихте*) «холодное одобрение» кантрианского этического суждения, — но граждане сражались против государства церкви. И в связи с такими ситуациями *Макиавелли* в одном замечательном месте, если не ошибаюсь, «Истории Флоренции», заставляет одного из своих героев воздать хвалу тем гражданам, для которых величие отчего города важнее, чем спасение души.

Если вы вместо отчего города или «отчего края» (*Vaterland*), что как раз сейчас не для каждого может быть однозначной ценностью, станете говорить о «будущем социализма» или даже «международном умиротворении», то вы подошли к проблеме в ее нынешнем состоянии. Ибо все это, достигнутое *политическим* действием, которое использует насильственные средства и работает в русле этики ответственности, угрожает «спасению души». Но если в борьбе за веру к политическому действию будут стремиться при по-

мощи чистой этики убеждения, тогда ему может быть нанесен ущерб и оно окажется дискредитированным на много поколений вперед, так как здесь нет ответственности за *последствия*. Ибо тогда действующий не осознает тех дьявольских сил, которые вступили в игру. Они неумолимы и создают для его действия, а также для его собственной внутренней жизни такие следствия, перед которыми он оказывается совершенно беспомощным, если он их не видит. «Ведь черт-то стар». И не годы, не возраст имеются тут в виду: «так станьте стары, чтоб его понять». Никогда и я не смирялся с тем, чтобы в дискуссии меня побеждали датой в свидетельстве о рождении; но тот простой факт, что кому-то 20 лет, а мне за 50, в конечном счете не может побудить меня и это считать достижением, перед которым я в почтении онемею. Дело не в возрасте, но, конечно, в вышколенной решительности взгляда на реальности жизни и в способности вынести их и внутренне оставаться на должной высоте.

В самом деле: политика делается, правда, головой, но, само собой разумеется, не только головой. Тут совершенно правы исповедующие этику убеждения. Но *должно* ли действовать как исповедующий этику убеждения или как исповедующий этику ответственности, и когда так, а когда по-другому, — этого никому нельзя предписать. Можно сказать лишь одно: если ныне, в эпоху некоей, как вы думаете, *не «стерильной»* возбужденности — но возбужденность-то все-таки чувство вообще не всегда подлинное, — *внезапно* наблюдается массовый рост политиков убеждения с лозунгом: «Мир глуп и подл, но не я; ответственность за последствия касается не меня, но других, которым я служу и чью глупость или подлость я выкорчую», то скажу открыто, что я сначала спрошу о мере *внутренней полновесности*, стоящей за данной этикой убеждения; у меня создалось впечатление, что в девяти случаях из десяти я имею дело с вертопрахами, которые не чувствуют реально, что они на себя берут, но опьяняют себя романтическими ощущениями. В человеческом смысле меня это не очень интересует и не вызывает никакого потрясения. В то время как безмерным потрясением является, когда *зрелый* человек — все равно, стар он или юн годами, — который реально и всей душой ощущает свою ответственность за последствия и действует сообразно этике ответствен-

ности, в какой-то момент говорит: «Я не могу иначе, на том стою». Это нечто человечески подлинное и трогательное. Ибо такое именно состояние, для *каждого* из нас, кто, конечно, внутренне не умер, должно когда-то *иметь возможность* наступить. И постольку этика убеждения и этика ответственности не суть абсолютные противоположности, но взаимодополнения, которые лишь совместно составляют подлинного человека, того, кто *может* иметь «призвание к политике».

А теперь, уважаемые слушатели, давайте поговорим об этом моменте еще раз через *десять лет*. Если тогда, как мне по целому ряду причин приходится опасаться, уже немало лет будет господствовать эпоха наступившей реакции, и из того, чего желают и на что надеются, конечно, многие из вас и, должен откровенно признаться, я тоже, сбудется немного (может быть, и не совсем уж ничто не сбудется, но как минимум, по видимости, немного — что весьма вероятно; меня это не сломит, но, конечно, знать об этом — душевное бремя), — вот тогда я бы посмотрел, что в глубинном смысле слова «стало» из тех вас, кто чувствует себя теперь подлинным «политиком убеждения» и охвачен тем угаром, который символизирует эта революция. Было бы прекрасно, если бы дела обстояли так, чтобы к ним подходили слова 102-го сонета Шекспира:

Тебя встречал я песней, как приветом,
Когда любовь нова была для нас.
Так соловей гремит в полночный час
Весной, но флейту забывает летом.

(Перевод С. Я. Маршака)

Но дело обстоит не так. Не цветение лета предстоит нам, но сначала полярная ночь ледяной мглы и суровости, какая бы по внешней видимости группа ни победила. Ибо там, где ничего нет, там право свое утерять не только кайзер, но и пролетарий. Когда понемногу начнет отступать эта ночь, кто еще будет жив тогда из тех, чья весна, по видимости, расцвела сейчас так пышно? И что тогда внутренне «станет» изо всех вас? Озлобление или обывательщина, просто тупое смирение с миром и профессией, или третий, и не самый редкий вариант: мистическое бегство от мира у тех, кто имеет для этого дар, или — часто и скверно — вымучивает из

себя мистицизм как моду? В любом из этих случаев я сделаю вывод: они *не* поднялись до уровня своих собственных поступков, *не* поднялись и до уровня мира, каким он в действительности есть, и его повседневности; призвания к профессии «политика», которое, как они думали, они в себе имеют, объективно и фактически в глубиннейшем смысле у них не было. Лучше бы они просто практиковали братство в межчеловеческом общении, а в остальном сугубо по-деловому обратились бы к своему повседневному труду.

Политика есть мощное медленное бурение твердых пластов, проводимое одновременно со страстью и холодным глазомером. Мысль, в общем-то, правильная, и весь исторический опыт подтверждает, что возможного нельзя было бы достичь, если бы в мире снова и снова не тянулись к невозможному. Но тот, кто на это способен, должен быть вождем, мало того, он еще должен быть — в самом простом смысле слова — героем. И даже те, кто не суть ни то, ни другое, должны вооружиться той твердостью духа, которую не сломит и крушение всех надежд; уже теперь они должны вооружиться ею, ибо иначе они не сумеют осуществить даже то, что возможно ныне. Лишь тот, кто уверен, что он не дрогнет, если, с его точки зрения, мир окажется слишком глуп или слишком подл для того, что он хочет ему предложить; лишь тот, кто вопреки всему способен сказать «и все-таки!», — лишь тот имеет «профессиональное призвание» к политике.

НАУКА КАК ПРИЗВАНИЕ И ПРОФЕССИЯ*

В настоящее время отношение к научному производству как профессии обусловлено прежде всего тем, что наука вступила в такую стадию специализации, какой не знали прежде, и что это положение сохранится и впредь. Не только внешне, но и внутренне дело обстоит

* Данная работа представляет собой доклад (переведенный с небольшими сокращениями), прочитанный Вебером зимой 1918 г. в Мюнхенском университете с непосредственной целью — показать студентам, в чем состоит их призвание как будущих ученых и преподавателей.

Однако, по существу, выступление Вебера вышло далеко за пределы намеченной задачи и превратилось в программную речь, подводящую итог его более чем тридцатилетней деятельности в области политической экономики, социологии, философии истории. В центре доклада оказались проблема *превращения духовной жизни в духовное производство* и связанные с этим вопросы разделения труда в сфере духовной деятельности, изменения роли интеллигенции в обществе, наконец, судьбы европейского общества и европейской цивилизации вообще.

Такое «разрастание» темы доклада не случайно. Она в известном смысле традиционна для Германии: проблема университета всегда выступала здесь как проблема воспитания в широком смысле слова и тесно взаимосвязывалась не только с судьбой немецкой нации и ее историей, но и с судьбами человеческой культуры вообще. Вспомним знаменитые лекции Фихте «О назначении ученого» (М., 1935), в которых звучит пафос подлинно религиозной проповеди, или гегелевские университетские речи о высокой цене науки, открывающей человечеству свет истины. В XX в. та же традиция находит свое продолжение в выступлениях Теодора Литта и Карла Ясперса, развивающих мысль о великой воспитательной роли университета, который должен служить противовесом ограниченно-профессиональному пониманию образования, характерного для современности. Речь о призвании ученого и о социальной роли науки, отождествлявшейся обычно с философией, звучала в устах немецких профессоров не только как их теоретическое, но главным образом как мировоззренческое кредо. Так же прозвучала она и у Вебера.

таким образом, что отдельный индивид может создать в области науки что-либо завершённое только при условии строжайшей специализации. Всякий раз, когда исследование вторгается в соседнюю область, как это порой у нас бывает — у социологов такое вторжение происходит постоянно, притом по необходимости, — у исследователя возникает смиренное сознание, что его работа может разве что предложить специалисту полезные постановки вопроса, которые тому при его специальной точке зрения не так легко придут на ум, но что его собственное исследование неизбежно должно оставаться в высшей степени несовершенным. Только благодаря строгой специализации человеку, работающему в науке, может быть, единственный раз в жизни дано ощутить во всей полноте, что вот ему удалось нечто такое, что останется надолго. Действительно, завершённая и дельная работа — в наши дни всегда специальная работа. И поэтому кто не способен однажды надеть себе, так сказать, шоры на глаза и проникнуться мыслью, что вся его судьба зависит от того, правильно ли он делает это вот предположение в этом месте рукописи, тот пусть не касается науки. Он никогда не испытает того, что называют увлечением наукой. Без странного упоения, вызывающего улыбку у всякого постороннего человека, без страсти и убежденности в том, что «должны были пройти тысячелетия, прежде чем появился ты, и другие тысячелетия молчаливо ждут», удастся ли тебе твоя догадка, — без этого человек не имеет призвания к науке, и пусть он занимается чем-нибудь другим. Ибо для человека не

Высокая оценка роли университета в Германии тесно связана с протестантским характером религиозности в этой стране: протестантизм настолько рационализировал здесь духовную жизнь, настолько лишил религиозные отправления культово-обрядового характера, что речь проповедника в протестантской церкви мало чем отличалась от речи профессора немецкого университета. Более того, именно протестантизм сделал возможным тот факт, что немецкая философия во многих отношениях смогла взять на себя роль, которую в католических странах играла церковь; отсюда и громадное значение воспитательной роли философии и науки вообще, то есть университета.

Другое обстоятельство, обусловившее программный характер выступления Вебера, связано с тем, что он затронул здесь большую тему XX в. — об изменении роли науки и связанном с ним изменении общественного статуса ученого. Логика самого вопроса привела Вебера к необходимости показать перемены в европейской духовной культуре вообще, которые наметились уже давно, но только в XX в. стали очевидными для всех тех, кто вышел за рамки установившихся традиционных представлений. — *Прим. перев.*

имеет никакой цены то, что он не может делать со страстью.

Однако даже при наличии страсти, какой бы глубокой и подлинной она ни была, еще долго можно не получать результатов. Правда, страсть является предварительным условием самого главного — «вдохновения». Сегодня среди молодежи очень распространено представление, что наука стала чем-то вроде арифметической задачи, что она создается в лабораториях или с помощью статистических картотек одним только холодным рассудком, а не всей «душой», так же как «на фабрике». При этом прежде всего следует заметить, что рассуждающие подобным образом по большей части не знают ни того, что происходит на фабрике, ни того, что делают в лаборатории. И там и здесь человеку нужна идея, и притом идея верная, и только благодаря этому условию он сможет сделать нечто полноценное. Но ведь ничего не приходит в голову по желанию. Одним холодным расчетом ничего не достигнешь. Конечно, расчет тоже составляет необходимое предварительное условие. Так, например, каждый социолог должен быть готов к тому, что ему и на старости лет, может быть, придется месяцами перебирать в голове десятки тысяч совершенно тривиальных арифметических задач. Попытка же полностью переложить решение задачи на механическую подсобную силу не проходит безнаказанно: конечный результат часто оказывается мизерным. Но если у исследователя не возникает вполне определенных идей о направлении его расчетов, а во время расчетов — о значении отдельных результатов, то не получится даже и этого мизерного итога. Идея подготавливается только на основе упорного труда. Разумеется, не всегда. Идея дилетанта с научной точки зрения может иметь точно такое же или даже большее значение, чем открытие специалиста. Как раз дилетантам мы обязаны многими нашими лучшими постановками проблем и многими познаниями. Дилетант отличается от специалиста, как сказал Гельмгольц о Роберте Майере, только тем, что ему не хватает надежности рабочего метода, и поэтому он большей частью не в состоянии проверить значение внезапно возникшей догадки, оценить ее и провести в жизнь. Внезапная догадка не заменяет труда. И с другой стороны, труд не может заменить или принудительно вызвать к жизни такую догадку, так же как этого не может сделать страсть. Только оба

указанных момента — и именно оба вместе — ведут за собой догадку. Но догадка появляется тогда, когда это угодно ей, а не когда это угодно нам. И в самом деле, лучшие идеи, как показывает Иеринг, приходят на ум, когда раскуриваешь сигару на диване, или — как с естественнонаучной точностью рассказывает о себе Гельмгольц — во время прогулки по улице, слегка поднимающейся в гору, или в какой-либо другой подобной ситуации, но, во всяком случае, тогда, когда их не ждешь, а не во время размышлений и поисков за письменным столом. Но конечно же, догадки не пришли бы в голову, если бы этому не предшествовали именно размышления за письменным столом и страстное вопрошание.

Научный работник должен примириться также с тем риском, которым сопровождается всякая научная работа: придет «вдохновение» или не придет? Можно быть превосходным работником и ни разу не сделать собственного важного открытия. Однако было бы заблуждением полагать, что только в науке дело обстоит подобным образом и что, например, в конторе все происходит иначе, чем в лаборатории. Коммерсанту или крупному промышленнику без «коммерческой фантазии», то есть без выдумки — гениальной выдумки, — лучше было бы оставаться приказчиком или техническим чиновником; он никогда не создаст организационных нововведений. Вдохновение отнюдь не играет в науке, как это представляет себе ученое чванство, большей роли, чем в практической жизни, где действует современный предприниматель. И с другой стороны, — чего тоже часто не признают — оно играет здесь не меньшую роль, чем в искусстве. Это ведь сугубо детское представление, что математик приходит к какому-либо научно ценному результату, работая за письменным столом с помощью линейки или других механических средств: математическая фантазия, например Вейерштрасса, по смыслу и результату, конечно, совсем иная, чем фантазия художника, то есть качественно от нее отличается, но психологический процесс здесь один и тот же. Обоих отличает упоение (в смысле платоновского «экстаза») и «вдохновение».

Есть ли у кого-то научное вдохновение, — зависит от скрытых от нас судеб, а кроме того, от «дара». Эта несомненная истина сыграла последнюю роль в возникновении именно у молодежи — что вполне поиятно — очень популярной установки служить некоторым идо-

лам; их культ, как мы видим, широко практикуется сегодня на всех перекрестках и во всех журналах. Эти идолы — «личность» и «переживание». Они тесно связаны: господствует представление, что последнее создает первую и составляет ее принадлежность. Люди мучительно заставляют себя «переживать», ибо «переживание» неотъемлемо от образа жизни, подобающего личности, а в случае неудачи нужно по крайней мере делать вид, что у тебя есть этот небесный дар. Раньше такое переживание называлось «чувством» (sensation). Да и о том, что такое «личность», тогда имели, я полагаю, точное представление [...].

«Личностью» в научной сфере является только тот, кто служит лишь одному делу. И это касается не только области науки. Мы не знаем ни одного большого художника, который делал бы что-либо другое, кроме как служил делу, и только ему. Ведь даже личности такого ранга, как Гёте, если говорить о его искусстве, нанесло ущерб то обстоятельство, что он посмел превратить в творение искусства свою «жизнь». Пусть даже последнее утверждение покажется сомнительным — во всяком случае, нужно быть Гёте, чтобы позволить себе подобное, и каждый по крайней мере согласится, что даже и такому художнику, как Гёте, рождающемуся раз в тысячелетие, приходилось за это расплачиваться. Точно так же обстоит дело в политике. Однако сегодня мы не будем об этом говорить. Но в науке совершенно определенно не является «личностью» тот, кто сам выходит на сцену как импресарио того дела, которому он должен был бы посвятить себя, кто хочет узаконить себя через «переживание» и спрашивает: как доказать, что я не только специалист, как показать, что я — по форме или по существу — говорю такое, чего еще никто не сказал так, как я, — явление, ставшее сегодня массовым, делающее все ничтожно мелким, унижающее того, кто задает подобный вопрос, не будучи в силах подняться до высоты и достоинства дела, которому он должен был бы служить и, значит, быть преданным только своей задаче. Так что и здесь нет отличия от художника.

Однако хотя предварительные условия нашей работы характерны и для искусства, судьба ее глубоко отлична от судьбы художественного творчества. Научная работа вплетена в движение прогресса. Напротив, в области искусства в этом смысле не существует никакого прогрес-

са. Неверно думать, что произведение искусства какой-либо эпохи, разработавшее новые технические средства или, например, законы перспективы, благодаря этому стоит выше в чисто художественном отношении, чем произведение искусства, абсолютно лишенное всех перечисленных средств и законов, если только оно было создано в соответствии с материалом и формой, то есть если его предмет был выбран и оформлен по всем правилам искусства без применения позднее появившихся средств и условий. Совершенное произведение искусства никогда не будет превзойдено и никогда не устареет; отдельный индивид лично для себя может по-разному оценивать его значение, но никто никогда не сможет сказать о художественно совершенном произведении, что его «превзошло» другое произведение, в равной степени совершенное.

Напротив, каждый из нас знает, что сделанное им в области науки устареет через 10, 20, 40 лет. Такова судьба, более того, таков смысл научной работы, которую она подчинена и которому служит, и это как раз составляет ее специфическое отличие от всех остальных элементов культуры; всякое совершенное исполнение замысла в науке означает новые «вопросы», оно по своему существу желает быть превзойденным. С этим должен смириться каждый, кто хочет служить науке. Научные работы могут, конечно, долго сохранять свое значение, доставляя «наслаждение» своими художественными качествами или оставаясь средством обучения научной работе. Но быть превзойденными в научном отношении — не только наша общая судьба, но и наша общая цель. Мы не можем работать, не питая надежды на то, что другие пойдут дальше нас. В принципе этот прогресс уходит в бесконечность.

И тем самым мы приходим к проблеме смысла науки. Ибо отнюдь само собой не разумеется, что нечто, подчиненное такого рода закону, само по себе осмысленно и разумно. Зачем наука занимается тем, что в действительности никогда не кончается и не может закончиться? Прежде всего возникает ответ: ради чисто практических, в более широком смысле слова — технических целей, чтобы ориентировать наше практическое действие в соответствии с теми ожиданиями, которые подсказывает нам научный опыт. Хорошо. Но это имеет какой-то смысл только для практика. А какова же внутренняя позиция

самого человека науки по отношению к своей профессии, если он вообще стремится стать ученым? Он утверждает, что заниматься наукой «ради нее самой», а не только ради тех практических и технических достижений, которые могут улучшить питание, одежду, освещение, управление. Но что же осмысленное надеется осуществить ученый своими творениями, которым заранее предопределено устареть, какой, следовательно, смысл усматривает он в том, чтобы включиться в это специализированное и уходящее в бесконечность производство? Для ответа на данный вопрос надо принять во внимание несколько общих соображений.

Научный прогресс является частью, и притом важнейшей частью, того процесса интеллектуализации, который происходит с нами на протяжении тысячелетий и по отношению к которому в настоящее время обычно занимают крайне негативную позицию.

Прежде всего уясним себе, что же, собственно, практически означает эта интеллектуалистическая рационализация, осуществляющаяся посредством науки и научной техники. Означает ли она, что сегодня каждый из нас, сидящих здесь в зале, лучше знает жизненные условия своего существования, чем какой-нибудь индеец или готтентот? Едва ли. Тот из нас, кто едет в трамвае, если он не физик по профессии, не имеет понятия о том, как трамвай приводится в движение. Ему и не нужно этого знать. Достаточно того, что он может «рассчитывать» на определенное «поведение» трамвая, в соответствии с чем он ориентирует свое поведение, но как привести трамвай в движение — этого он не знает. Дикарь несравненно лучше знает свои орудия. Хотя мы тратим деньги, держу пари, что даже из присутствующих в зале коллег каждый из специалистов по политической экономии, если таковые здесь есть, вероятно, по-своему ответит на вопрос: как получается, что за деньги можно что-нибудь купить? Дикарь знает, каким образом он обеспечивает себе ежедневное пропитание и какие институты оказывают ему при этом услугу. Следовательно, возрастающая интеллектуализация и рационализация не означают роста знаний о жизненных условиях, в каких приходится существовать. Она означает нечто иное: люди знают или верят в то, что стоит только захотеть, и в любое время все это можно узнать; что, следовательно, принципиально нет никаких таинственных, не поддаю-

щихся учету сил, которые здесь действуют, что, напротив, всеми вещами в принципе можно овладеть путем расчета. Последнее в свою очередь означает, что мир расколдован. Больше не нужно прибегать к магическим средствам, чтобы склонить на свою сторону или подчинить себе духов, как это делал дикарь, для которого существовали подобные таинственные силы. Теперь все делается с помощью технических средств и расчета. Вот это и есть интеллектуализация.

Но процесс расколдовывания, происходящий в западной культуре в течение тысячелетий, и вообще «прогресс», в котором принимает участие и наука — в качестве звена и движущей силы, — имеют ли они смысл, выходящий за пределы чисто практической и технической сферы? Подобные вопросы самым принципиальным образом поставлены в произведениях Льва Толстого. Он пришел к ним очень своеобразным путем. Его размышления все более сосредоточивались вокруг вопроса, имеет ли смерть какой-либо смысл или не имеет. Ответ Льва Толстого таков: для культурного человека — «нет». И именно потому «нет», что жизнь отдельного человека, жизнь цивилизованная, включенная в бесконечный «прогресс», по ее собственному внутреннему смыслу не может иметь конца, завершения. Ибо тот, кто включен в движение прогресса, всегда оказывается перед лицом дальнейшего прогресса. Умиравший человек не достигнет вершины — эта вершина уходит в бесконечность. Авраам или какой-нибудь крестьянин в прежние эпохи умирал «стар и пресытившись жизнью», потому что был включен в органический круговорот жизни, потому что его жизнь по самому ее смыслу и на закате его дней давала ему то, что могла дать; для него не оставалось загадок, которые ему хотелось бы разрешить, и ему было уже довольно того, чего он достиг.

Напротив, человек культуры, включенный в цивилизацию, постоянно обогащающуюся идеями, знанием, проблемами, может «устать от жизни», но не может пресытиться ею. Ибо он улавливает лишь ничтожную часть того, что вновь и вновь рождает духовная жизнь, притом всегда что-то предварительное, неокончательное, и поэтому для него смерть — событие, лишенное смысла. А так как бессмысленна смерть, то бессмысленна и культурная жизнь как таковая — ведь именно она своим бессмысленным «прогрессом» обрекает на бессмысленность

и самое смерть. В поздних романах Толстого эта мысль составляет основное настроение его творчества.

Как тут быть? Есть ли у «прогресса» как такового постижимый смысл, выходящий за пределы технической сферы, так чтобы служение прогрессу могло стать призванием, действительно имеющим некоторый смысл? Такой вопрос следует поставить. Однако он уже будет не только вопросом о том, что означает наука как профессия и призвание* для человека, посвятившего ей себя. Это и другой вопрос: каково призвание науки в жизни всего человечества? Какова ее ценность?

Здесь противоположность между прежним и современным пониманием науки разительная. Вспомните удивительный образ, приведенный Платоном в начале седьмой книги «Государства», — образ людей, прикованных к пещере, чьи лица обращены к ее стене, а источник света находится позади них, так что они не могут его видеть; поэтому они заняты только тенями, отбрасываемыми на стену, и пытаются объяснить их смысл. Но вот одному из них удается освободиться от цепей, он оборачивается и видит солнце. Ослепленный, этот человек ощупью находит себе путь и, заикаясь, рассказывает о том, что видел. Но другие считают его безумным. Однако постепенно он учится созерцать свет, и теперь его задача состоит в том, чтобы спуститься к людям в пещеру и вывести их к свету. Этот человек — философ, а солнце — истина науки, которая одна не гоняется за призраками и тенями, а стремится к истинному бытию.

Кто сегодня так относится к науке? Сегодня как раз у молодежи появилось скорее противоположное чувство, а именно что мыслительные построения науки представляют собой лишённое реальности царство надуманных абстракций, пытающихся своими иссохшими пальцами ухватить плоть и кровь действительной жизни, но никогда не достигающих этого. И напротив, здесь, в жизни, в том, что для Платона было игрой теней на стенах пещеры, бьется пульс реальной действительности, все

* Немецкое слово "Beruf" может быть переведено и как «профессия», и как «призвание». На основании анализа протестантизма Вебер пришел к выводу, что эта двусмысленность термина "Beruf" не случайна: она вырастает из понимания профессиональной деятельности как божественного призвания и приводит к весьма существенным для европейского общества и европейской культуры последствиям. Поэтому мы для перевода "Beruf" используем оба указанных значения данного слова. — *Прим. перев.*

остальное лишь безжизненные, отвлеченные тени, и ничего больше.

Как совершилось такое превращение? Страстное воодушевление Платона в «Государстве» объясняется в конечном счете тем, что в его время впервые был открыт для сознания смысл одного из величайших средств всякого научного познания — понятия. Во всем своем значении оно было открыто Сократом. И не им одним. В Индии обнаруживаются начатки логики, похожие на ту логику, какая была у Аристотеля. Но нигде нет осознания значения этого открытия, кроме как в Греции. Здесь, видимо, впервые в руках людей оказалось средство, с помощью которого можно заключить человека в логические тиски, откуда для него нет выхода, пока он не признает: или он ничего не знает, или это — именно вот это, и ничто иное, — есть истина, вечная, непреходящая в отличие от действий и поступков слепых людей. Это было необычайное переживание, открывшееся ученикам Сократа. Из него, казалось, вытекало следствие: стоит только найти правильное понятие прекрасного, доброго или, например, храбрости, души и тому подобного, как будет постигнуто также их истинное бытие. А это опять-таки, казалось, открывало путь к тому, чтобы научиться самому и научить других, как человеку надлежит поступать в жизни, прежде всего в качестве гражданина государства. Ибо для греков, мысливших исключительно политически, от данного вопроса зависело все. Здесь и кроется причина их занятий наукой.

Рядом с этим открытием эллинского духа появился второй великий инструмент научной работы, детище эпохи Возрождения — рациональный эксперимент как средство надежно контролируемого познания, без которого была бы невозможна современная эмпирическая наука. Экспериментировали, правда, и раньше: в области физиологии эксперимент существовал, например, в Индии в аскетической технике йогов; в Древней Греции существовал математический эксперимент, связанный с военной техникой, в средние века эксперимент применялся в горном деле. Но возведение эксперимента в принцип исследования как такового — заслуга Возрождения. Великими новаторами были пионеры в области искусства: Леонардо да Винчи и другие, прежде всего экспериментаторы в музыке XVI в. с их разработкой темпераций клавиров. От них эксперимент перекочевал в науку,

прежде всего благодаря Галилею, а в теорию — благодаря Бэкону; затем его переняли отдельные точные науки в университетах Европы, прежде всего в Италии и Нидерландах.

Что же означала наука для этих людей, живших на пороге нового времени? Для художников-экспериментаторов типа Леонардо да Винчи и новаторов в области музыки она означала путь к истинному искусству, то есть прежде всего путь к истинной природе. Искусство тем самым возводилось в ранг особой науки, а художник в социальном отношении и по смыслу своей жизни — в ранг доктора. Именно такого рода честолюбие лежит в основе, например, «Книги о живописи» Леонардо да Винчи.

А сегодня? «Наука как путь к природе» — для молодежи это звучит кощунством. Наоборот, необходимо освобождение от научного интеллектуализма, чтобы вернуться к собственной природе и тем самым к природе вообще! Может быть, как путь к искусству? Такое предположение ниже всякой критики.

Но в эпоху возникновения точного естествознания от науки ожидали еще большего. Если вы вспомните высказывание Сваммердама: «Я докажу вам существование божественного провидения, анатомируя вошь», то вы увидите, что собственной задачей научной деятельности, находившейся под косвенным влиянием протестантизма и пуританства, считали открытие пути к Богу. В то время его больше не находили у философов с их понятиями и дедукциями; что Бога невозможно найти на том пути, на котором его искало средневековье, — в этом была убеждена вся пиелистская теология того времени, и прежде всего Шпенер. Бог сокрыт, его пути — не наши пути, его мысли — не наши мысли. Но в точных естественных науках, где творения Бога физически осязаемы, были надежды напасть на след его намерений относительно мира.

А сегодня? Кто сегодня, кроме некоторых «взрослых» детей, которых можно встретить как раз среди естествоиспытателей, еще верит в то, что знание астрономии, биологии, физики или химии может — хоть в малейшей степени — объяснить нам смысл мира или хотя бы указать, на каком пути можно напасть на след этого «смысла», если он существует? Если наука что и может сделать, так это скорее убить веру в то, будто вообще существует

нечто такое, как «смысл» мира! И уж тем более нелепо рассматривать ее, эту особенно чуждую Богу силу, как путь «к Богу». А что она именно такова — в этом сегодня в глубине души не сомневается никто, признается он себе в том или нет. Избавление от рационализма и интеллектуализма науки есть основная предпосылка жизни в единстве с божественным — такой или тождественный ему по смыслу тезис стал основным лозунгом нашей религиозно настроенной или стремящейся обрести религиозное переживание молодежи. И не только религиозное, а даже переживание вообще. Однако здесь избирается странный путь: единственное, чего до сих пор не коснулся интеллектуализм, а именно иррациональное, пытаются довести до сознания и рассмотреть в лупу. Ведь именно к этому практически приходит современная интеллектуалистическая романтика иррационального. Такой путь освобождения от интеллектуализма дает как раз противоположное тому, что надеялись найти на нем те, кто на него вступил. Наконец, тот факт, что науку, то есть основанную на ней технику овладения жизнью, с наивным оптимизмом приветствовали как путь к счастью, я могу оставить в стороне после уничтожающей критики Ницше по адресу «последних людей, которые изобрели счастье». Кто верит в это, кроме некоторых «взрослых» детей на кафедрах или в редакторских кабинетах?*

В чем же состоит смысл науки как профессии теперь, когда рассеялись все прежние иллюзии, благодаря которым наука выступала как «путь к истинному бытию», «путь к истинному искусству», «путь к истинной природе», «путь к истинному Богу», «путь к истинному счастью»? Самый простой ответ на этот вопрос дал Толстой: она лишена смысла, потому что не дает никакого ответа на единственно важные для нас вопросы: «Что нам делать?», «Как нам жить?». А тот факт, что она не дает

* Как видим, те идеи, которые в 20—30-х годах развивал экзистенциализм, критикуя сциентистское мировоззрение как техницистское и усматривая в научной рациональности принцип, приводящий современный мир к утере духовности, восходят к Макс Веберу. Один из представителей экзистенциалистской философии, Карл Ясперс, неоднократно ссылается на Вебера как на мыслителя, революционизировавшего современное мышление и давшего толчок целому ряду новых постановок вопроса относительно перспектив европейской цивилизации. — *Прим. перев.*

ответа на данные вопросы, совершенно неоспорим. Проблема лишь в том, в каком смысле она не дает «никакого» ответа. Может быть, вместо этого она в состоянии дать кое-что тому, кто правильно ставит вопрос?

Сегодня часто говорят о «беспредпосылочной» науке. Существует ли такая наука? Все зависит от того, что под этим понимают. Всякой научной работе всегда предпосылается определенная значимость правил логики и методики — этих всеобщих основ нашей ориентации в мире. Что касается указанных предпосылок, то они, по крайней мере с точки зрения нашего специального вопроса, наименее проблематичны. Но существует и еще одна предпосылка: важность результатов научной работы, их научная ценность. Очевидно, здесь-то и коренятся все наши проблемы. Ибо эта предпосылка сама уже не доказуема средствами науки. Можно только указать на ее конечный смысл, который затем или отклоняют, или принимают в зависимости от собственной конечной жизненной установки.

Различной является, далее, связь научной работы с ее предпосылками: она зависит от структуры науки. Естественные науки, например физика, химия, астрономия, считают само собой разумеющимся, что высшие законы космических явлений, конструируемые наукой, стоят того, чтобы их знать. Не только потому, что с помощью такого знания можно достигнуть технических успехов, но и «ради него самого» — если наука есть «призвание». Сама эта предпосылка недоказуема. И точно так же недоказуемо, достоин ли существования мир, который описывают естественные науки, имеет ли он какой-нибудь «смысл» и есть ли смысл существовать в таком мире. Об этом вопрос не ставится.

Или возьмите такое высокоразвитое в научном отношении практическое искусство, как современная медицина. Всеобщая «предпосылка» медицинской деятельности, если ее выразить тривиально, состоит в утверждении, что необходимо сохранять жизнь просто как таковую и по возможности уменьшать страдания просто как таковые. А сама эта задача проблематична. Своими средствами медик поддерживает смертельно больного, даже если тот умоляет избавить его от жизни, даже если его родственники, для которых жизнь больного утратила ценность, которые хотят избавить его от страданий, которым не хватает средств для поддержания его жизни, утратив-

шей свою ценность (речь может идти о каком-нибудь жалком помешанном), желают и должны желать смерти такого больного, признаются они в этом или нет. Только предпосылки медицины и уголовный кодекс мешают врачу отказаться поддерживать жизнь смертельно больного. Является ли жизнь ценной и когда? Об этом медицина не спрашивает. Все естественные науки дают нам ответ на вопрос, что мы должны делать, *если* мы хотим *технически* овладеть жизнью. Но *хотим* ли мы этого и *должны* ли мы это делать и *имеет* ли это в конечном счете какой-нибудь смысл — подобные вопросы они оставляют совершенно нерешенными или принимают их в качестве предпосылки для своих целей.

Или возьмите такую дисциплину, как искусствоведение. Эстетике дан факт, что существуют произведения искусства. Она пытается обосновать, при каких условиях этот факт имеет место. Но она не ставит вопроса о том, не является ли царство искусства, может быть, царством дьявольского великолепия, царством мира сего, которое в самой своей глубине обращено против Бога, а по своему глубоко укоренившемуся аристократическому духу обращено против братства людей. Эстетика, стало быть, не ставит вопроса о том, *должны* ли существовать произведения искусства.

Или возьмите юриспруденцию. Она устанавливает, что является значимым: в соответствии с правилами юридического мышления, отчасти принудительно логического, отчасти связанного конвенционально данными схемами; следовательно, правовые принципы и определенные методы их толкования заранее признаются обязательными. *Должно* ли существовать право и *должны* ли быть установленными именно эти правила — на такие вопросы юриспруденция не отвечает. Она только может указать: если хотят определенного результата, то такой-то правовой принцип в соответствии с нормами нашего правового мышления — подходящее средство его достижения.

Или возьмите исторические науки о культуре. Они учат понимать политические, художественные, литературные и социальные явления культуры, исходя из условий их происхождения. Но сами они не дают ответа ни на вопрос о том, были ли ценными эти явления культуры и должны ли они дальше существовать, ни на другой вопрос: стоит ли прилагать усилия для их изучения. Они предполагают уверенность, что участие таким путем в

сообществе «культурных людей» представляет интерес.

Но что это на самом деле так, они не в состоянии никому «научно» доказать, а то, что они принимают данный факт как предпосылку, еще отнюдь не доказывает, что это само собой разумеется. Это и в самом деле отнюдь не разумеется само собой.

Будем говорить о наиболее близких мне дисциплинах — социологии, истории, политэкономии и теории государства, а также о тех видах философии культуры, которые ставят своей целью истолкование перечисленных дисциплин. Есть такое мнение — и я его поддерживаю, — что политике не место в аудитории. Студенты в аудитории не должны заниматься политикой. Если бы, например, в аудитории моего прежнего коллеги Дитриха Шефера в Берлине пацифистски настроенные студенты стали окружать кафедру и поднимать шум, то я счел бы такое поведение столь же примитивным явлением, как и то, что делали антипацифистски настроенные студенты в аудитории профессора Фёрстера, воззрения которого я совсем не разделяю.

Впрочем, политикой не должен заниматься в аудитории и преподаватель. И прежде всего в том случае, если он исследует сферу политики как ученый. Ибо практически — политическая установка и научный анализ политических образований и партийной позиции — это разные вещи. Когда говорят о демократии в народном собрании, то из своей личной позиции не делают никакой тайны; ясно выразить свою позицию — здесь неприятная обязанность и долг. Слова, которые при этом употребляются, выступают в таком случае не как средство научного анализа, а как средство завербовать политических сторонников. Они здесь — не лемехи для взрыхления почвы созерцательного мышления, а мечи, направленные против противников, средство борьбы. Напротив, на лекции или в аудитории было бы преступлением пользоваться словами подобным образом. Здесь следует, если, например, речь идет о «демократии», представить ее различные формы, проанализировать, как они функционируют, установить, какие последствия для жизненных отношений имеет та или иная из них, затем противопоставить им другие, недемократические формы политического порядка и по возможности стремиться к тому, чтобы слушатель нашел такой пункт, исходя из которого он мог бы занять позицию в соответствии со *своими*

высшими идеалами. Но подлинный наставник будет очень остерегаться навязывать с кафедры ту или иную позицию слушателю, будь то откровенно или путем внушения, потому что, конечно, самый нечестный способ — когда «заставляют говорить факты».

Почему, собственно, мы не должны этого делать? Я допускаю, что некоторые весьма уважаемые коллеги придерживаются того мнения, что такое самоограничение вообще невозможно, а если бы оно и было возможно, то избегать всего этого было бы просто капризом. Конечно, никому нельзя научно доказать, в чем состоит его обязанность как академического преподавателя. Можно только требовать от него интеллектуальной честности — осознания того, что установление фактов, установление математического или логического положения вещей или внутренней структуры культурного достояния, с одной стороны, а с другой — ответ на вопрос о ценности культуры и ее отдельных образований и соответственно ответ на вопрос о том, как следует действовать в рамках культурной общности и политических союзов, — две совершенно разные проблемы.

Если он после этого спросит, почему он не должен обсуждать обе названные проблемы в аудитории, то ему следует ответить: пророку и демагогу не место на кафедре в учебной аудитории. Пророку и демагогу сказано: «Иди на улицу и говори открыто». Это значит: иди туда, где возможна критика. В аудитории преподаватель сидит напротив своих слушателей: они должны молчать, а он — говорить. И я считаю безответственным пользоваться тем, что студенты ради своего будущего должны посещать лекции преподавателей и что там нет никого, кто мог бы выступить против него с критикой; пользоваться своими знаниями и научным опытом не для того, чтобы принести пользу слушателям — в чем состоит задача преподавателя, — а для того, чтобы привить им свои личные политические взгляды.

Конечно, возможен такой случай, когда человеку не удастся полностью исключить свои субъективные пристрастия. Тогда он подвергается острейшей критике на форуме своей собственной совести. Но данный случай ничего еще не доказывает, ибо возможны и другие, чисто фактические ошибки, и все-таки они не являются свистительством против долга — искать истину. Я отвергаю субъективное пристрастие именно в чисто научных интеле-

ресах. Я готов найти в работах наших историков доказательство того, что там, где человек науки приходит со своим собственным ценностным суждением, уже нет места полному пониманию фактов*. Но это выходит за

* Позитивистское требование отделить факт от его интерпретации и иметь дело только с фактом, по возможности освобожденным от всех «метафизических» мировоззренческих предпосылок, заставило Вебера отмежеваться не только от гегельянской традиции в немецкой философии культуры, не только от Маркса, который представлялся ему «слишком метафизически ориентированным мыслителем», но и от школы Дильтея, от исторической концепции Шпенглера — словом, от всего того направления, которое впоследствии (особенно в американской социологии) стали именовать «историцизмом» (см. доклад Т. Парсонса на XV немецком социологическом конгрессе, посвященном столетию со дня рождения Вебера: Parsons T. Evaluation et objectivité dans le domaine de sciences. Une interpretation des travaux de Max Weber. — "Rev. intern. des sciences sociales". P., 1965, vol. 17, № 1, p. 49—69).

Вебер полемизирует с представителями этого направления прежде всего по вопросам методологическим: он не согласен с идущим от Дильтея противопоставлением наук о природе наукам о духе; он резко выступает прогив метода вживания, вчувствования в историческую реальность, который Дильтей противопоставляет естественнонаучному методу «объяснения», обязанному своим существованием тому факту, что предмет природы противопоставлен человеку в качестве внешнего объекта в отличие от человеческой реальности (духа), данной историку, искусствоведу и т. д. «изнутри».

Вебер полагает, что если гуманитарная наука претендует на звание науки, то она должна удовлетворять требованию общезначимости, которое всегда выполняется естественными науками, и выполняется именно потому, что в них познающий субъект находится всегда на дистанции по отношению к познаваемому предмету. Сохранение такой дистанции, по Веберу, необходимо и в общественных науках: «Отсутствие дистанции по отношению к изучаемому объекту должно быть осуждено, так же как и отсутствие дистанции по отношению к человеку» (Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. I. Tübingen, 1922, S. 14). Во избежание недоразумения следует сразу же оговорить, что Вебер не согласен именно с тем различием естественных и гуманитарных наук, которое дает Дильтей и которое основано на убеждении, что гуманитарные науки как науки о человеке должны избегать введения той дистанции по отношению к изучаемому предмету, которая характерна для естественных наук. Что же касается вообще требования различать исторический и естественнонаучный подходы, то против этого требования, исходящего прежде всего от Риккерта, Вебер не возражает. Риккертовский принцип различения предполагает, что образование понятий в исторических и естественных науках производится по различным основаниям, но как те, так и другие одинаково должны вводить дистанцию между исследуемым объектом, а потому и те и другие — равно объективны, выводы тех и других — равно общезначимы. Что же касается такой науки о человеке, как социология, то она строит свою систему понятий по тому же основанию, что и естественные науки (на языке Риккерта это наука «номотетическая», а не «идеографическая»); так же, как и естественные науки, она пытается установить общие зако-

рамки сегодняшней темы и требует длительного обсуждения.

Я спрашиваю только об одном: как может, с одной стороны, верующий католик, с другой — масон, слушая лекцию о формах церкви и государства, как могут они когда-либо сойтись в своих оценках данных вещей? Это исключено. И тем не менее у академического преподавателя должно быть желание принести пользу своими знаниями и своим методом и тому и другому. Такое требование он должен поставить перед собой. Вы справедливо возразите: верующий католик никогда не примет того понимания фактов, связанных с происхождением христианства, которое ему предложит преподаватель, свободный от его догматических предпосылок. Конечно! Однако отличие науки от веры заключается в следующем: «беспредпосылочная» в смысле свободы от всяких религиозных стеснений наука в действительности не признает «чуда» и «откровения», в противном случае она не была бы верна своим собственным «предпосылкам». Верующий признает и чудо и откровение. И такая «беспредпосылочная» наука требует от него только одного, не менее, но и не *более*: признать, что, если ход событий объяснять без допущения сверхъестественного вмешательства, исключаемого эмпирическим объяснением в качестве причинного момента, данный ход событий должен быть объяснен именно так, как это стремится сделать наука. Но это он может признать, не изменяя своей вере.

Однако имеют ли научные достижения какой-нибудь смысл для того, кому факты как таковые безразличны, а важна только практическая позиция? Пожалуй, все же имеют.

социальной жизни. Вебер, подобно Риккерт, рассматривает социологию как позитивную науку, пользующуюся теми же методами мышления, что и естествознание. Тем самым он категорически протестует против понимания личности как некоего «иррационального» существа, в основе которого лежит «переживание», и противопоставляет этому свою теорию «человеческого действия».

В соответствии со своими методологическими установками Вебер отвергает также важнейший принцип исторической школы в ее гегельянском варианте, а именно *выведение* отдельных моментов социальной системы из ее основного принципа или, как в свое время говорил Маркс, из «клеточки», которая составляет исходный пункт и методологический принцип анализа. Это и понятно: не желая отождествлять социокультурную реальность с системно-организационным целым, Вебер не принимает и адекватный метод ее постижения. Здесь он стремится быть верным своему требованию: анализировать общество так, как естествоиспытатель анализирует природу. — *Прим. перев.*

Для начала хотя бы такой аргумент. Если преподаватель способный, то его первая задача состоит в том, чтобы научить своих учеников признавать *неудобные факты*, я имею в виду такие, которые неудобны с точки зрения их партийной позиции; а для всякой партийной позиции, в том числе и моей, существуют такие крайне неудобные факты. Я думаю, в этом случае академический преподаватель заставит своих слушателей привыкнуть к тому, что он совершает нечто большее, чем только интеллектуальный акт, — я позволил бы себе быть нескромным и употребить здесь выражение «нравственный акт», хотя последнее, пожалуй, может прозвучать слишком патетически для такого простого и само собой разумеющегося дела.

До сих пор я говорил только о *практических* основаниях, в силу которых следует избегать навязывания личной позиции. Но это еще не все. Невозможность «научного» оправдания практической позиции — кроме того случая, когда обсуждаются средства достижения заранее *намеченной* цели, — вытекает из более глубоких оснований. Стремление к такому оправданию принципиально лишено смысла, потому что различные ценностные порядки мира находятся в непримиримой борьбе. Старик Милль — его философию в целом я не похваляю, но здесь он был прав — как-то сказал: если исходить из чистого опыта, то придется к политеизму. Сказано напрямик и звучит парадоксально, но это правда. Сегодня мы хорошо знаем, что священное может не быть прекрасным, более того, оно священно именно *потому* и *постольку*, *поскольку* не прекрасно. Мы найдем тому примеры в 53-й главе Исайи и в 21-м псалме*. Мы знаем также, что это прекрасное может не быть добрым и даже, что оно прекрасно именно потому, что не добро; это нам известно со времен Ницше, а еще ранее вы найдете подобное в «Цветях зла» — так Бодлер назвал томик своих

* «Ибо Он взошел пред Ним, как отпрыск и как росток из сухой земли; нет в Нем ни вида, ни величия; и мы видели Его, и не было в Нем вида, который привлекал бы нас к Нему. Он был презрен и умален пред людьми, муж скорбей и изведавший болезни, и мы отвращали от Него лице свое; Он был презираем, и мы ни во что ставили Его. Но Он взял на Себя наши немощи и понес наши болезни; а мы думали, что Он был поражаем, наказуем и уничижен Богом» (Исайя, 53, 2—4).

«Я же червь, а не человек, поношение у людей и презренное в народе. Все, видящие меня, ругаются надо мною...» (Псал., 21, 7—8). — *Прим. перев.*

стихов. И уже ходячей мудростью является то, что истинное может не быть прекрасным и что нечто истинно лишь постольку, поскольку оно не прекрасно, не священо и не добро.

Но это самые элементарные случаи борьбы богов, несовместимости ценностей. Как представляют себе возможность «научного» выбора между ценностью французской и немецкой культур — этого я не знаю. Тут же спор разных богов и демонов: точно так же, как эллин приносил жертву Афродите, затем Аполлону и прежде всего каждому из богов своего города, так это происходит и по сей день, только без одеяний и волшебства данного мифического образа действий, внутренне, однако, исполненного истинной пластики. А этими богами и их борьбой правит судьба, но вовсе не «наука». Следует только понять, что представляет собой божественное для одного и что — для другого или как оно выступает в одном и в другом порядке. Но тем самым кончается обсуждение профессором предмета в аудитории — последнее, разумеется, не означает, что вместе с тем кончается сама эта серьезнейшая жизненная проблема. Однако здесь слово уже не за университетскими кафедрами, а за иными силами. Какой человек отважится «научно опровергнуть» этику Нагорной проповеди, например заповедь «непротивления злу» или притчу о человеке, подставляющем и левую и правую щеку для удара? И тем не менее ясно, что здесь, если взглянуть на это с мирской точки зрения, проповедует этика, требующая отказа от чувства собственного достоинства. Нужно выбирать между религиозным достоинством, которое дает эта этика, и мужским достоинством, этика которого проповедует нечто совсем иное: «Противься злу, иначе ты будешь нести свою долю ответственности, если оно победит». В зависимости от конечной установки индивида одна из этих этических позиций исходит от дьявола, другая — от Бога, и индивид должен решить, кто для него Бог и кто дьявол. И так обстоит дело со всеми сферами жизни.

Величественный рационализм методически-этического образа жизни, которым проникнуто всякое религиозное пророчество, низложил это многобожие в пользу «Единого на потребу», а затем перед лицом реальностей внешней и внутренней жизни вынужден был ввести релятивизм и пойти на те компромиссы, которые нам всем известны из истории христианства.

Но сегодня это стало религиозными «буднями». Многочисленные древние боги, лишенные своих чар и принявшие, следовательно, образ безличных сил, выходят из могил, стремятся завладеть нашей жизнью и вновь начинают вести между собой свою вечную борьбу. Но что так трудно современному человеку и труднее всего молодому поколению, так это быть вровень с этими буднями. Всякая погоня за «переживаниями» вырастает из данной слабости. Ибо не иметь сил взглянуть в суровое лицо судьбы, судьбы времени, и есть слабость.

Однако судьба нашей культуры состоит в том, что мы все отчетливее снова сознаем ее, тогда как в течение тысячелетия, проникнутые величественным пафосом христианской этики, мы не замечали этих сил. Но довольно обсуждать вопросы, уводящие нас слишком далеко. Все же среди части нашей молодежи, той части, которая на все это ответила бы: «Да, но мы же идем на лекцию, чтобы пережить нечто большее, чем только анализ и констатацию фактов», ходячим является заблуждение, заставляющее искать в профессоре не то, что она видит перед собой: *вождя*, а не *учителя*. Однако мы поставлены на кафедру только как *учителя*. Это две разные вещи, в чем можно легко убедиться. В Америке такие вещи часто можно видеть в их грубой первобытности. Американский мальчик учится несравненно меньше европейского. Несмотря на невероятно большое число экзаменов, он по самому духу своей учебной жизни еще не стал тем абсолютным «человеком экзамена», как мальчик-немец. Ибо бюрократия, которой нужен диплом, фиксирующий результаты экзамена и служащий входным билетом в мир человеческой карьеры, там еще только зарождается. Молодой американец не испытывает почтения ни перед чем и ни перед кем: ни перед традицией, ни перед службой; он уважает только собственную личную заслугу — вот это американец и называет «демократией». Как бы искаженно ни выступала реальность по отношению к такому идейному содержанию, идейное содержание именно таково, и об этом здесь идет речь. О своем учителе американский юноша имеет вполне определенное представление: за деньги моего отца он продает мне свои знания и методические принципы точно так же, как торговка овощами продает моей матери капусту. И точка. Впрочем, если учитель, например, футболист, то в этой области он выступает

в качестве вождя. Но если он таковым (или чем-то подобным в другом виде спорта) не является, то он только учитель и ничего больше, и молодому американцу никогда не придет в голову покупать у него «мировоззрение» или правила, которыми следует руководствоваться в жизни. Конечно, в такой грубой форме мы это отвергаем. Но разве именно в таком, намеренно заостренном мною способе чувствования не содержится зерно истины?

Студенты приходят к нам на лекции, требуя от нас качества вождя, и не отдают себе отчета в том, что из сотни профессоров по меньшей мере девяносто девять не только не являются мастерами по футболу жизни, но вообще не претендуют и не могут претендовать на роль «вождей», указывающих, как надо жить. Ведь ценность человека не зависит от того, обладает ли он качествами вождя или нет. И уж во всяком случае, не те качества делают человека отличным ученым и академическим преподавателем, которые превращают его в вождя в сфере практической жизни или, специализируясь, в политике. Если кто-то обладает еще и этим качеством, то мы имеем дело с чистой случайностью, и очень опасно, если каждый, кто занимает кафедру, чувствует себя вынужденным притязать на обладание таковым. Еще опаснее, если всякий академический преподаватель задумает выступать в аудитории в роли вождя. Ибо те, кто считает себя наиболее способным в этом отношении, часто как раз наименее способны, а главное — ситуация на кафедре не представляет никаких возможностей *доказать*, способны они или нет. Профессор, чувствующий себя призванным быть руководителем юношества и пользующийся у него доверием, в личном общении с молодыми людьми может быть своим человеком. И если он чувствует себя призванным включиться в борьбу мировоззрений и партийных убеждений, то он может это делать вне учебной аудитории, на жизненной сцене: в печати, на собраниях, в кружке — где только ему угодно. Но было бы слишком удобно демонстрировать свое призвание там, где присутствующие — в том числе, возможно, инакомыслящие — вынуждены молчать.

Наконец, вы можете спросить: если все это так, то что же собственно позитивного дает наука для практической и личной «жизни»? И тем самым мы снова

стоим перед проблемой «призвания» в науке. Во-первых, наука прежде всего разрабатывает, конечно, технику овладения жизнью — как внешними вещами, так и поступками людей — путем расчета. Однако это на уровне торговли овощами, скажете вы. Я целиком с вами согласен. Во-вторых, наука разрабатывает методы мышления, рабочие инструменты и вырабатывает навыки обращения с ними, чего обычно не делает торговка овощами. Вы, может быть, скажете: ну, наука не овощи, но это тоже не более как средство приобретения овощей. Хорошо, оставим сегодня данный вопрос открытым. Но на этом дело науки, к счастью, еще не кончается; мы в состоянии содействовать вам в чем-то третьем, а именно в обретении *ясности*. Разумеется, при условии, что она есть у нас самих.

Насколько это так, мы можем вам пояснить. По отношению к проблеме ценности, о которой каждый раз идет речь, можно занять практически разные позиции — для простоты я предлагаю вам взять в качестве примера социальные явления. Если занимают определенную позицию, то в соответствии с опытом науки следует применить соответствующие *средства*, чтобы практически провести в жизнь данную позицию. Эти средства, возможно, уже сами по себе таковы, что вы считаете необходимым их отвергнуть. В таком случае нужно выбирать между целью и неизбежными средствами ее достижения. «Освящает» цель эти средства или нет? Учитель должен показать вам необходимость такого выбора. Большого он не может — пока остается учителем, а не становится демагогом. Он может вам, конечно, сказать: если вы хотите достигнуть такой-то цели, то вы должны принять также и соответствующие следствия, которые, как показывает опыт, влечет за собой деятельность по достижению намеченной вами цели.

Все эти проблемы могут возникнуть и у каждого техника, ведь он тоже часто должен выбирать по принципу меньшего зла или относительно лучшего варианта. Для него важно, чтобы было дано одно главное — *цель*. Но именно она, поскольку речь идет о действительно «последних» проблемах, нам *не дана*. И тем самым мы подошли к последнему акту, который наука как таковая должна осуществить ради достижения ясности, и одновременно мы подошли к границам самой науки.

Мы можем и должны вам сказать: такие-то практические установки с внутренней последовательностью

и, следовательно, честностью можно вывести — в соответствии с их духом — из такой-то последней мировоззренческой позиции (может быть, из одной, может быть, из разных), а из других — нельзя. Если вы выбираете эту установку, то вы служите, образно говоря, одному Богу и *оскорбляете всех остальных богов*. Ибо если вы остаетесь верными себе, то вы необходимо приходите к определенным последним внутренним следствиям. Это можно сделать по крайней мере в принципе. Выявить связь последних установок с их следствиями — задача философии как социальной дисциплины и как философской базы отдельных наук. Мы можем, если понимаем свое дело (что здесь должно предполагаться), заставить индивида — или по крайней мере помочь ему — *дать себе отчет в конечном смысле собственной деятельности*. Такая задача мне представляется отнюдь немаловажной, даже для чисто личной жизни. Если какому-нибудь учителю это удается, то я бы сказал, что он служит «нравственным» силам, поскольку вносит ясность; что он тем лучше выполняет свою задачу, чем добросовестнее будет избегать внушать своим слушателям свою позицию, свою точку зрения.

То, что я вам здесь излагаю, вытекает, конечно, из главного положения, а именно из того, что жизнь, основанная на самой себе и понимаемая из нее самой, знает только вечную борьбу богов, знает (если не прибегать к образу) только несовместимость наиболее принципиальных, вообще возможных жизненных позиций и непримиримость борьбы между ними, а следовательно, необходимость между ними *выбирать*. Заслуживает ли наука при таких условиях того, чтобы стать чьим-то «призванием», и есть ли у нее самой какое-либо объективное ценное «призвание» — это опять-таки ценностное утверждение, которое невозможно обсуждать в аудитории, ибо утвердительный ответ на данный вопрос является *предпосылкой* занятий в аудитории. Я лично решаю вопрос утвердительно уже моей собственной работой. И утвердительный ответ на него является также предпосылкой той точки зрения, разделяя которую — как это делает сейчас или по большей части притворяется, что делает, молодежь, — ненавидят интеллектуализм как злейшего дьявола. Ибо тут справедливы слова: «Дьявол стар — состарьтесь, чтобы понять его». Данное возражение надо понимать не буквально, а в том смысле,

что, желая покончить с этим дьяволом, надо не обращаться в бегство при виде его, как обычно предпочитают делать, а с начала до конца обозреть его пути, чтобы увидеть его силу и его границы.

Сегодня наука есть профессия, осуществляемая как специальная дисциплина и служащая делу самосознания и познания фактических связей, а вовсе не милостивый дар провидцев и пророков, приносящий спасение и откровение, и не составная часть размышления мудрецов и философов о *смысле* мира. Это, несомненно, неизбежная данность в нашей исторической ситуации, из которой мы не можем выйти, пока остаемся верными самим себе.

И если в нас вновь заговорит Толстой и спросит: «Если не наука, то кто ответит на вопрос: что нам делать, как устроить нам свою жизнь?» — или на том языке, на котором мы говорим сегодня: «Какому из борющихся друг с другом богов должны мы служить? Или, может быть, какому-то совсем иному богу — и кто этот бог?» — то надо сказать: ответить на это может только пророк или Спаситель. Если его нет или если его благовестованию больше не верят, то вы совершенно определенно ничего не добьетесь тем, что тысячи профессоров в качестве оплачиваемых государством или привилегированных маленьких пророков в своих аудиториях попытаются взять на себя его роль. Тем самым вы лишь воспрепятствуете осознанию того, что нет пророка, по которому тоскуют столь многие представители нашего молодого поколения. Я думаю, что действительно «музыкальному» в религиозном отношении человеку не пойдет на пользу, если и от него, и от других будут скрывать тот основной факт, что его судьба — жить в богочуждую, лишенную пророка эпоху, — если это будут скрывать с помощью суррогата, каким являются все подобные пророчества с кафедры. Мне кажется, против этого должна была восстать его религиозная честность.

Но как же отнестись к факту существования «теологии» и к ее претензиям на «научность»? Попробуем не уклоняться от ответа. «Теология» и «догмы», правда, существуют не во всех религиях, но и не только в христианстве. Если оглянуться на прошлое, то можно увидеть их в весьма развитой форме также в исламе, манихействе, у гностиков, в суфизме, парсизме, буддизме, индуистских сектах, даосизме, упанишадах, иудаизме.

Но разумеется, систематическое развитие они получили в разной мере. И не случайно западное христианство в противоположность тому, что создал в области теологии иудаизм, не только более систематически развило ее (или стремится к этому), но здесь ее развитие имело несравненно большее историческое значение. Начало этому положил эллинский дух, и вся теология Запада восходит к нему точно так же, как, очевидно, вся восточная теология восходит к индийскому мышлению.

Всякая теология представляет собой интеллектуальную *рационализацию* религиозного спасения. Ни одна наука не может доказать свою ценность тому, кто отвергает ее предпосылки. Впрочем, всякая теология для выполнения своей роли и тем самым для оправдания своего собственного существования добавляет некоторые специфические предпосылки. Они имеют различный смысл и разный объем. Для всякой теологии, в том числе, например, и для индуистской, остается в силе предпосылка: мир должен иметь *смысл*, и вопрос для нее состоит в том, как толковать мир, чтобы возможно было мыслить этот смысл.

Кант в своей теории познания исходил из предпосылки: научная истина существует и *имеет* силу, а затем ставил вопрос: при каких мыслительных предпосылках возможно, то есть имеет смысл, такое утверждение? Точно так же современные эстетики (осознанно — как, например, Дьёрдь Лукач — или просто фактически) исходят из предпосылки, что существуют произведения искусства, а затем ставят вопрос: как это в конце концов возможно?

Правда, теологи, как правило, не удовлетворяются такой (по существу религиозно-философской) предпосылкой, а исходят из предпосылки более далеко идущей — из веры в «откровение» как факт, важный для спасения, то есть впервые делающий возможным осмысленный образ жизни. Они допускают, что определенные состояния и поступки обладают качествами святости, то есть создают образ жизни, исполненный религиозного смысла.

Вы опять-таки спросите: как истолковать долженствующие быть принятыми предпосылки, чтобы это имело какой-то смысл? Сами такие предпосылки для теологии лежат по ту сторону того, что является «наукой». Они

суть не «знание» в обычном смысле слова, а скорее некоторое «достояние». У кого нет веры или всего прочего, необходимого для религии, тому их не заменит никакая теология. И уж тем более никакая другая наука. Напротив, во всякой «позитивной» теологии верующий достигает того пункта, где имеет силу положение Августина: «Credo non quid, sed quia absurdum est»*. Способность к подобному виртуозному акту «принесения в жертву интеллекта» есть главнейший признак позитивно-религиозного человека. И это как раз свидетельствует о том, что напряжение между ценностными сферами науки и религии непреодолимо, несмотря на существование теологии (а скорее даже благодаря ей).

«Жертву интеллекта» обычно приносят: юноша — пророку, верующий — церкви. Но еще никогда не возникло новое пророчество (я намеренно здесь еще раз привожу данный образ, который для многих был предосудительным) оттого, что некоторые современные интеллектуалы испытывают потребность, так сказать, обставить свою душу антикварными вещами, подлинность которых была бы гарантирована, и при всем этом вспоминают, что среди них была и религия; ее у них, конечно, нет, но они сооружают себе в качестве эрзаца своеобразную домашнюю часовню, украшенную для забавы иконками святых, собранными со всех концов света, или создают суррогат из всякого рода переживаний, которым приписывают достоинство мистической святости и которыми торгуют вразнос на книжном рынке. Это или надувательство, или самообман. Напротив, отнюдь не надувательство, а нечто серьезное и настоящее (но, может быть, неправильно истолковывающее себя) имеет место тогда, когда некоторые молодежные союзы, выросшие в тиши последних лет, видят в своей человеческой общности общность религиозную, космическую или мистическую. Всякий акт подлинного братства вносит в надличное царство нечто такое, что останется навеки; но мне кажется сомнительным стремление возвысить достоинство чисто человеческих отношений и человеческой общности путем их религиозного истолкования. Однако здесь не место обсуждать этот вопрос.

Судьба нашей эпохи с характерной для нее рационализацией и интеллектуализацией и прежде всего рас-

* «Верую не в то, что абсурдно, а потому, что абсурдно» (лат.). — *Прим. перев.*

колдовыванием мира заключается в том, что высшие благороднейшие ценности ушли из общественной сферы или в потустороннее царство мистической жизни, или в братскую близость непосредственных отношений отдельных индивидов друг к другу. Не случайно наше самое высокое искусство интимно, а не монументально; не случайно сегодня только внутри узких общественных кругов, в личном общении, крайне тихо, пианиссимо, пульсирует то, что раньше буйным пожаром, пророческим духом проходило через большие общины и сплачивало их. Если мы попытаемся насильственно привить вкус к монументальному искусству и «изобретем» его, то появится нечто столь же жалкое и безобразное, как то, что мы видели во многих памятниках последнего десятилетия. Если попытаться ввести религиозные новообразования без нового, истинного пророчества, то возникнет нечто по своему внутреннему смыслу подобное — только еще хуже. И пророчество с кафедры создаст в конце концов только фантастические секты, но никогда не создаст подлинной общности. Кто не может мужественно вынести этой судьбы эпохи, тому надо сказать: пусть лучше он молча, без публичной рекламы, которую обычно создают ренегаты, а тихо и просто вернется в широко и милостиво открытые объятия древних церквей. Последнее сделать нетрудно. Он должен также так или иначе принести в «жертву» интеллект — это неизбежно. Мы не будем его порицать, если он действительно в состоянии принести такую жертву. Ибо подобное принесение в жертву интеллекта ради безусловной преданности религии есть все же нечто иное в нравственном отношении, чем попытка уклониться от обязанности быть интеллектуально добросовестным, что бывает тогда, когда не имеют мужества дать себе ясный отчет относительно конечной позиции, а облегчают себе выполнение этой обязанности с помощью дряблого релятивизма. Та позиция представляется мне более высокой, чем кафедральное пророчество, не дающее себе отчета в том, что в стенах аудитории не имеет значения никакая добродетель, кроме одной: простой интеллектуальной честности. Но такая честность требует от нас констатировать, что сегодня положение тех, кто ждет новых пророков и спасителей, подобно тому положению, о котором повествуется в одном из пророчеств Исайи; речь идет здесь о прекрасной песне эдемского сторожа

времен изгнания евреев: «Кричат мне с Сеира: сторож! сколько ночи? сторож! сколько ночи? Сторож отвечает: приближается утро, но еще ночь. Если вы настоятельно спрашиваете, то обратитесь, и приходите»*.

Народ, которому это было сказано, спрашивал и ждал в течение двух тысячелетий, и мы знаем его потрясающую судьбу. Отсюда надо извлечь урок: одной только тоской и ожиданием ничего не сделаешь, и нужно действовать по-иному — нужно обратиться к своей работе и соответствовать «требованию дня» — как человечески, так и профессионально. А данное требование будет простым и ясным, если каждый найдет своего демона и будет послушен этому демону, ткущему нить его жизни.

* Исая, 21, 11—12. — *Прим. перев.*

«КАРТИНЫ МИРА» И ТИПЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ

(НОВЫЕ ПОДХОДЫ К ИЗУЧЕНИЮ СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО НАСЛЕДИЯ МАКСА ВЕБЕРА)

Начиная примерно с середины 70-х годов на Западе, и в первую очередь в ФРГ, наблюдается резкое нарастание интереса к М. Веберу, отмеченное выходом ряда остродискуссионных статей и книг, посвященных его социологическому учению. Указанные работы отличаются ярко выраженным стремлением по-новому понять веберовскую социологию, раскрыв ее неисчерпанный потенциал. В конце концов это стремление было осознано как желание дать новое толкование того, что лежало в основе социологии М. Вебера, — его научно-исследовательскую программу. Каждая из более или менее заметных работ об основоположнике немецкой социологии XX века, выделяющаяся своей нескрываемой дискуссионностью в потоке «вебероведческой» литературы, предлагала свой вариант толкования этой программы. В свою очередь изложение такой программы оказывалось и объяснением того, почему исследователь, реконструирующий ее на основании веберовских текстов, выдвигает именно М. Вебера в качестве ключевой фигуры не только западной социологии XX века вообще, но и социологии *последней четверти этого века* в частности.

Данное устремление оказалось весьма симптоматичным уже для одной из первых работ, появившихся в русле обновления интереса к веберовскому социологическому учению, — небольшой, но на многое претендовавшей книги И. Вайса «Основы социологии Макса Вебера» (Мюнхен, 1975)¹. Кроме специфичных для самого автора книги мотивов, в ней выразились и некоторые более общие, повторяющиеся и в других «вебероведческих»

работах рассматриваемого периода мотивы, побудившие (и побуждающие до сих пор) по-новому осмыслить М. Вебера, вычленив его фундаментальную «исследовательскую программу». Хотя название, которое И. Вайс дает последней — «Социология как наука о действительности», — и не является совершенно новым (этот аспект веберовской постановки вопроса артикулировал уже Ханс Фрайер, предлагавший в книге под таким названием свой собственный вариант подобного рода социологии²), то, как мотивировал он актуальность соответствующего истолкования социологического учения М. Вебера, весьма показательно именно для нынешнего «веберовского ренессанса».

1. СОЦИОЛОГИЯ КАК НАУКА О ДЕЙСТВИТЕЛЬНОСТИ

Читателя, незнакомого со спорами по поводу различения естественных и общественных наук, а точнее, наук о природе и наук о культуре, который ведется на Западе со времен В. Виндельбанда и Г. Риккерта («мерами возгораясь и мерами потухая»), должно удивить в этом определении социологии слово «действительность». Разве другие науки не имеют дело с этой самой «действительностью»? Разве иметь дело с «действительностью» — это особая привилегия социологии, к тому же не всякой, а именно веберовской?

Согласно И. Вайсу, чья мысль развивалась (во всяком случае в его упомянутой выше книге) под определенным влиянием неомарксистской и феноменологической критики западной социологии³, так оно и есть. Отправляясь от виндельбандовски-риккертовского тезиса, согласно которому с действительностью *самой по себе* имеют дело не «обобщающие» науки, ищущие везде нечто единообразное и повторяющееся, а науки «индивидуализирующие», постигающие индивидуальное в его уникальности и неповторимости, И. Вайс утверждает, что М. Вебер стремился развивать свое социологическое учение именно во втором направлении. Хотя его учитель (в области методологии) Г. Риккерт причислял социологию к наукам первого типа, то есть, как разъясняет И. Вайс, «к наукам о природе, которые характеризуются принципиальным отчуждением от повседневного и (непосредственно) созерцаемого опыта»⁴ — опыта *самой* действительности.

Но это не все. По убеждению автора книги об основах социологии М. Вебера, своим толкованием ее как науки о действительности этот крупнейший социолог нашего столетия сделал гораздо больше, чем можно было бы ожидать, строго придерживаясь виндельбандовски-риккертовского различения «генерализующих» и «индивидуализирующих» наук. В своей программе социологии он «снял» (во всяком случае попытался снять и продвинулся здесь достаточно далеко) саму дихотомию «индивидуализирующего» и «обобщающего» подходов, не только не поколебав, но, наоборот, решительно утвердив статус социологии как основополагающей науки о действительности. И это обстоятельство, если верить его комментатору, как раз и делает М. Вебера ключевой фигурой для современной западной социологии.

Дело в том, что, согласно И. Вайсу (писавшему свою книгу о Вебере в первой половине 70-х годов), современная ему западная социология страдает именно от пронизывающего ее противоречия «индивидуализирующего» и «генерализующего» методов, которое приобрело характер застарелой, кажущейся неразрешимой антиномии. Она оказалась расколотой на две противоборствующие ориентации — «*натуралистическую*» (сциентистскую) и «*антинатуралистическую*» (антисциентистскую), из которых первая явно утратила контакт с реальной действительностью, тогда как вторая, дорожающая непосредственным опытом действительности, рискует утратить научную строгость и определенность. И все это потому, что до сих пор осталась неучтенной (да и вообще недостаточно выявленной и артикулированной) веберовская программа преодоления указанной антиномии в русле антинатуралистически понятой социологии.

По мнению И. Вайса, этот раскол сказался и на восприятии М. Вебера в западной социологии, где вплоть до начала 70-х годов продолжали противостоять друг другу толкования, представляющие его как решительного поборника «натуралистической социальной науки», с одной стороны, и в качестве представителя ее «антинатуралистически» ориентированного понимания, — с другой. В числе первых комментатор М. Вебера называет интерпретацию Х. Альберта, ссылаясь на сборник его статей «Конструкция и критика» (Гамбург, 1972)⁵. Среди антинатуралистически ориентированных интерпретаций веберовского учения И. Вайс упоминает книги Шютца (1932),

Шельтинга (1934), Хенриха (1952), Гирндта (1967) «и др.»⁶. В связи с этим оказалась соответственным образом «распределенной» (и «расщепленной») и веберовская проблематика. Приверженцы «натуралистического» толкования социологии сосредоточивают свое внимание на веберовской критике онтологического обоснования разграничения наук, на веберовском принципе «свободы от ценностей» и утверждении «каузально-аналитической функции» науки вообще и социальной науки в особенности. «Антинатуралистические» же рецепции М. Вебера основываются в первую очередь на его понятии социального действия, толковании им «понимающей методики» (как методики постижения социального действия), а также на веберовском «историческом понятии науки»⁷.

Все это могло скорее способствовать, чем препятствовать утверждению вердикта, который вынес в свое время еще Ханс Фрайер, заявивший, что у Вебера нет никакого систематического или поддающегося систематизации представления, каковое могло бы обеспечить единство понимания его воззрений. Вместо него М. Вебер предлагает нам «несбалансированное множество принципов образования понятий и системообразования»⁸, иллюстрирующих всепроникающий «индивидуализм» веберовского мышления, — точка зрения, которой, по И. Вайсу, придерживаются также Штединг и Тенбрук⁹. Это не значит, конечно, что, несмотря на такой глубоко укоренившийся предрассудок, среди работ о М. Вебере не было таких, авторы которых были воодушевлены стремлением дать «целостное представление» о веберовской социологической концепции. Среди них И. Вайс упоминает работу Шельтинга «Наукоучение Макса Вебера» (1934), книгу Т. Парсонса «Структура социального действия» (1937), монографию Р. Бендикса «Макс Вебер — интеллектуальный портрет» (1960). Однако и они не были свободны от своих ограниченностей и односторонностей, отражавших контраверзу натурализма и антинатурализма.

Работа Шельтинга не отвечает современному интересу к веберовской социологической концепции, поскольку «закоснела» в «имманентистском» понимании перспективы развития «наук о культуре», господствовавшем в его время. Т. Парсонс, хотя и постиг проблему «отношения к ценности» намного адекватнее, чем многие другие немецкие истолкователи М. Вебера, все-таки не смог понять

«принципиального различия» между науками о природе и социальными науками, которое утверждалось вместе с понятием «отнесения к ценности». Что же касается Р. Бендикса, то несмотря на одобрение со стороны авторитетного Р. Кеннга за то, что он удержался от «широко распространенной переоценки научно-теоретической рефлексии Вебера», избежав участия в («зачастую бесполезных») спорах о веберовском понимании социальной науки, ему не удалось уйти от парадокса. Ведь фактически его монография «покоится на предпосылке», согласно которой «в основе теоретических и исторических анализов Вебера лежит специфическое понимание науки», и без его экспликации — той же «рефлексии» — не обойтись¹⁰.

В целом же предшествующая история «вебероведения» вновь и вновь обнаруживала несостоятельность односторонних подходов к М. Веберу, при которых в основу «монистической» реконструкции его учения клали ту или другую из сторон обнаруженного у него противоречия. И. Вайс считает несостоятельным уже сам тезис о *противоречивости веберовского социологического учения*, в особенности же веберовского понимания науки, который, по убеждению комментатора М. Вебера, и сделал бесплодными «прежние дискуссии» на эту тему. Там, где участники дискуссий противопоставляли друг другу несовместимые «понятия науки», извлеченные из текстов М. Вебера, на самом деле речь шла о констатации ходячих односторонностей ее понимания, на преодоление которых была направлена мысль социолога — «веберовская рефлексия»¹¹. Ибо его задача, его научная программа заключалась как раз в том, чтобы предложить свою версию «социально-научного» знания, находящуюся *по ту сторону* противоположности враждовавших друг с другом (и продолжающих враждовать) «естественно-научной» и «духовно-научной» социологии.

«Амбивалентности и напряжения, характеризующие позицию Вебера, — утверждает И. Вайс, — определяют социологию, поскольку она стремится, в качестве самостоятельной науки, утвердить себя по ту сторону привычных — прежде всего в Германии — разграничений»¹². А так как аналогичная тенденция пробивает себе дорогу и в современном социологическом сознании, то, по мнению комментатора М. Вебера, «в современной ситуации» оказываются «наиболее интересными» именно те веберов-

ские попытки обоснования социологии, которые прежде вызывали наименьший интерес. В этой связи он обращает внимание на работу Д. Хенриха «Единство наукоучения Макса Вебера» (1952), а также на попытку Флетчера (1970) показать специфику веберовского толкования «социально-научной социологии» в отличие как от «естественно-», так и «духовно-научной» (то есть помещаемой в разряд традиционно-немецких «наук о духе»). В работах этого типа И. Вайса привлекает установка на истолкование «теоретических и теоретико-научных устремлений» М. Вебера под углом зрения «единой и однозначной интенции», которая вовсе не выступает как некое «благое намерение» наряду с отличными от нее (и противостоящими друг другу) «мыслительными элементами», но вполне сознательно ориентирована на их «опосредование» в рамках целостной концепции социологической дисциплины, радикально отличной от ходячих односторонних представлений о ней.

Речь идет об «опосредовании» таких веберовских понятий (отношение которых как раз и составляет проблему), как «отнесение к ценности» и «свобода от ценностей»; «понимание» и «объяснение»; «шанс» и «идеальный тип». И. Вайс сетует на то, что до сих пор существует предрассудок, будто относительно взаимоотношений в рамках каждой из выделенных здесь понятийных пар (не говоря уже о связях самих этих пар в общем построении) у М. Вебера так и осталась некоторая «нерешенность», позволяющая толковать «вкривь и вкось» веберовское «стремление к опосредованию»¹³. Между тем и здесь открылась бы перспектива выхода из тупика бесплодной полемики о теоретико-методологической противоречивости М. Вебера, если бы его социологическое учение (с легкой руки Г. Риккерта, а в рамках противоположной ориентации — Х. Фрайера и О. Шпанна) не пристегивалось бы снова и снова к альтернативе, которая не только «не была его альтернативой», но оказалась предметом упорных веберовских стремлений преодолеть ее.

Указание на связь между проблемами и трудностями западной (и прежде всего западногерманской) социологии, побуждавшими даже поговаривать о ее кризисе, с одной стороны, и неудовлетворительным состоянием «вебероведения», воспроизводившего те же самые противоречия как присущие якобы социологическому учению М. Вебера, — с другой, безусловно, составляло

сильную сторону книги И. Вайса (как, впрочем, и других работ, появившихся в русле «веберовского ренессанса», речь о которых пойдет ниже). В соответствии с общим «духом» обновленного интереса к М. Веберу находится и убеждение его комментатора, что «веберовское обоснование социологии в принципе не превзойдено новыми и (или) актуальными начинаниями», а потому именно «более серьезный и более систематический», чем прежде, «учет веберовских интенций» должен «решительным образом» способствовать осознанию (и объяснению) смысла «теоретических и методологических контроверз», все еще раскалывающих социологию¹⁴. Усмотреть в сегодняшних антиномиях социологии отражение вчерашних и попытаться отыскать перспективу их решения у одного из основоположников социологии XX века, предпринявшего такую попытку еще в самом начале столетия — это ли не воодушевляющая задача для «веберовского ренессанса»?..

Но одно дело поставить задачу и совсем другое — решить ее; и чем более воодушевляюще (и, следовательно, всеобъемлюще) сформулирована задача, тем, естественно, труднее ее решить; или, по крайней мере, нащупать верный путь к ее решению. Нельзя сказать, что И. Вайсу удалось успешно справиться с этим коварным противоречием (подстерегающим, кстати сказать, всякого, кто пытается иаметить перспективу предвосхищенного им умственного движения). Результаты, к каким он пришел в своей книге об основоположениях веберовской социологии, явно не соответствовали надеждам, какие он хотел пробудить у своих читателей. И чем больше он преуспел во втором случае, тем меньшим должно было показаться то, чего он добился в первом, — хотя это, быть может, и не вполне справедливо с точки зрения его конкретного вклада в изучение веберовского теоретического наследия. Если бы этот вклад делался не на фоне «революции растущих ожиданий» от вебероведения, а на фоне его «нормального» развития, он выглядел бы более солидным.

Но главное, что вызывает возражение в рассматриваемой книге, связано все-таки не с отмеченным парадоксом ее восприятия. Дело в том, что вопреки своему обещанию найти решение болезненных (и болезнетворных) противоречий западной социологии конца 60-х — начала 70-х годов нашего столетия *у самого М. Вебера*,

хотя и по-новому прочитанного, его комментатор поступает едва ли не совсем наоборот. Он пытается решить социологические антиномии, волновавшие основоположника немецкой социологии XX века, не столько с помощью средств и методов, находившихся в распоряжении самого М. Вебера (хотя, быть может, и не ассимилированных в ходе последующего развития западной социологии), сколько с помощью теоретико-методологического инструментария, заимствованного из совсем иного арсенала. Речь идет о теоретических представлениях, понятиях и «ходах мысли», выработанных отчасти в лоне феноменологической, отчасти в лоне неомарксистской социологических ориентаций, в результате пересечения (а отчасти и слияния) которых возникло специфическое умственное движение в западной социологии 60 — 70-х годов, для которого больше всего подходит название «социологический радикализм»¹⁵ (в отличие от радикализма политического).

В результате при чтении книги И. Вайса складывалось впечатление, что обращение к веберовскому наследию, к его общеизвестным понятиям и терминам не связано с сутью дела — с принципиальным *решением* социологических проблем, над которыми ломали голову еще в веберовские времена, чтобы затем вернуться к ним через много десятилетий. По сути дела, «решение» у комментатора М. Вебера уже есть: оно извлечено им из феноменологически-неомарксистских (в духе упомянутого выше «социологического радикализма») истолкований веберовской проблематики, осуществлявшихся на линии «А. Шютц — Ю. Хабермас». И задача заключается в том, чтобы, продолжая данную линию, «найти» в текстах самого Вебера обнаруженное за их пределами (в размышлениях, предпринятых хотя и «по поводу» М. Вебера, но все-таки на некоторой «дистанции» от специального исследования веберовских текстов). Однако при этом становилось очевидным: такую операцию И. Вайс смог осуществить лишь за счет определенного «перетолкования» веберовских текстов, придания основополагающим понятиям социологии М. Вебера смысла более широкого, нежели тот, что они имели в ее контексте (а зачастую и значительно расширительного).

Подобной трансформации подверглось прежде всего веберовское понятие «отнесения к ценности». Конкретно фиксируемое противоречие между веберовскими поня-

тиями «свободы от ценностей» («свободы от оценочных суждений») и «отнесения к ценностям» И. Вайс разрешает за счет вынесения второго из данной пары понятий за пределы их дихотомической соотнесенности и придания ему гораздо более широкого (чем то, что оно имело в этих пределах), даже не социально-философского, а едва ли не метафизического смысла. Из принципа, на основе которого осуществляется определенное понимание «культурной действительности», ментальная организация материала «эмпирии», «отнесение к ценности» превращается — под пером комментатора М. Вебера — в принцип «конструирования» этой реальности: на том основании, что наше постижение эмпирической реальности есть действительно необходимый элемент нашего практического оперирования с нею. Хотя, если вдуматься, такое основание — явно недостаточно для того, чтобы отождествить *мысленное* конструирование реальности как необходимый элемент ее постижения с *практически-жизненным* ее конструированием. При чем — не только в том случае, когда речь идет о «внечеловеческой» реальности, но и когда имеется в виду специфически-человеческая, то есть, как предпочитал говорить Г. Риккерт, культурная реальность.

Между тем как раз на этом исходном отождествлении (осуществленном комментатором М. Вебера явно под впечатлением книги П. Бергера и Т. Лукмана «Социальная конструкция реальности»¹⁶) и покоится решение антиномии «отнесения к ценности» и «свободы от ценностей», предложенное И. Вайсом. Если вся социокультурная реальность не столько постигается, сколько конструируется («творится») по способу «отнесения к ценностям», то все становится до удивления ясным: веберовские размышления об «отнесении к ценностям» касались вопроса о «творении» самой человеческой реальности, а стало быть, и глубинных аспектов ее постижения, тогда как понятие «свободы от ценностей» (свободы от оценочных суждений) имело отношение лишь к одному, причем далеко не самому важному, из аспектов социологического знания в узкопрофессиональном смысле этого слова. При чем аспекту, связанному с уже «сотворенной» (и соответственно «отчужденной» от творящего ее человека) реальностью, а не с реальностью, находящейся *в процессе* «творения» (и уже по одному тому «неотчужденной»).

Иначе говоря, в двучлене «эмпирия — ценности» — ибо что другое можно иметь в виду, говоря об акте «отнесения к ценностям», кроме эмпирической данности? — как раз «эмпирическое»-то и *исчезает*. Оно как бы растворяется в данном «акте» и рассматривается лишь как результат этого «акта», а не (также и) его предпосылка. Ну, а после того, как сам И. Вайс совершил аналогичный акт растворения «эмпирии» веберовского теоретического наследия в подобной «ценностной предпосылке» (неомарксистски-феноменологического происхождения), «решить» все остальные веберовские антиномии не представляло уже особого труда. Все они оказывались результатом (очевидно, все-таки не до конца осознанным самим М. Вебером или, по крайней мере, недостаточно артикулированным им терминологически: иначе не потребовалась бы апелляция к неомарксистски-феноменологически толкуемому «отчуждению») исходного противоречия между «становлением» и «ставшим»: реальностью *становящейся* в процессе ее «интерсубъективного» конструирования и реальностью *ставшей* и *представшей* перед каждым из участников этого творческого процесса в виде уже состоявшейся (готовой) и чужой («отчужденной»).

Реальность становящаяся, взятая в акте ее «интерсубъективного» (оно же — историческое) творчества, — это (согласно изначальной — мировоззренческой, ценностной — установке И. Вайса) и есть сама действительность, которая должна быть понята и объяснена социологией как *наукой о действительности*. Впрочем, о ее понимании в точном смысле здесь вопрос не стоит: ведь «понимание» интерсубъективно творимой социальной действительности уже, так сказать, «по определению» («заданному» феноменологической социологией), совпадает с актом ее со-творения, тождественно ему — как мы творим действительность, так мы ее и понимаем, как мы ее понимаем, так мы ее и творим. И особая задача, стоящая перед социологом, заключается в данном случае лишь в том, чтобы *перевести* это понимание, изначально присущее ему как человеку, на язык своей науки, не исказив его, или, если абсолютная аутентичность перевода оказывается невозможной, *объяснить* причины неизбежных искажений переводимого содержания.

Задача, следовательно, заключается не в понимании социальной реальности, а в объяснении тех искажений,

которые происходят (и не могут не происходить) при переводе «само собой понятного» обыкновенным смертным на профессиональный язык науки. Основным объектом «понимающего объяснения» (или «объясняющего понимания») оказывается, таким образом, не сама — «процессирующая» — реальность, а наука как один из (отчужденных) результатов данного процесса. Социология же «как наука о действительности» — это, стало быть, специальная научная дисциплина, на своем собственном примере объясняющая механизм превращения «становления» в «ставшее», «творимой» действительности в «сотворенную» (и, стало быть, уже в каком-то смысле «недействительную»: отчужденную (от творящего ее человека) и «отчуждающую» его — как от своего творения, так, значит, и от самого себя). Так предстает в итоговых рассуждениях И. Вайса веберовская программа «социологии как науки о действительности».

«Центральный социологический факт, — пишет И. Вайс в своей книге о М. Вебере, — это смысл, конституирующийся, утверждающийся и обретающий ответственность в социальной интеракции («интерсубъективном» процессе взаимодействия людей как непосредственно понимающих друг друга субъектов. — Ю. Д.). Центральная проблема социологического исследования — как смысловая отнесенность (поведения одного человека) к поведению других утрачивает свой открыто общественный (то есть «не-отчужденный». — Ю. Д.) характер и трансформируется в естественно вырастающую (то есть независимую от человека, объективную. — Ю. Д.) детерминацию»¹⁷. Натуралистическая социология, как правило, имела в виду лишь вторую сторону этого антиномически-противоречивого процесса — историю, общественное развитие как «естественноисторический процесс». Феноменологическая социология акцентировала его другую сторону, в каком-то отношении продолжив здесь традицию «наук о духе» (в составе которых оказывалась и она сама).

Однако в русле такой — антинатуралистической — ориентации, согласно И. Вайсу, недостаточно учитывался тот момент, который был акцентирован неомарксизмом (вспомним Хоркхаймера и Адорно) — понимание «интерсубъективного» конструирования реальности как *общественно-исторического* процесса. Коль скоро

этот аспект дела учитывается во всей его социологической значимости, становится очевидным и то новое и особенное, что внес М. Вебер своим пониманием социологии как науки о действительности. «Прорыв» социологии к действительности — это прорыв ее к «жизненному миру», понятному, однако, как общественно-исторический процесс (именно общественно-, а не естественно-исторический). «Опосредствование» науки «жизненным миром», то есть ее самокритика с точки зрения «жизненного мира», предстает теперь — одновременно — как «опосредствование» науки «общественной практикой» (то есть «рефлексия» ею своих собственных основоположений, осуществляемая в духе «критической теории»). Таким образом препарированная социальная наука и предстает теперь как «наука о действительности», в качестве «момента» которой выступает, в частности, и она сама. Причем — предвосхищающим! — образцом такой науки и оказывается в изображении И. Вайса веберовская социология, артикулирующая перспективу, наметившуюся в русле «социологического радикализма», с помощью более «классических», — а значит, и более общезначимых — социологических понятий и категорий.

2. РЕКОНСТРУКЦИЯ ПАРАДИГМЫ ВЕБЕРОВСКОГО СОЦИОЛОГИЧЕСКОГО УЧЕНИЯ

В том же 1975 году, когда была опубликована книга И. Вайса о М. Вебере, в «Кёльнском журнале социологии и социальной психологии» (№ 4) появилась статья Ф. Тенбрука «Дело Макса Вебера»¹⁸, вызвавшая оживленную дискуссию, которая продолжалась несколько лет (по крайней мере, до 1981 года, если иметь в виду разбор этой статьи М. Ризебротом, опубликованный журналом в самом начале года) и до сих пор поминается в новых вебероведческих трудах (например, в двухтомной книге В. Шлюхтера «Религия и образ жизни», вышедшей в 1988 году¹⁹). Судя по всему, эта статья оставила более глубокий след в осознании вебероведами «новой волны» интереса к М. Веберу, чем книга И. Вайса. Если не результаты исследований Ф. Тенбрука, то — во всяком случае — основная перспектива, намеченная в его статье, оказалась более соответствующей духу «веберовского ренессанса», чем та, которую предложил И. Вайс.

Быть может, потому что Ф. Тенбрук, как свидетельствует его статья «Генезис методологии Макса Вебера», опубликованная еще в 1959 году²⁰, имел достаточно времени для изживания «методологизма» в подходе к веберовскому учению (от которого еще не успел окончательно освободиться И. Вайс), ему удалось сосредоточиться на самом главном, что, оказывается, и питало обновленный интерес к этому учению, — на расшифровке *социологии истории*, лежащей в его основании. Речь идет об историческом процессе, постигнутом под углом зрения понятия *социального действия* (предстающего в каждом конкретном случае как индивидуальное человеческое действие) и его решающих *мотивов*. Поскольку же, согласно самому М. Веберу, глубинной проблемой человеческой мотивации оказывается, в конечном счете, вопрос о *смысле жизни*, постольку важнейшей составляющей его социологии истории становится *социология мировоззрений* (как способов артикуляции для человека этого вопроса и определения перспектив его «решения»).

В данном случае имеется в виду именно социология, а не *психология* мировоззрений (как это имело место у одного из учеников М. Вебера Карла Яспера, выпустившего в 1919 году под таким названием специальный труд), потому что они рассматриваются не в контексте типических переживаний, но в контексте *типических действий* человека, как элемент *образа жизни*, объединяющего «образ действия» и «образ мысли». Мировоззрение как способ артикуляции для самого человека последних мотивов, побуждающих его к деятельности, *жизне-деятельности*, к тому, чтобы вообще жить (а не отказываться от жизни). А так как в конечном счете решение всех основных вопросов мировоззрения (начиная с вопроса о *выборе* мировоззрения, *предпочтения* одного мировоззрения другому) упирается, согласно М. Веберу, в вопрос о *вере*, понятой как этически-волевой (а не интеллектуальный) акт, то основополагающая мировоззренческая проблематика оказывается — в его глазах — совпадающей с *религиозной*, и ее специальным исследованием он занимается именно в пределах своей *социологии религии*.

В связи с этим и у Ф. Тенбрука (в его статье 1975 года) проблематика социологии религии выдвигается в центр при решении вопроса о том, что же было глав-

ным «делом» (делом жизни, научного творчества и т. д.) Макса Вебера, с точки зрения которого его искания могли бы предстать как нечто целое, освещенное общим смыслом, позволяющим — в свою очередь — осветить и отдельные «фрагменты» веберовского социологического учения, до сих пор кажущиеся многим несовместимыми друг с другом. Это искомое «главное дело» М. Вебера и должно было бы пролить свет на то, что затем все чаще и чаще будут называть веберовской «исследовательской программой», усматривая в ее экспликации (раскрытии) главную задачу современного вебероведения.

Впрочем, справедливость требует признать, что И. Вайс в своей книге также не обошел вниманием социологию религии М. Вебера. Он выделяет в ней большую (и едва ли не наиболее содержательную) главу под симптоматичным названием «Социология религии как парадигма», начиная ее ссылкой на Р. Бендикса, который «вообще понимает остальную» веберовскую социологию как «продолжение социологии религии»²¹. Однако «религиозно-социологическая постановка вопроса, вокруг которой, — согласно И. Вайсу, — концентрируется целое» творчества М. Вебера²², берется его комментатором под специфически-феноменологическим углом зрения. А именно — с точки зрения того, каким образом можно было бы «вывести» это «целое» из «донаучного («жизненно-мирского») опыта» М. Вебера, показав, что веберовская «принципиальная рефлексия предпосылок и возможностей науки о культуре социальной науки» была в конечном счете нечем иным, как «оправданием, более того: раскрытием в качестве необходимого» именно такой «укорененности» его социологии в упомянутом «опыте».

Задача, следовательно, заключалась в том, чтобы одновременно продемонстрировать возможности феноменологического подхода к анализу социологической науки и в то же время представить доказательство того, что веберовская методологическая саморефлексия осуществлялась в соответствии с рекомендациями феноменологической социологии (несколько, впрочем, скорректированными с помощью неомарксизма). А это уводило в сторону от главного, что, как оказалось, образовывало специфику интереса к социологии религии М. Вебера в русле «веберовского ренессанса». Главное же заключалось в том, чтобы раскрыть «механизм» веберовской социологической расшифровки религии как важней-

шего — наиболее общезначимого — способа артикуляции самых глубоких *мотивов* индивидуальной человеческой жизнедеятельности, определяющего в конечном счете как важнейшие типологические особенности различных культур, так и основные «силовые линии» всемирной истории.

Озабоченность именно этим кругом проблем и обеспечила преимущественный интерес к статье Ф. Тенбрука, ценность которой не оказалась меньшей оттого, что среди западногерманских «вебероведов» появилось гораздо больше противников, чем сторонников предложенных им решений. Судя по откликам на статью Ф. Тенбрука, имевшим, как правило, форму резко критических замечаний, наибольшее внимание вызвала предложенная ее автором трактовка веберовского понимания взаимоотношения между основополагающими (религиозно-«миросозерцательными») *идеями*, с помощью которых осознается смысл мира и человеческого существования в нем, с одной стороны, и (практически-«жизненными») *интересами*, которые преследует — вынужден преследовать — каждый отдельный человек, с другой.

По мнению Ф. Тенбрука, М. Вебер считал, что хотя интересы индивидов и являются непосредственными импульсами человеческих действий, *общее направление* исторического развития определяется в конечном счете не ими, а идеями, овладевающими людскими умами (разумеется, крупными, большими идеями, определяющими тип миросозерцания, задающими его основные «параметры»). В свете этого решения автор статьи толкует известное веберовское высказывание, по поводу которого так часто сталкиваются друг с другом нынешние вебероведы: «Не интересы (материальные и идеальные), не идеи — непосредственно господствуют над поведением человека, но: «картины мира», которые создавались «идеями». Они, как стрелочники, очень часто определяли пути, по которым динамика интересов продвигала дальше (человеческое) действие²³.

Хотел того Тенбрук или не хотел, но в его изображении Вебер предстал в роли бессознательного (или не пожелавшего себя осознать) гегельянца, поскольку он считал, что вопреки стремлению каждого человека руководствоваться только своими собственными интересами все люди вместе «льют воду истории на мельницу идей»²⁴.

Как и в гегелевской философии истории, идеи действуют здесь за «спиной» частных индивидов, преследующих свои «партикулярные» цели, предопределяя равнодействующую бесконечного множества сталкивающихся друг с другом интересов. Впрочем, описывая «механику» (социального) воздействия идей, определяющих пути истории, Ф. Тенбрук привносит в это описание нечто, идущее от М. Вебера: ведь воздействие осуществляется с помощью веберовских понятий, и прежде всего понятия *рациональности* (рационализации в самом широком смысле).

Дело в том, что, согласно Ф. Тенбруку, идеи (в том числе и основополагающие религиозные идеи) подчинены своей собственной внутренней логике, которая и есть логика их рационализации. Следовательно, процесс логического развития какой-либо идеи, ее внутренней дифференциации, приведения в связь с другими идеями (путь превращения идеи в систему воззрений, в мировоззрение) есть одновременно процесс ее прогрессирующей рационализации. Но что это означает?

Это значит, что по мере превращения той или иной религиозной идеи или комплекса таких идей в более или менее развитое религиозное мировоззрение происходит *«разволшебствление»* («расколдование») первоначальных идей-представлений, они лишаются магического ореола («ауры»), покрова «тайны»: Процесс превращения первобытной магии в религию, неразвитой религиозности в развитую, локальных религий в мировые обращается против того, что лежит в его основании, на почве чего он совершается. Развитие религии, совпадающее с ее рационализацией, и углубление рационализации, оказывающееся ее *«разволшебствлением»*, обращается против самого принципа религиозности: происходит *обезбожение* мира.

И что здесь самое важное — все это совершается в силу внутренней логики («самологики») развития религиозных идей, так сказать, без всякого постороннего вмешательства. Наоборот: все «постороннее», «внешнее» и «чуждое» религии если и возникает, то возникает из ее собственного лона — из лона ее первоначальных основополагающих идей-представлений. Оказываясь ответственной за свою собственную рационализацию (и *«разволшебствление»*), религия должна принять на себя вину и за возникающую в ее лоне, а затем все

шире и шире распространяющуюся *иррелигиозность* мирян и их мира. Она ведь сама дала «бесконечный толчок» тому самому процессу, в результате которого сформировался мир, в каком ей уже нет места. Вот что означает, если верить Ф. Тенбуруку, «решающее для Вебера открытие», согласно которому «рационализация действительности осуществлялась под давлением внутренней логики, каковой подчинялось неудержимое стремление к рационализации религиозных идей»²⁵.

Стало быть, то, с чем мы сегодня сталкиваемся в нашем «насквозь» рационализированном мире, в котором уже нет ничего возвышенного, значимого самого по себе, неразложимого на технически используемые «моменты» и «элементы», — все это «в своем ядре представляет собой процесс религиозно-исторического разволашебствления»²⁶, таящегося в непреодолимой тенденции религиозных идей, и прежде всего идеи *спасения* (которым озабочен каждый верующий), к логическому саморазвитию. «Религия следует своей собственной рациональной логике, которой нет никакого дела до когнитивного постижения действительности»²⁷. Однако «картины мира», которые создаются в ходе логического саморазвития основополагающих религиозных идей, воспринимаются *мирянами* как системы координат, позволяющих определять основные направления их жизнедеятельности, ее важнейшие цели. Так через деятельность мирян, руководствующихся идеями и представлениями, рационально упорядочиваемыми в «картинах мира», рациональность проникает в творимый ими — рукотворный, *человеческий, исторический* — мир: *смысловым образом организованный мир культуры*.

Человеческий мир является миром культуры именно потому, что он организован смысловым образом. А его смысловая организованность, пронизанность (просветленность) смыслами, о-смысленность проистекают из того, что люди, его создающие, живут и действуют «со смыслом», то есть ставят *перед собой* (впереди себя) определенные цели, добиваются осуществления этих целей, воплощают их в действительность. Однако особенность частных, партикулярных, мимолетных человеческих целей заключается в том, что по их достижении они утрачивают свою притягательность, свою влекущую, побуждающую к действию силу. А вместе с тем утрачивается и способность таких целей освещать более отда-

ленные перспективы человеческой (жизне)деятельности. Отсюда проистекает особое значение в человеческой жизни более отдаленных целей, организующих ее как целое: значение *цели всех целей*, объединяющей цели всей жизни, ее основополагающей идеи, которой, согласно М. Веберу, может быть лишь *нравственно-религиозная идея* — идея спасения, воздаяния за беды, невзгоды и несчастья, испытываемые человеком на протяжении его конечной жизни.

Но хотя цели свои — и особенно конечную цель своего существования — человек избирает свободно, свобода его, если верить Ф. Тенбруку, весьма и весьма относительна. Ведь вместе с этой целью (она же — идея) он выбирает и *логику*, заключенную в идее (или системе идей, «картине мира», ее выражающей), хотя поначалу он, естественно, мало что знает о всех возможных «логических экспликациях» данной идеи. Ибо для того чтобы выявить («эксплицировать») логику идеи, надо начать ее «разрабатывать» теоретически или попытаться реализовать на практике (что тоже будет способствовать обнаружению ранее невыявленных ее сторон). И вот тут-то человеку придется следовать *необходимости*, с которой разворачивается логическая пружина, «свернутая» в избранной им идее, — независимо от того, хочет он этого или нет (и даже от того, сознает ли он такую логическую необходимость или не осознает).

Здесь, стало быть, кончается индивидуальная свобода и начинается необходимость, суровая непреложность которой не становится менее категоричной от того, что перед нами *не эмпирическая, а логическая* («идеальная») необходимость — вынужденность сказать «Б», коль скоро уже сказал «А». А это уже, собственно, и есть зародыш, изначальный импульс рациональности; и, быть может, сакраментальная тайна «разволшебствления» неотступно (как тень) ее сопровождающего, как раз и заключается в разочаровывающем осознании *принудительности* того, что нами же самими утверждалось в акте *свободного* выбора и экстазе ничем не обусловленного самоутверждения...

Так в рамках целостного рассмотрения творческого наследия М. Вебера, предложенного Ф. Тенбруком, выглядит связь двух важнейших категорий веберовского социологического учения — понятия «смысла» и понятия «рациональности». Эта связь давно уже представляла

собой «сфинксову проблему» вебероведения, так как нерешенность вопроса о том, существует ли она вообще, а если да, то в чем состоит ее внутренняя, логическая необходимость, была чревата постоянной опасностью «расщепления» надвое веберовского социологического учения: на «понимающую социологию», которая отправляется от постижения *смысла* человеческих действий, с одной стороны, и «социологию рациональности», концентрировавшую свое основное внимание на социокультурных и культурно-исторических процессах, предстающих как *независимые* от индивидуального человеческого целеполагания, от смысла, предполагаемого действиями каждого из целесообразно поступающих людей.

Во втором случае уже трудно было избавиться от искушения представить веберовское учение в виде одной из версий натуралистически ориентированной социальной философии или даже дедуктивно-спекулятивной философии историн, пренебрегая вполне определенными заявлениями самого М. Вебера, убедительно свидетельствующими о его решительном неприятии как натуралистической социальной философии (и соответствующей социологической ориентации), так и в особенности спекулятивного абстрактно-философского толкования истории. Но если Ф. Тенбруку и удалось сделать серьезный шаг по пути преодоления вышеупомянутого «дуализма», препятствовавшего пониманию своеобразия социологического мышления М. Вебера, раскрыв *единство* его подхода и общей теории как в случае («микро-») анализа индивидуального человеческого действия, так и в случае («макро-») анализа различных социокультурных типов всемирно-исторического развития, то это не означало еще избавления от опасных соблазнов, издавна подстерегавших «монистическое» устремление в социальных науках.

Критики Ф. Тенбрука не случайно упрекают его за то, что он представил М. Вебера кем-то вроде сторонника «спиритуалистического» понимания истории; приверженцем идеалистически толкуемой «монокаузальности» исторического процесса; представителем «безбрежного интеллектуализма», оборачивающегося культом «всепобеждающей рациональности» и ничем не ограниченной формализации и технизации мира²⁸. При всем стремлении социологически расшифровывать «макро-социологические» понятия веберовского учения (как, например, ту же «ра-

циональность»), которые в 60-е годы рассматривались зачастую безотносительно не только к «понимающей социологии» М. Вебера, но и к его социологическим устремлениям вообще, Ф. Тенбруку не удалось избежать опасности *чисто* логического упрощения их *содержания*, «спрямления» заключенных в нем разнонаправленных тенденций.

Даже те из оппонентов Ф. Тенбрука, которые, пожалуй, и могли бы отнестись с пониманием к его желанию «перегнуть палку в противоположную сторону», противопоставив не критически толкуемому тезису о «примате» интересов перед идеями утверждение о первенстве идей (в особенности — отвечающих на «экзистенциальный» вопрос о смысле жизни), не могли приветствовать *прямолинейность*, с какой данное утверждение приписывалось М. Веберу в качестве монистического основания теории рационализации, да и всего веберовского социологического учения. В этом стремлении представить М. Вебера безусловным «монистом» Ф. Тенбрук оказывался не столько новатором, разрывавшим с традицией (главным образом неомарксистской), тяготевшей над вебероведением 60-х годов, сколько консерватором, попытавшимся гальванизировать названную традицию, продемонстрировав еще не исчерпанные ее возможности.

Учитывая сказанное, нельзя считать случайным факт, что критики статьи Ф. Тенбрука (и в частности, М. Ризебротт, как бы подытоживший пятилетнюю дискуссию вокруг нее) основное свое внимание обратили на тот пункт, в котором этот комментатор М. Вебера «спрямляет» его ход мысли, рискуя превратить последний из *социологического* в *панлогический*. Этот пункт — веберовское понимание «картины мира» и ее особой роли посредника между *интересами* и *идеями*, социологическую значимость которой недооценил Ф. Тенбрук, толковавший «картину мира» как *чисто* логическое развитие соответствующей религиозной идеи (или комплекса таких идей).

Резюмируя в статье «Идеи, интересы, рационализация: критические замечания к интерпретации Ф. Н. Тенбруком творчества Макса Вебера» свои возражения, М. Ризебротт пишет: «В то время как Вебер приписывает «картинам мира» определенную функцию путеводителей, у Тенбрука в данной связи речь идет об «идеях», которые он в другом месте характеризует как синоним религии. В то время как Вебер говорит о «динамике интересов», у Тенбрука получается «динамика идей». В то время как Вебер говорит о

«самозаконности» (подчиненности своему внутреннему закону. — Ю. Д.) различных ценностных сфер, Тенбрук пользуется понятием «самологики» (собственной имманентной логики. — Ю. Д.), ограничивая ее сферой религии и приписывая этой специфической самодеятельной логике свою динамику, производящую процесс рационализации. Тем самым Тенбрук молчаливо предполагает, будто Вебер пожертвовал своей концепцией, утверждающей внутреннюю независимость факторов ради объяснения, апеллирующего к «конечной инстанции»²⁹.

Акцентируя (в противоположность Ф. Тенбруку) социологический аспект веберовского толкования понятия «картины мира», М. Ризебротд основное внимание сосредоточивает на религиозной «концепции спасения» (избавления от земных страданий в потусторонней жизни), не без основания полагая, что именно в ней находит свое наиболее отчетливое выражение связь между общей «картиной мира» и соответствующим типом социальной деятельности индивидов. Согласно М. Веберу, «концепция спасения» существовала с незапамятных времен, но своего *специфического* значения она достигала впервые лишь там, где выступала в качестве *систематически* разработанной «рациональной картины мира» и — соответственно — *определенной позиции* по отношению к нему³⁰. Это веберовское утверждение М. Ризебротд толкует в том смысле, что лишь в составе «картины мира» идея «спасения» впервые получает свою действительность — содержательную определенность и в то же самое время социальную действительность, «задавая» направление и тип действия людей, озабоченных потусторонним спасением.

Вообще говоря, едва ли не каждый человек хотел бы быть «спасенным», и данное не вполне еще артикулированное желание выражает абстрактная идея «спасения» («как такового»). Но «от чего» он *может* быть спасен и «для чего» он *должен* быть спасен, — это, согласно толкованию мысли М. Вебера, предложению М. Ризебротдом, уточняется и артикулируется именно в «картине мира», рационализирующей и систематизирующей религиозные обещания. В ней даются окончательные решения на вопросы, связанные с проблемой «спасения»; здесь сопрягается с идеей спасения соответствующий *интерес* — интерес к спасению и определяется путь к нему, то есть соответствующий спасительной цели образ действий и мыслей: *образ жизни*. А все это и означает интеграцию и инсти-

туционализацию идеи «спасения» в «картине мира», где ей сообщается действенность *устойчивого мотива* поведения людей.

Отсюда следует, что основополагающие «идеи» приобретают (и выявляют) всю полноту своего смысла лишь в лоне соответствующих «картин мира» — в процессе интеграции идеи в «картине мира», сопровождающейся рационализацией как ее собственного содержания, так и ее связей с другими идеями. Имея в виду это (решающее, по мнению М. Ризебротта) обстоятельство, можно сказать, что «идеи» представляют собой «конечный продукт» рационализации, осуществляемой в рамках (и на основе) соответствующих «картин мира». И если рассуждать в понятиях «первичности» и «вторичности» (понимая всю условность и ограниченность данной дихотомии), то придется считать «идеи» вторичными по отношению к «картинам мира». Впрочем, самое главное не в этом напрашивающемся здесь выводе, а в том, как толкует М. Ризебротт веберовское понимание *механики* рационализации идей в лоне «картин мира».

Эту механику комментатор М. Вебера толкует на примере рационализации «благ», обещаемых «концепцией спасения» («блага спасения»). М. Ризебротт исходит из того, что *механизм рационализации*, начиная с импульсов и источников ее (ио не ограничиваясь ими), включает не только логические, но и вне-логические элементы и «детали». А потому и сам процесс рационализации оказывается не только формальным (чисто логическая «эпликация» идеи, извлечение заключенных в ней логических следствий), но и *содержательным* — привносящим нечто существенно новое в ее «состав», меняющим ее «структуру», и т. д. Указанная сторона процесса рационализации испытывает далеко идущее воздействие со стороны тех общественных слоев, в круг интересов которых входит, в частности, также и интерес к определенной версии «спасения», к тому, чтобы она разрабатывалась («рационализировалась») именно в таком-то, а не в ином направлении.

Если общее направление такого рода рационализации определяется «заранее данными последними ценностями», как пишет М. Ризебротт³¹, то содержательные моменты, получающие отражение в «конечном продукте» этого процесса, несут на себе печать интересов тех социальных сил, которые «со-определяют» рационализационный про-

цесс. Каким из «благ спасения» отдается предпочтение в рамках той или иной «картины мира» (задающей, как видим, и определенные «рамки» рационализации), какие из «путей спасения» обосновываются здесь как истинные и праведные, — это, согласно комментатору М. Вебера, «существенным образом со-определяется классовой спецификой»³² упомянутых сил. От их интересов зависит и то, с каким из возможных «путей спасения» будет все теснее сопрягаться в ходе рационализации общая цель («спасение»), обеспечивая практическую действенность данной «идеи».

Что же касается собственно логического аспекта этой рационализации, связанного с устранением внутренних противоречий в развитии той или иной «идеи» (системы «идей»), то и здесь фиксируются моменты социологического порядка. Как свидетельствует М. Ризebroдт, М. Вебер акцентирует указанные моменты в тех случаях, когда речь заходит об интеллектуалах, входящих в слой носителей соответствующей «картины мира», равно как и определенных идей, «институционализируемых» посредством этой «картины». Требование логической непротиворечивости, внутренней последовательности «картины мира» выдвигалось именно интеллектуалами в связи с их стремлением к *рационально артикулированным* религиозным толкованиям мира и этики. А это значит, что и «степень рационализации религиозных идей» (и «тем самым их специфического влияния на исторический процесс») также «со-определена» социально. Она «существенно зависит... от слоя носителей этих идей и, следовательно, от идеальных и материальных интересов данного слоя»³³.

Стало быть, и здесь, где мы имеем дело с собственной «динамикой рационализации», ее источники приходится искать не в «самологике» религиозных идей (как предлагает Ф. Тенбрук), а в специфической потребности интеллектуалов, отличающей их как представителей определенного социокультурного слоя, в разработке «замкнутых, непротиворечивых, интеллектуально чистых» мыслительных построений»³⁴. И в общем, с какой стороны ни подойти, в конце концов оказывается, что даже религиозные идеи, рационализуемые в «картинах мира», получают «специфическую чеканку», определяемую далеко не только внутрирелигиозными и вообще «чисто идеальными» факторами. Они, эти идеи, «сильно со-определяются другими факторами — экономическими, политическими и т. д.»³⁵

(под «и т. д.» М. Ризебротт чаще всего подразумевает собственно социологический фактор). Вот почему тезис о «чисто религиозном происхождении идей», который отстаивает Ф. Тенбрук, представляется его критику весьма сомнительным; стремление приписать его М. Веберу он считает ошибкой. А ведь «картины мира», как подчеркивает М. Ризебротт, включают в себя далеко не одни только религиозные идеи.

Идее (идеалистически и интеллектуалистски толкуемой) «монокаузальности» процесса рационализации религиозных представлений, а вместе с тем и исторического развития в целом, которую Ф. Тенбрук вычитывает у М. Вебера, противопоставляется здесь идея со-участия в этом процессе различных факторов — как идеальных, так и материальных, как относящихся к области идей, так и относящихся к области интересов. Поскольку же исторический процесс рационализации оказывается, таким образом, в определенной зависимости «от предпосылок, которые сами иррациональны», постольку возможности защиты от его всеразъедающей «самологии», логики универсального расколдования и обесмысливания мира (а, в конечном счете, и самой человеческой деятельности) усматриваются в «иррациональности» этих предпосылок, со-определяющих рационализационный процесс.

«Монологизму» одного фактора человеческого развития противопоставляется «полифония» разнообразных «внутренне независимых» друг от друга факторов, образующих исторические «конstellации», которые можно, пожалуй, описать, но проникнуть в их тайну вряд ли возможно.

3. СОЦИОЛОГИЯ РАЦИОНАЛЬНОСТИ: «КАРТИНА МИРА» И ПАРАДОКСЫ РАЦИОНАЛИЗАЦИИ

В том, каким образом подытожил М. Ризебротт долголетнюю полемику, вызванную статьей Ф. Тенбрука, нельзя не услышать некоторых мотивов, заставляющих вспомнить о вебероведах, очень рано включившихся в дискуссию, однако сделавших это не столько в негативно-критической форме, сколько в позитивно-исследовательской: в форме углубленной разработки альтернативных подходов к решению проблем, заостренных в упомянутой статье. Я имею в виду прежде всего В. Шлюхтера и его

статью «Парадокс рационализации: об отношении «этики» и «мира», опубликованной первоначально в журнальном варианте (1976), а затем включенную в книгу «Рационализм овладения миром: штудии о Максе Вебере» (1980)³⁶. Как свидетельствуют более поздние работы этого автора, и в частности его двухтомник о М. Вебере «Религия и образ жизни», вышедший в 1988 году³⁷, названная статья также имела программный характер, во всяком случае для собственной вебероведческой деятельности В. Шлюхтера, много определившей в характере «веберовского ре-нессанса».

В отличие от Ф. Тенбрука В. Шлюхтер (как и М. Ризебротт, солидарный с ним в этом пункте) выдвигает в фокус своей статьи веберовскую категорию «картины мира», считая, что в своем *сравнительно-историческом исследовании различных социокультурных типов рациональности* М. Вебер стремился сопоставить более или менее развитые «картины мира», а не отдельные (хотя и основополагающие) религиозные идеи. Главное, что, согласно В. Шлюхтеру, отличает «картину мира» в аспекте веберовского, то есть социологического (социологически расшифровывающего), подхода к ней, — это определенное *отношение* к миру, воссоздаваемому в ней. «Мир», синтезируемый в «картине мира», истолковывается под углом зрения определенной его *оценки*, что в свою очередь «задает» человеку соответствующий способ действия, поведения в этом мире. Ведь речь идет о мире, в котором человек живет, а жить в нем — и значит так или иначе взаимодействовать с ним, а не только созерцать его.

Но чтобы иметь возможность тем или иным образом «отнестись» к миру, «оценив» его, человек, живущий в нем, включенный в него, должен был каким-то образом отколоться, «дистанцироваться» от него. А для этого он должен был найти некоторую точку опоры *за пределами* мира, утвердившись на которой он мог бы взглянуть на этот мир, включающий его самого, *со стороны*. Иначе говоря, человек должен найти (или постулировать) некий *сверхмирный* принцип, возвышающийся над миром и позволяющий «*трансцендировать*» его. А возвышается над миром то, что является объектом «внутримирских» тенденций или устремлений (как объективного, так и субъективно-человеческого свойства), но никогда в нем не осуществляется, хотя и осознается людьми как *условие*

возможности и этих тенденций, и этих устремлений. Это и есть «второй» — сверхэмпирический — мир, возвышающийся над нашим собственным, эмпирическим, давая нам возможность взглянуть и на «земной» мир, и на себя в нем: взглянуть, чтобы оценить, и оценить, чтобы получить возможность увидеть, составив себе «картину» увиденного.

Как видим (и эту основополагающую идею В. Шлюктер приписывает М. Веберу), *условием возможности* — и *структурным принципом* — «картины мира» является та или иная степень *раскола* между человеком и (его собственным!) миром, с необходимостью принимающая, в ходе своего последовательного развития, форму идеи-представления о «двух мирах»: низшем и высшем, долине и горнем. Заключая в себе некое изначальное представление о субординации, иерархии ценностей, эта идея, лежащая в основании любой «картины мира», задает определенную систему координат, в какую и помещается «мир», воссоздаваемый в данной «картине». Таким образом, «картина мира» оказывается единством когнитивного («чисто» познавательного) и нормативно-оценочного аспектов.

«Картина мира» у М. Вебера — это, согласно В. Шлюктеру, прежде всего «истолкование отношения человека к миру», взятому «как космос естественных и смысловых связей» и постигаемому сквозь призму постулата о существовании «сверхчувственной сущности» и «сверхиндивидуальных смыслов», на основе которого формируются представления о «конечных условиях существования — как внутренних, так и внешних»³⁸. Это *бесконечное многообразие* окружающей нас действительности, представленной как более или менее (сначала менее, а затем все более и более) рационально организованное *целое* на основе отнесения его к определенным образом иерархизированным *ценностям*. Поскольку же речь идет здесь прежде всего об *этических ценностях* (ценности как высшие принципы нравственно ориентированного целеполагания), постольку «мир», отнесенный к «ценностям», предстает — в синтезирующей его «картине» — как предмет определенного морально-практического отношения и, соответственно, определенным образом *направленной* деятельности человека, в нем живущего, но принадлежащего, как видим, не только *этому «миру»*.

М. Вебер считал возможным выделить три самых об-

щих типа, три способа отношения к «миру», заключающие в себе соответствующую *установку*, предопределяющую направленность (жизне)деятельности людей, *вектор* их социального действия. Первый из них он сопрягает с конфуцианским и даосистским типом религиозно-философских воззрений, получившим распространение в Китае, второй — с индуистским и буддистским, распространенным в Индии, третий — с иудаистским и христианским, возникшим на Ближнем Востоке и распространившимся в Европе (а впоследствии и на Американском континенте). Первый из них М. Вебер определил как *приспособление* к миру, второй — как *бегство* от мира, третий — как *овладение* миром. В каждом из этих способов отношения к миру уже заключен, как в зародыше, соответствующий «образ» и «стиль жизни» людей — этически определенная модификация формы их существования. Им же, этим изначальным мироотношением, обусловлен и соответствующий *тип рациональности*, задающий общее направление (и «темпы») последующей рационализации — как в пределах *картины* «мира», так и в нем самом.

Именно в рассматриваемой здесь связи В. Шлюхтер обращает внимание на отношение «*избирательного сродства*» между комплексами основополагающих религиозных воззрений и представлений, с одной стороны, и установками, определяющими «образ жизни», — с другой. В рамках индуистско-буддистской «картины мира» он фиксирует (разумеется, со ссылкой на веберовские тексты) такого рода «сродство» между представлением о «вечном миропорядке», которое тесно сопрягалось с представлением о человеке как «сосуде» Бога, и созерцательно-мистической установкой, побуждающей к пассивности, уклонению от мирских забот. В пределах же иудаистско-христианской «картины мира», напротив, констатируется «сродство» между идеей «действующего Бога», связанной с пониманием человека как «орудия Бога», и активистской этической установкой, побуждающей к деятельности «в миру» («внутримирская аскеза»). Соответственно различаются и общие *направления* религиозного (само)удостоверения, определяемые в рамках сопоставляемых здесь «картин мира». В первом случае этого «удостоверения» добиваются на вне-, во втором — на внутримирских путях. А отсюда проистекает и различие в «этических модификациях» образа жизни: в од-

ном случае ее лейтмотивом будет напряженная деятельность, в другом «мудрое недеяние»³⁹.

Формой развития, осуществляемого как в пределах «картины мира», так и за ее пределами — в самом «мире», формируемом по ее образу и подобию, является *рационализация*. Рационализация, согласно В. Шлюхтеру, — и есть попытка справиться с иррациональностью «мира», а точнее (если мыслить «мир» в понятиях, предлагаемых его «картиной»), с расколом «мира» на посто- и потусторонний, реальный и идеальный, греховный и безгрешный. Причем эта напряженность, вызываемая изначальным дуализмом («двоемирием») «картины мира» и толкающая людей на путь рационализации — как теоретической, так и практической, ведет не к преодолению раскола, а к его углублению, к обострению этических напряжений, характеризующих его. Неизбежным следствием такой рационализации оказывается усугубляющаяся *дифференциация*: двух «миров», все более обособляющихся друг от друга; различных религиозно-этических типов отношения к «миру»; «стилей» и «образов жизни», все более резко противопоставляющих себя друг другу; наконец, самих типов рационализации. Причем внутри каждой из обособившихся сфер и областей совершается свой процесс дифференциации, сопровождающей рационализацию.

Согласно излюбленной идее В. Шлюхтера, которую он стремится обосновать, ссылаясь на веберовские тексты, процесс рационализации, которая каждый раз начинается как попытка преодолеть какое-то противоречие, внутренне *диалектичен*. И диалектике этого процесса подвластны прежде всего метаморфозы, к которым он приводит в пределах «картины мира». Рационализация религиозной идеи «двух миров», лежащей в основе любой «картины мира» (за исключением «магической», которая не является таковой в точном смысле слова именно в силу этого «исключения»), с логической неизбежностью ведет к *обесценению* (постороннего) «мира». Но чем радикальнее осуществляется такого рода обесценение (а в этом отношении дальше всего зашел христианский религиозный рационализм), тем большей оказывается способность обесцененного «мира» к противостоянию иному, потустороннему «миру» — притязаниям, которые от его имени выражает религия. И чем сильнее противостояние, тем более настоятельным стано-

вится принуждение к религиозному компромиссу с «дольным» миром, на который неоднократно должно было идти христианство на протяжении своей средневековой истории⁴⁰.

Если же иметь в виду последующую историю европейской рационализации (как теоретической — в рамках «картины мира», так и практической — в самом этом «мире»), то здесь ее парадоксальная диалектика — «парадокс рационализации», по В. Шлюхтеру, — заключалась в следующем. Чем более артикулировалось (логически и, соответственно, «практически» — как в *этическом*, так и в *техническом* смысле слова) противостояние земного «мира» небесному, тем настоятельнее оказывалось требование учитывать специфические «законы» первого, подчиняя рационализацию его собственным «законам». Но чем больше подчинялась рационализация этого «мира» такому требованию, тем резче обозначалось расхождение между его «эмпирической реальностью» и религиозным постулатом о существовании внеэмпирического, сверхреального мира. А чем резче обозначалось такое расхождение, тем насущнее становилась потребность — на почве этого дуализма (и в то же время вопреки ему) создавать новое единство⁴¹.

Последней попыткой создать такое единство, перебросив «мост спасения» между абсолютно запредельным («трансцендентным») Богом и совершенно безбожным («богочуждым») «миром», и была, согласно шлюхтеровской интерпретации М. Вебера, радикально-протестантская версия иудаистски-христианской «картины мира». Внутренняя «диалектичность» предложенного в ней решения непреодолимой антиномии заключалась в том, что здесь (абсолютная) нужда превращалась в (высшую) добродетель. Дело в том, что именно *сознание абсолютности* разрыва между «миром» и Богом, которое должно было *ужасать* радикально настроенного протестанта, *потрясая* его до глубины души, — оно-то, по В. Шлюхтеру, и должно было до предела усиливать его жажду спасения: избавления от «падшего мира», обители обуславливающих друг друга грехов и страданий.

А поскольку — в соответствии с изначальной предпосылкой иудаистски-христианской «картины мира» вообще — протестант не мог представить себя иначе, чем в качестве «орудия» (Бога), заброшенного в посясторонний мир, постольку, если он рассуждал логически после-

довательно (то есть рационально), ему ничего не оставалось, как «действовать» (трудиться) в этом мире во славу Бога, рассматривая свой труд как призвание и предназначение. Хотя — и в этом заключался глубочайший парадокс радикального протестантизма, логически вытекающий из *абсолютного противоположения* «земного» и «небесного», — земная деятельность протестанта отнюдь не рассматривалась как цена его спасения и ни в коей мере не приближала его к этой цели. Ведь о том, избра ли человек для спасения, Бог, согласно радикально-протестантскому вероучению, решил все заранее, еще до его рождения. Так что трудиться на земном поприще протестант должен был *ради Бога*, а не ради воздаяния за свои труды.

Однако, согласно М. Веберу, если в аспекте чисто логическом для последовательно мыслящего протестанта и не предполагалось никакого потустороннего воздаяния за посюсторонние труды, то в аспекте *психологическом* он все-таки получал за них определенную компенсацию. Дело в том, что его ужас перед греховностью «падшего мира» был столь велик и стремление к обретению «избавления» от него настолько непреодолимым, что он готов был довольствоваться любым средством избавиться от страха не оказаться спасенным. А такое средство логичнее всего (в рамках данной «картины мира») искать в том же самом труде: если его нельзя рассматривать в качестве платы за посмертное спасение, то его можно использовать как *средство познания*, дающего, по крайней мере, возможность ответить на вопрос — предопределен ты к спасению или нет. А для этого достаточно было допустить, что «Бог-деятель» благоволит земным делам, совершаемым во славу его, что обеспечивает их успешность. Поскольку же трудно предположить, чтобы Он благоволил делам нечестивца, еще до рождения своего отторгнутого от спасительного пути, постольку остается вернуть, что успешность «внутримирских» дел протестанта является свидетельством его избранности, — ход мысли, который, как видим, вполне отвечает *психологии* деятельного человека, не мыслящего для себя возможным нетрудовой образ жизни.

Впрочем, и этот «мост спасения» между «миром» и Богом, выстроенный в рамках радикально-протестантской версии иудейски-христианской «картины мира», не гарантировал от диалектического «парадокса рациона-

лизации», которая достигала объединения лишь за счет обострения противоположности объединяемых полюсов, отдифференцировавшихся друг от друга аспектов и т. д. Неустанная деятельность протестантски настроенного бюргера (мало-помалу превращающегося в капиталиста) в «богочуждом мире» хотя и совершалась «во славу Бога», но для того, чтобы быть успешной, ибо только так она могла утвердить славу Его, совершалась под знаком покорности законам этого мира, выявляя их и применяясь к ним.

Так религиозное *обесценение* «мира», толкавшее протестанта-буржуа на путь деятельного *овладения* «миром», осуществляемого посредством все дальше заходящей *рационализации*, неуклонно вело к выявлению его «самозаконности», его собственной — формальной, технической — рациональности, не имеющей *ничего общего* с рациональностью содержательно-смысловой, этической. «Мир», возникший в результате его буржуазно-протестантской рационализации, предстал в итоге как полностью «разволшебственный», до конца «обезбоженный». А это не могло не привести в итоге к полнейшему обесценению религиозного постулата о «трансцендентном» Боге, отправляясь от которого человек, руководствовавшийся протестантской «хозяйственной этикой», продвигал свой «мир» навстречу капитализму современного типа.

«Обезбоженный» мир не мог не проникнуться равнодушием к Богу, а вместе с тем и к вопросу о посмертном спасении. Так, если верить шлюхтеровской интерпретации М. Вебера, исчерпала себя религиозная «картина мира», и для Запада возникла необходимость в новой — уже нерелигиозной, не «постулирующей» Бога — «картине мира». Эту «картину» предстояло создавать отныне науке, сыгравшей в процессе разложения религиозной «картины мира» ту же роль, какую религия сыграла в деле разложения синкретически нерасчлененного комплекса магических представлений.

Однако в этом пункте изложения веберовской «социологии рациональности» перед В. Шлюхтером вставала проблема, не менее парадоксальная, чем та, что побуждала его говорить о «парадоксе рационализации» применительно к буржуазно-протестантскому прошлому Запада. А возможна ли вообще «картина мира», созданная на безрелигиозной основе? Или — точнее: можно ли по-

строить такую «картину», не имея *точки опоры* за пределами воссоздаваемого в ней «мира», *трансцендентной* ему? А если это возможно, то в чем теперь искать основную *пружину*, приводившую в движение рационализационный процесс прежде, при «картинах мира», возведенных на постулате о противоположности «земного» и «небесного»?

Иначе говоря, не исчерпывается ли «потенциал» рационализации (и, соответственно, «разволшебствления») вместе с «исчерпанием» идеи трансцендентного Бога (нищеанское «Бог — умер») — *Абсолюта*, неподвластного «внутримирским» изменениям и эволюциям, трансформациям и модификациям? Не утрачивает ли рациональность свою *живую душу* — внутреннее противоречие (между технически-формальным и этически-субстанциальным ее аспектами) — вместе с «изъеданием» ее содержательной предпосылки: религиозной «картины мира»? — Вопросы, как нетрудно убедиться, вставшие не перед одним только В. Шлюхтером, но и перед другими вебероведами, усматривающими в таком «изъедании» основную «парадокс» рационализации «западного типа».

Отвечая на вопросы, буквально со всех сторон обступившие предложенное им толкование «ядра» веберовского социологического учения (под углом зрения названного «парадокса»), сам В. Шлюхтер выдвигает ряд новых положений, «текстологическое» обоснование которых — на материалах творческого наследия М. Вебера — потребовало от него дополнительных исследований: появление двухтомника «Религия и образ жизни» вряд ли можно расценивать как их завершение. Главным среди этих положений следует, пожалуй, считать тезис В. Шлюхтера, согласно которому система общемировоззренческих представлений, предлагаемых наукой в противоположность религии, также имеет *религиозный* характер. Так же, как и иудаистски-христианская религиозность, *религиозность научного типа* покоится на совершенно иррациональной предпосылке, внутренне родственной установке на «овладение миром». Речь идет о *вере* в «самоценность накопления» научных знаний⁴² (рассматриваемых, как известно, не только в качестве одного из источников человеческого могущества, но в качестве силы и власти самой по себе): наука *наследует* эту основополагающую предпосылку — ядро! — иудаистски-христианской «картины мира».

Что же касается идеи трансцендентного Бога, то и она присутствует в системе научного мировоззрения (хотя и в форме, приспособленной к «профанному интеллектуализму» социального слоя его нынешних носителей). Вместо Бога здесь предлагается Человек: «на место теоцентризма встает антропоцентризм, на место теодицеи — антроподицея»⁴³. И «научный рационализм», одержимый идеей «овладения миром» не меньше, чем религиозный, осуществляет ее уже не «во славу Божию», а «во имя Человека». Правда, Человека уже нельзя представить трансцендентным существом, подобно Богу; он *имманентен*, а не трансцендентен «миру», и уже нет того абсолютного начала, апеллируя к которому можно было бы сказать, что эта его «имманентность», по крайней мере, не окончательная и безысходна. Но данное обстоятельство, согласно В. Шлюхтеру, не меняет сути дела: вывода о возможности научной «картины мира», целиком замкнутой в пределах этого «мира» и не предполагающей никакой *неподвижной точки* за пределами внутримирского потока.

Однако его собственный постулат — утверждение об изначальном *дуализме* «картины мира» как движущей силе ее последующей рационализации — вынуждает В. Шлюхтера вновь и вновь задаваться вопросом о том, как найти второй полюс (потусторонний мир) в пределах поюстороннего мира, рассматриваемого «изнутри» и только «изнутри», то есть радикально имманентистским образом. Чтобы справиться с ним, он должен был прежде всего каким-то образом дезавуировать идею «монизма», как известно, *принципиально* важную именно для научного мировоззрения. Что и делает, ссылаясь на «религиозный» характер научного монизма, утверждающего себя в качестве «единственно возможной» формы «мыслящего рассмотрения мира», но уже в силу одного этого внутренне дуалистичного, как дуалистична всякая религиозность, а потому не имеющего «значения антитезы» христиански-иудаистической «картины мира».

Свой религиозный дуализм научное мировоззрение (превращающееся тем самым в «картину мира») обнаруживает в тот момент, когда ученый, оставаясь на «внутримирских» позициях и руководствуясь внутренне присущей науке установкой на «*овладение миром*», задается вопросом о *смысле* этого «овладения», а стало быть, и продолжающегося «разволшебствления». Ведь задать

такой вопрос можно, лишь перейдя с точки зрения формальной (технической) рациональности на точку зрения рациональности «субстанциальной», этически-содержательной, то есть обнаружив дуализм, присущий как самому понятию рациональности, так и рациональному типу мышления современного ученого-интеллектуала.

Однако при этом оставалось нерешенным самое существенное — а не была ли уже сама *возможность* такой постановки вопроса о *смысле* (или, наоборот, бессмысленности?) формально-технической «рационализации» мира не результатом внутреннего позыва «научного монизма», а следствием внешней по отношению к нему причины? Ну, скажем, того, что рационализирующее «разволшебствление» и «обезбожение» *человеческого мира* не дошло, слава Богу, до своего *логического «конца»*? И быть может, именно традиционная религиозность с ее верой в существование *абсолютного устоя* человеческого бытия продолжает оказывать влияние и на ученых, побуждая их задаваться вопросами, немислимыми в пределах «научно-монистического» мировоззрения.

А может, «до конца последовательная» рационализация мира, сопровождающаяся его абсолютным «разволшебствлением» и «обезбожением», невозможна в принципе, и логически конструируемая «схема» таковой представляет собой лишь «аналитическую модель», характеризующую «идеальный тип» развития (скажем, того же Запада)? В этой форме «неудобный вопрос» был задан В. Шлюхтеру Р. Мюнхом — первоначально в критической статье «Общественная история Макса Вебера как логика развития рационализации общества» (1980)⁴⁴, а затем в его книге «Теория действия. К реконструкции вклада Толкотта Парсонса, Эмиля Дюркгейма и Макса Вебера» (1982)⁴⁵. Если учесть, сколько места в двухтомном исследовании В. Шлюхтера о М. Вебере (1988) *фактически* посвящено ответу как раз на данный вопрос (хотя имя Р. Мюнха при этом не называлось — речь шла о его учителе Т. Парсонсе), то, пожалуй, можно сделать вывод о том, что в споре Шлюхтера — Мюнха обнажился едва ли не самый болезненный *нерв* «веберовского ре-нессанса».

Ю. Н. Давыдов

ЛИТЕРАТУРА

- ¹ Weiß J.. Max Webers Grundlegung der Soziologie. München, UTW, 1975.
- ² Freyer H. Soziologie als Wirklichkeitwissenschaft. Leipzig, Berlin, 1930.
- ³ Об этой критике см.: Неомарксизм и проблемы социологии культуры. М., 1980, с. 75—96, а также: Буржуазная социология на исходе XX века. М., 1986, с. 27—55.
- ⁴ Weiß J. Op. cit., S. 16.
- ⁵ Albert H. Konstruktion und Kritik. Hamburg, 1972.
- ⁶ Weiß J. Op. cit., S. 13.
- ⁷ Ibid., S. 10.
- ⁸ Ibid., S. 11.
- ⁹ Ibidem.
- ¹⁰ Ibid., S. 13.
- ¹¹ Ibid., S. 14.
- ¹² Ibid., S. 15.
- ¹³ Ibid., S. 14.
- ¹⁴ Ibid., S. 19.
- ¹⁵ Специально об этом см. кн.: Буржуазная социология на исходе XX века, с. 56—75.
- ¹⁶ Berger P. L., Luckmann Th. Die gesellschaftliche Konstruktion der Wirklichkeit. Frankfurt a. M., 1969.
- ¹⁷ Weiß J. Op. cit., S. 163.
- ¹⁸ Tenbruck F. H. Das Werk Max Webers. — «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 1975, Bd. 27, № 4, S. 663—702.
- ¹⁹ Schluchter W. Religion und Lebensführung. Bd. 1—2, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1988.
- ²⁰ Tenbruck F. H. Die Genesis der Methodologie Max Webers. — «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 1959, Bd. 11, № 3, S. 574—630.
- ²¹ Weiß J. Op. cit., S. 103 (Bendix R. Max Weber. Das Werk. Darstellung und Analyse. München, 1964, S. 215).
- ²² Ibid., S. 103.
- ²³ Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie, Bd. 1. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1986, S. 252.
- ²⁴ Tenbruck F. H. Das Werk Max Webers. Op. cit., S. 648.
- ²⁵ Ibid., S. 675.
- ²⁶ Ibidem.
- ²⁷ Ibidem.
- ²⁸ Riesebrodt M. Ideen, Interessen, Rationalisierung: Kritische Anmerkungen zu F. H. Tenbrucks Interpretation des Werks Max Weber. — «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 1980, Bd. 32, S. 122.
- ²⁹ Ibid., S. 119—120.
- ³⁰ Weber M. Op. cit., S. 252.
- ³¹ Riesebrodt M. Op. cit., S. 120.
- ³² Ibid., S. 121.
- ³³ Ibidem.
- ³⁴ Ibid., S. 121—122.
- ³⁵ Ibid., S. 120.
- ³⁶ Schluchter W. Rationalismus der Weltbeherrschung. Studien zu Max Weber. Frankfurt am Main, 1980.

- ³⁷ Bd. I: «Kultur- und Werttheorie». Bd. 2: «Religions- und Herrschaftssoziologie».
- ³⁸ Schlucter W. Die Paradoxie der Pationalisierung: Zum Verhältnis von «Ethik» und «Welt» bei Max Weber. — In: Schlucter W. Rationalismus der Weltbeherrschung, S. 13.
- ³⁹ Ibid., S. 17—18.
- ⁴⁰ Ibid., S. 20.
- ⁴¹ Ibidem.
- ⁴² Ibid., S. 33.
- ⁴³ Ibid., S. 34.
- ⁴⁴ Münch R. Max Webers Gesellschaftsgeschichte als Entwicklungslogik der gesellschaftlichen Rationalisierung — «Kölner Zeitschrift für Soziologie und Sozialpsychologie», 1980, № 4, S. 774—786.
- ⁴⁵ Münch R. Theorie des Handels: Zur Rekonstruktion der Beiträge von Talcott Parsons, Emile Durkheim und Max Weber. Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982.

КОММЕНТАРИИ

В начале 20-х гг. в предисловии к русскому переводу брошюры М. Вебера «Город» известный русский историк Н. И. Кареев писал: «Слог автора, весьма своеобразный, представлял для перевода значительные трудности: отдельные фразы прямо приходилось переделывать, чтобы по-русски они выходили более гладкими. К числу трудностей перевода относятся и употребление нескольких терминов, для которых не сразу можно было найти русские эквиваленты» (Вебер М. Город. Пг., 1923, с. 6). В том же году профессор И. М. Гревс предварил перевод посмертно изданных лекций Вебера «История хозяйства» следующими оценками: «Много есть спорного, частью парадоксального, недостаточно обоснованного в быстрых построениях, которые должны символизировать сложный и многообразно ветвящийся процесс. ...Трудны не только вопросы, затронутые книгою, но и трактовка их у автора сложным построением и языком» (там же, с. 4). Переводчики и исследователи Вебера американские социологи Х. Герт и Ч. Райт Миллз предпосылают книге «Из Макса Вебера» целое рассуждение о сложностях перевода вообще и содержательно-стилистических трудностях перевода Вебера в частности (см.: Gerth H., Mills C. W. From Max Weber: Essays in Sociology. N. Y., p. VI—VIII). И даже среди самих немцев нередки замечания о проблемах «филологии Макса Вебера».

Издательская судьба его сочинений не была особенно счастливой. Вебер не успел завершить два фундаментальных труда («Хозяйственную этику мировых религий» и «Хозяйство и общество»). Значительная часть работ, вышедших при жизни автора, по разным причинам создавалась в исключительной спешке. Во многом именно этим объясняется парадокс: Вебер, известный своей совершенно фантастической учениостью, часто не дает принятого по академическим канонам справочного аппарата, пренебрегает далеко не излишними пояснениями и ограничивается более чем скупым очерком контекста анализируемых исторических явлений (последнее, впрочем, связано еще и с его принципиальной методологической позицией).

При жизни Вебер был достаточно известен и как ученый, и как политик, но истинные масштабы его деятельности были оценены лишь благодаря посмертным изданиям сочинений, предпринятым Марианной Вебер, его вдовой. До второй мировой войны этими изданиями пользовались большинство ученых, но и претеизни к ним — в том числе чисто текстологические — были немалые. В послевоенные годы благодаря дол-

голетней работе И. Винкельмана появилось несколько новых изданий значительно более высокого качества как в отношении текста, так и в отношении справочного аппарата (например, к известному 5-му изданию «Хозяйства и общества» 1976 г. Винкельман приложил целый том комментариев, см.: Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. 5. Auflage mit Erläuterungsband von Johannes Winckelmann. Tübingen, 1976). Однако и они тоже несовершенны: текст приводится без вариантов и разночтений, а комментарий даже к «Хозяйству и обществу» — не только не исчерпывающий, но совершенно недостаточный. Впрочем, тут нет ничего удивительного. Критическое издание и комментирование Вебера (предполагающее подробную историческую расшифровку, или, по меньшей мере, иллюстрацию его построений) под силу только научному коллективу. Именно поэтому над изданием первого Полного собрания сочинений Вебера сейчас работает в ФРГ ряд ученых. К сожалению, до сих пор вышло лишь несколько томов, да и те из-за необычайно высокой цены на них не приобретены нашими библиотеками (как, впрочем, оказались не по карману и большинству ученых на Западе). Таким образом, и наше издание опирается на тексты, преимущественно используемые во всем мире, а примечания даже не приближаются к развернутому комментарию. Мы стремились лишь до некоторой степени уменьшить трудности, связанные с усвоением сложной аргументации Вебера.

При составлении примечаний мы опирались на сочинения самого Вебера, а также на небольшое количество доброкачественной литературы о нем. При отсылке к наиболее часто называемым источникам будут использованы следующие сокращения:

- Вебер М. История хозяйства. Цит. соч. — IX
 Weber M. *Wirtschaft und Gesellschaft*. Fünfte, revidierte Auflage, besorgt von Johannes Winckelmann. Studienausgabe. Tübingen, 1985. — WuG
 Weber M. *Die protestantische Ethik II Kritiken und Antikritiken*/Hrsg. v. J. Winckelmann. München u Hamburg, 1968. — KA
 Weber M. *riannne. Max Weber. Ein Lebensbild*. Heidelberg, 1950. — Lbb
 Tawney R. H. *Religion and the Rise of Capitalism*. Harmondsworth, 1969. — RRC
 Marshall G. *In Search of the Spirit of Capitalism*. London etc., 1982. — SSC
 Nelson B. *Weber's Protestant Ethic: Its Origins, Wanderings, and Foreseeable Futures. Beyond the Classics?* Ed. by Ch. Y. Glock and Ph. E. Hammond. N. Y. etc., 1973, p. 71 — 130. — WPE
 Mackinnon M. Part I: Calvinism and the infallible assurance of grace. — "The British Journal of Sociology," vol. XXXIX, 1988, № 2, p. 143—177. — C-I
 Mackinnon M. Part II: Webers exploration of Calvinism. — "British Journal of Sociology," vol. XXXIX, 1988, № 2, p. 178—210. — C-II

Протестантская этика и дух капитализма

Вебер относил начало чтения академических курсов, в которых он затрагивал эти вопросы, к 1896 г. (см.: KA, S. 150), а Марианна Вебер констатирует: «В 1903 году, предположительно во второй поло-

вине, сразу же по завершении первой части сочинения о Рошере и Книсе, он начал ...«Протестантскую этику и дух капитализма». Первая часть была завершена еще до поездки в Америку, ранним летом 1904 г., вторая появилась годом позже и в ней явно отложились новые впечатления» (Lbb, S. 371). В том же 1904 г. Вебер вместе с В. Зомбартом и Э. Яффе берет на себя издание «Архива социальной науки и социальной политики» ("Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik"), прежде называвшегося «Архивом социального законодательства и статистики». «В качестве соиздателя Вебер чувствовал себя обязанным постоянно подкармливать его» (Lbb, S. 372). Отчасти именно этим объясняется спешка, в которой он подготовил свой труд, вышедший в тт. XX и XXI «Архива» в 1905 г. Кроме того, на Вебера, как отмечали уже современные ему критики, стимулирующим образом должно было подействовать появление в 1900 г. «Философии денег» Г. Зиммеля и «Современного капитализма» В. Зомбарта (1902 г.) Ф. Рахфаль, упорнейший критик Вебера в тот период, в особенности настаивал на значительной в этом отношении роли книги Зомбарта, чем вынудил Вебера несколько раз раздраженно заметить, что его работа началась по меньшей мере лет за 12 до полемики. Одновременно с Вебером и под его влиянием эту же проблематику в сходном смысле (хотя по существу и с очень отличной аргументацией) стал освещать его друг, крупный религиовед Э. Трельч, так что критики поддали искушению отождествить их взгляды и рассуждать о «тезисе Вебера — Трельча». Как Вебер, так и Трельч отвергли правомерность такого вменения им общей позиции, когда утверждения одного могут быть безоговорочно приписаны и другому. Тем не менее впоследствии было замечено, что Вебер скорее стремился не заострять свои расхождения с друзьями, такими как Трельч, Риккерт или Зиммель, и когда речь не шла об опровержении явной фальсификации его точки зрения, стремился подчеркнуть именно общность взглядов или взаимодополнительность исследований. Помимо личных симпатий и личной порядочности (не желая портить и без того неблагодарную карьеру Зиммеля, Вебер не акцентировал в публикациях своих принципиальных несогласий с ним), у Вебера еще было ощущение себя членом научного сообщества — не просто германской академической среды, но достаточно определенной группы ученых, сформировавшейся в Гейдельберге. Э. Трельч, отвечая на критику Рахфаля, распространившего свои суждения о «тезисе Вебера—Трельча» на Г. Шульце-Гевеറിца, Э. Готхайна и др., писал: «В самом деле, особенно приятно взаимодополняющееся рабочее сообщество привело в Гейдельберге ряд ученых к родственным научным склонностям и постановкам проблем. Их объединил интерес к социологии. ...Как это обычно происходит с молодыми научными направлениями, когда еще нет готовых учебников и вообще большей литературной традиции, личный обмен идеями и случайность личного контакта имеют, конечно, определенное значение, в котором можно удостовериться и по самим работам» (КА, S. 188). Марианна Вебер рассказывает о кружке, объединенном интересом к религии и называвшемся по греческому образцу «эраносом». Организатором этого кружка был гейдельбергский теолог А. Дайсман, а входили в него, помимо Вебера и Трельча, такие крупные ученые, как В. Виндельбанд, Г. Еллинек, уже упомянутый Готхайн и др. На заседаниях этого кружка два раза в неделю Вебер не только регулярно участвовал в полемике, но и выступал с продолжительными речами. Все это происходило как раз в период «Протестантской этики» и значительно повлияло на формирование ее замысла.

Замысел, равно как и исполнение, оказались столь сложными, что

первые критики Вебера часто просто неверно понимали его текст, да к тому же — как неизменно заявлял сам Вебер, не склонный шадить самолюбие оппонента, — полностью выходили за пределы своей компетенции. Тем не менее он посвятил полемике с психологом и этиком Х. К. Фишером и историком Ф. Рахфалем немало страниц в своем «Архиве» (эта полемика воспроизведена в КА, S. 11—187, 216—345). Дискуссия продолжалась до 1910 г. Но и затем страсти не улеглись. Под впечатлением от «Протестантской этики» Зомбарт переработал свою книгу о современном капитализме и выдвинул новые аргументы; критические оценки высоко ценимого Вебером (и в свою очередь благожелательного к нему) Л. Brentano снова подогрели полемику (в 1914 г. с критикой выступил известный бельгийский историк хозяйства А. Пиррен, но дискуссии тут не возникло). Поэтому Вебер, готовя «Протестантскую этику» к переизданию в составе первого тома своего «Собрания сочинений по социологии религии» (корректуру первого тома смертельно больной Вебер еще успел поддержать в руках, но вышла книга уже после его смерти), дополнил ее новым материалом. Значительная часть его ушла в примечания и сделала работу еще более трудной для восприятия — не только по содержанию, но и по замыслу. Обычно не вполне адекватно оценивают замысел Вебера именно в «Протестантской этике» и потому, что относят к ней «Предварительные замечания», написанные значительно позже и специально для всего трехтомника по социологии религии (об этом пишет Г. Маршал, см.: SSC, p. 18). Однако традиционно этот текст включается в публикации «Протестантской этики», равно как и «Протестантские секты и дух капитализма» — переработанный вариант газетных статей 1906 г. — в том числе и в переводы.

После смерти Вебера дискуссии продолжались, появлялись книги, в значительной степени инициированные идеями Вебера. Среди этих работ укажем такие солидные публикации, как широко известный труд англичанина Р. Тони «Религия и рост капитализма» (RRC). Тони приобрел большой авторитет своими исследованиями экономической истории, так что эпоху возникновения капитализма в Англии иногда называли «веками Тони». В 1922 г. он читал лекции по этому предмету, в 1926 г. выпустил упомянутую книгу. В 1930 г. с его предисловием вышел первый английский перевод «Протестантской этики» (перевод был сделан знаменитым ныне американским социологом Т. Парсонсом (1902—1979)), а в 1937 г., не без влияния более глубокого прочтения Вебера, он выпустил свою книгу еще раз, в доработанном виде. Этот последний вариант до сих пор переиздается в англоязычных странах чаще, чем Вебер на немецком. Тони разработал иную концепцию, чем Вебер, относительно взаимосвязи кальвинизма и капитализма, но все же содействовал усилению внимания именно к Веберу. Вообще влияние Вебера в Америке было значительно опосредовано Парсонсом, начавшим свою научную карьеру с работы «Капитализм» в новейшей немецкой литературе: Зомбарт и Вебер» ("Capitalism" in Recent German Literature: Sombart and Weber, I—II. — "Journal Political Economy", 1928—1929, vol. 36—37, p. 641—661; 31—51), а затем посвятившим Веберу значительную часть своего фундаментального труда «Структура социального действия» (The Structure of Social Action. N. Y., 1937). Важным этапом в творческом усвоении идей Вебера стала впервые вышедшая в 1949 г. книга Нельсона «Идея ростовщичества» (The Idea of Usury. N. Y., 1949; 2nd. Ch., 1969), своеобразно преломляющая одну из важных идей «Протестантской этики». На протяжении десятков лет Нельсон своими статьями и книгами создал целую вебериаду, еще не вполне оцененную.

Историки отнеслись к работе Вебера с самого начала в основном холодно, будь то Рахфаль, Пиренн или Робертсон (Robertson H. M. *Aspects of the Rise of Economic Individualism: A Criticism of Max Weber and His School* N. Y., 1933), А Сэ (Sée H. E. *Modern Capitalism: Its Origins and Evolution* L., 1928) и др. Помимо специальной критики можно сплошь и рядом встретить в исторических трудах совокупно пренебрежительный отзыв о «тезисе Вебера—Трельча» (теперь уже чаще «Вебера—Тони»).

Для настоящего состояния исследований характерно стремление вернуться к тем же самым источникам, с которыми имел дело Вебер, включая и современную ему философскую и социологическую литературу, с тем чтобы уйти от поспешных интерпретаций, «развивающих» или «отвергающих», и по возможности беспристрастно проанализировать весь комплекс проблем. К публикациям именно такого рода принадлежат работы Маршала. Они в целом свидетельствуют в пользу Вебера. Но в этом же ключе написаны и только что опубликованные статьи М. Маккиннона, нацеленные на «окончательное разоблачение» основного тезиса «Протестантской этики» (С-1, С-11). Маккиннон ставит под сомнение важнейшую часть веберовой аргументации: адекватность его интерпретации теологических текстов. По его утверждению, Вебер понял эти тексты совершенно неправильно.

Основной замысел Маккиннона состоит в том, чтобы принципиально развести учение самого Кальвина и кальвинизм. По мнению Вебера, пишет он, в кальвинизме в качестве существенного элемента сохранилось Кальвиново учение о предопределении, причем Дордрехтский, Вестминстерский и Савойский синоды только усиливают этот момент, в то время как пастырская практика предполагает возможность совета верующему относительно средств определения «спасенности» или «неспасенности». Первая главная ошибка Вебера, по мнению Маккиннона, состоит в том, что он не уловил принципиальных изменений, внесенных в кальвинизм «теологией союза» еще до Вестминстера и переносившей бремя спасения на человека. Ответственность верующего состоит в том, чтобы посредством духовного труда удостовериться в своем призвании и избранности. Вторая важная ошибка — в том, что он приписал делам верующего мирскую направленность. Но в христианском понимании (в том числе и кальвинистском) труды, «дела» имеют отношение к миру иному и не могут отождествляться с деятельностью в рамках профессионального призвания. В-третьих, именно такого рода труды суть для «теологии союза» основания, в силу которых верующий может удостовериться в спасении. Таким образом, не существует разрыва между кальвинистской догматикой и пастырской практикой (см.: С-1, р. 144—147). Отсюда следует, что никакого безысходного одиночества и мучительной неизвестности верующий пуританин в связи с догматикой основных кальвинистских синодов не должен был испытывать.

Маккиннон критикует также указанные сочинения Трельча, Тони и Маршала (С-11, р. 200—207), причем он фиксирует и их расхождение с Вебером (не всегда эксплицированные), и неадекватность общей концепции для анализа возникновения капитализма. Статьи Маккиннона выводят дискуссию на совершенно новый уровень.

Основная библиография содержится в. КА, WPE, SSC.

К с 45—46

Этот вопрос более подробно разобран в статье Вебера «Рациональные и социологические основы музыки» (Weber M. *Die rationalen und soziologischen Grundlagen der Musik*, 1921).

К с. 48

О комманде Вебер пишет в ИХ, с. 136: «Первоначально все купцы, входившие в состав товарищества общего риска, сами ездили со своими товарами. Но этот обычай мало-помалу выходит из употребления. Вместо него появляется *соппенда* и, по-видимому, одновременно, *societas maris**. Она обнаруживается как в вавилонском и арабском, так и в итальянском праве, а с некоторыми изменениями и в ганзейском, и состоит в том, что из двух членов одной ассоциации один остается в родном портовом городе, а другой везет товар за море. ...Сделка совершалась таким образом, что отправлявшийся в плавание *socius*** получал с собою деньги или же товар, оцененный в деньгах; этот вклад составлял торговый капитал и носил техническое наименование *соппенда*. Товар сбывался за морем; на выручку приобретался новый и по возвращении в родную гавань оценивался и продавался. ... Характерная черта этой сделки состоит в том, что здесь впервые появляется капиталистический расчет; основному капиталу противопоставляется конечный итог выручки, излишек которого вычисляется в виде денежной прибыли и делится между участниками. Но по форме своей это еще не длительное капиталистическое предприятие, а всего только отдельная торговая операция, при которой по поводу каждой сделки производится особый расчет».

К с. 50

Домены — земли князей, находившиеся в их полном распоряжении, или государственные земли, которые часто могли отчуждаться в пользу чиновников или вассалов для их вознаграждения.

К с. 60

Патерсон, Уильям (1658—1719) — основатель (1694) Английского Банка. В другом месте (WuG, S. 821) Вебер называет его «капиталистическим авантюристом».

В ИХ (с. 184) Вебер разъясняет, что «английское дворянство пожелало создать для себя особый центр финансового могущества в противовес основанному почти исключительно пуританами Английскому Банку; вместе с тем имн должен был быть погашен огромный государственный долг. С этой целью была учреждена *Южноокеанская компания*, предложившая государству значительные ссуды и за это получившая право торговой монополии в Южном Океане. Английский Банк оказался недостаточно рассудительным, чтобы отказаться от участия в проектируемом предприятии... Однако и тут... акционерным предприятием овладела спекуляция. Результатом была гибель бесчисленных состояний... Один лишь Английский Банк сохранился незатронутым в его прежнем могуществе, так как он был единственным финансовым учреждением, основанным на рациональном учете векселей, и поэтому всегда обладал необходимыми реальными платежными средствами».

К с. 68

Ссылки на *Бокля* и *Китса* достаточно важны для Вебера, так как упоминаются в числе не столь уж многочисленных свидетелей в пользу его положения. Что касается Китса, то Вебер сам называет в примечании к «Антикритическому заключительному слову» (КА, 344,

* Морское товарищество (лат.).

** Товарищ (лат.).

прим. 27) его письмо брату Томасу от 3.VII.1818: «О да, этн церковники принесли Шотландии пользу — какую же?! Они приучили мужчин, женщин, стариков, молодых, старух, девушек, мальчиков, девочек и младенцев — всех до единого — считать деньги, так что сейчас из них выстроились целые фаланги накопителей и добытчиков. Такая армия скопидомов не может не обогатить страну и не придать ей видимость гораздо большего благополучия по сравнению с бедной ирландской соседкой» (К и т с Дж. Стихотворения. М., 1986, с. 231. *Перев. С. Сухарева*). Такого же указания применительно к Боклю у Вебера нет. Р. Бендикс в статье «“Протестантская этика” в ретроспективе» (КА, S. 380—394) приводит несколько высказываний Бокля в его знаменитой «Истории цивилизации в Англии», которые должен был бы иметь в виду Вебер. Однако хотя Бендикс справедливо сосредоточивает основное внимание на гл. VI второго тома «Исследование умственного движения в Шотландии в восемнадцатом веке», он не приводит самого характерного высказывания Бокля: «В других местах, когда возвышение мыслящего класса сопровождалось возвышением классов торгового и промышленного, неизменным следствием бывало уменьшение власти духовенства, а следовательно, и уменьшение влияния суеверия. Особенность Шотландии заключается в том, что здесь в продолжение XVIII и даже до половины XIX столетия промышленное и умственное развитие нимало не потрясло авторитета духовных» (Бокль Г. Т. История цивилизации в Англии. СПб., 1895, с. 506—507). О возвышении «торгового и промышленного духа» Бокль говорит, что «движение это... началось в конце XVII столетия и до истечения первых двадцати лет XVIII века было уже в полном ходу. Торговый и промышленный дух распространился в небывалых прежде размерах...» (там же, с. 501).

К с. 69

Нокс, Джон (1505 или 1513—1572) — шотландский церковный реформатор, основатель кальвинистской (пресвитерианской) церкви в Шотландии. Несколько лет жил в Женеве в непосредственном контакте с Кальвином. Во многом благодаря его усилиям кальвинизм специальным актом шотландского парламента был в 1560 г. объявлен государственной религией.

Фозт, Гисберт (1589—1767) — голландский теолог, один из наиболее решительных противников арминнианства на Дордрехтском синоде (см. комментарий к с. 139).

В русском переводе: «Этот народ лучше всех народов мира сумел воспользоваться тремя элементами, имеющими великое значение: религией, торговлей и свободой» (Монтескье Ш. Избранные произведения. М., 1955, с. 437).

К с. 73

В русском переводе ср. также: Франклин В. Избранные произведения. М., 1956, с. 80—83.

К с. 74

Фуггер, Якоб (1459—1526) — самый известный представитель рода «богатых Фуггеров». Фуггеры занимались торговлей, кредитными операциями, горным делом, ссужали эрцгерцогов, королей и императоров. В середине XVI в. их состояние считалось самым крупным для той эпохи.

К с. 91

Для Вебера важнейшим источником явился «Свод канонического права», составившийся (начиная с XII в.) в течение нескольких веков и окончательно оформленный в 1582 г. (действовал вплоть до появления в 1918 г. «Кодекса канонического права»). Цитированное выражение — “Deo placere vix potest” — содержится в несколько ином виде в первой основополагающей части «Свода», так называемом «Декрете Грациана», составленном во второй половине XII в. монахом Грацианом и затем дополненным его учениками, в частности Паукопалеа (Paucopalea) — отсюда так называемые “Palea” в составе «Декрета». Вебер цитирует это место (с разной степенью точности) не менее десятка раз только в крупных своих сочинениях. В IX (с. 223) он дает точную ссылку: *Distinctio LXXXVIII, c. II Decreti, no: Ps.-Chrysostomus, super Matthaeum*. Мы использовали издание: *Corpus Juris Canonici. Opus uno volumine absolutum. Lipsiae, MDCCCXXXIX, col. 263—264*. Процитируем это место полностью и в контексте. С. 10: «Клирику не дозволяется торговать». — «Развратничать всем всегда не дозволяется, торговать же иногда дозволяется, иногда нет; ибо пока не является кто церковным, то дозволяется ему торговать, а если уже стал, то не дозволяется». С. 11: «О том же. *Palea*». — «Изгоняя продающих и покупающих из храма, изъявил Господь, что торговец вряд ли, точнее, никак не может быть угодным Богу. И потому ни один христианин не должен быть торговцем, в случае же, если возжелает этого, да будет изгнан из церкви Божией...» Далее в той же главе (§ 2) поясняется, что хотя все люди кажутся торговцами (ибо совершают обмен вещами, покупку и продажу), на самом деле тот, кто приобретает вещь, служащую ему в дальнейшем материалом для некоей обработки, — тот не торговец. Но если вещь приобретается, дабы затем иanjиться на продаже ее в целом и неизменном виде, то вот тот-то, кто поступает так, и есть торговец, изгоняемый из храма Божия. § 3 определяет, что «превыше всех торговцев наиболее хулим ростовщик», ибо не приобретенную, но данную Богом вещь он продает, подобно торговцу, но затем, помимо барыша, получает и саму проданную вещь обратно, в отличие от торговца. Декрет Грациана обширно цитирует и Тонн, он же приводит сходную формулировку из “*Vita Sancti Guidonis*”: «Торговля редко когда, а вернее, вообще никогда не могла долго совершаться безгрешно» (RRC, p. 285, прим. 8).

К с. 92

Этически дозволенное получение прибыли связано с учением Аквината о «справедливой цене» и торговле как строго эквивалентном обмене, для которого важны не только труды и затраты владельцев товаров, но и необходимость вещи для каждой из сторон. Строгость, конечно, при этом оказывается весьма условной, и сам Фома пишет, что справедливая цена точно не определяется, но заключается в большей мере в оценке, так что умеренное прибавление или уменьшение не влияет на справедливое равенство обмена. В связи с этим находится у него и определение торговли: «Торговлей в собственном смысле называется, когда кто-либо покупает, чтобы продать дороже. А этот естественный и необходимый для жизненных нужд обмен называется торговлей не в собственном смысле, ибо в собственном смысле имеет отношение не к торговцам, но к тем экономам или политикам, кои пекутся об обществе» (цит. по: Paris G. M. *Synopsis totius Summae theologiae S Thomae. Ed. altera. Neapoli, 1958, p. 853. — Summa theologiae, IIa, Iae, Qu. LXXVII, Art. IV, Notandum*).

Св. Антонин Флорентийский (1389—1459) — доминиканский монах, один из крупнейших экономических мыслителей своего времени. Он, по словам Тони, предпринял попытку синтеза, «в котором принцип традиционной доктрины должен был быть соблюден, в то время как экономическим мотивам должна была быть предоставлена необходимая свобода. После тонкого анализа условий, оказывающих влияние на стоимость, он сделал заключение, что справедливость цены может быть в лучшем случае вопросом только «вероятности и догадки», так как она будет меняться вместе с местом, временем и лицами» (RRC, p. 53).

К с. 95

Практический рационализм — тезис, не получивший в «Протестантской этике» существенного развития, играет важнейшую роль во всей позднейшей социологии религии Вебера.

К с. 97

К разделению "praescepta" и "consilia" Вебер неоднократно обращается на протяжении «Протестантской этики». Католическая теология разделяет действия на предписываемые, рекомендуемые, разрешенные и запрещенные. Заповеди относятся к предписанному, советы (рассматриваемые в учении о «евангелических советах») — к рекомендуемому. Так, к заповедям (помимо десяти заповедей) относятся предписания относительно соблюдения праздничных дней и поста, посещения мессы по праздникам и воскресеньям, предписание по меньшей мере раз в год исповедаться и сходить к причастию и т. д. (в том числе и исполнение гражданских обязанностей в государстве). Исполнение заповедей вменяется в заслугу, и на этом пути можно синискать вечное блаженство. Но верующему и советуется многое: слушать не только мессу, но и проповедь, в аскезе совершать большее, нежели только поститься, быть щедрым при задаче милостыни и т. д. Рекомендуемое совершается в миру, в рамках обычной деятельности. Тем самым верующий повышает свои заслуги через так называемые «избыточные дела» (орега supererogatoria), что улучшает его виды на вечное блаженство. Известна следующая троица советов: совершенная и пожизненная бедность, жизненное, целомудрие и послушание духовным авторитетам. Это содержательно тождественно монашеским обетам и, таким образом, для монахов советы оказываются заповедями. Состояние тех, кто живет согласно советам, называется совершенством (изложено по: Lau F. Evangelische Räte. — Religion in Geschichte und Gegenwart. Bd. 2, S. 785—789).

К с. 99

В *Денбарской битве* 3 сентября 1650 г. возглавляемые Кромвелем войска Английской республики разгромили шотландцев.

К с. 104

Герхард, Пауль (1607—1676) — крупнейший сочинитель церковных хоралов; он принадлежал к лютеранам, но его творчество оказывало влияние далеко за конфессиональные пределы.

К с. 119—120 (прим. 50)

Ср. IX, с. 175: «В Северной Европе запрещение роста пало вместе с протестантизмом, хоть и не сразу. Однако на кальвинистских синодах опять не раз возобновляется указание, что «ломбардствующего» и жену его нельзя допускать к причастию; но рядом сам Кальвин объяснил в

своей "Institutio Christiana", что запрещение процента имеет в виду лишь защиту бедных против бездушия, а отнюдь не защиту богатых, которые ведут торговые дела на займные деньги. Наконец, именно кальвинист Клавдий Салмазий, глава филологов XVIII в., в своем сочинении "De usuris" (1638) и нескольких последовавших за ним трактатах окончательно похоронил теоретические аргументы в пользу запрещения роста».

К с. 120

Св. Бернардин Сиенский (1380—1444) — францисканский монах, чьи экономические взгляды часто привлекают внимание историков (см.: Roover R. de. San Bernardino of Siena and Sant' Antonio of Florence: Two Great Economic Thinkers of Middle Ages. Boston, 1967).

К с. 126

Бертольд Регенбургский (1210—1272) — выдающийся немецкий проповедник.

К с. 127

Как латинское (status), так и немецкое (Stand) слова происходят от соответствующих глаголов «стоять» и означают «стояние», «состояние» (в первую очередь какое-то общественное состояние), сословие.

К с. 136

Обычно под *пиетизмом* подразумевают течение именно внутри лютеранства, основателем его и является *Ф.-Я. Шпенер* (1635—1705).

Цинцендорф, Николай-Людвиг, граф (1700—1760) — религиозный деятель пиетистского направления, глава общины герингутеров. Община была образована моравскими братьями (то же, что богемские братья, чешские братья) — последователями П.Хельчицкого, окончательно отколовшимися от католической церкви в 1467 г. Особенность их учения состояла в строгом соблюдении Нагорной проповеди, запрете на военную и государственную службу. Это не раз вызывало их столкновение с властями, так что в несколько приемов они были изгнаны из Чехии. Цинцендорф, разделявший идею Шпенера о свободной христианской общине внутри церкви, позволил им поселиться в его владениях и вместе с вождем эмигрантов Х. Давидом выработал ряд постановлений, принятых общиной в 1727 г. Высшим авторитетом объявлялся Христос, а Цинцендорф считался светским хозяином, директором, владельцем имения. Несмотря на то, что в 1735 г. богословский факультет в Тюбингене подтвердил, что учение герингутеров согласно с Аугсбургским исповеданием (см. ниже, комментарий к с. 141) и Святым писанием, а община составляет часть евангелической церкви, ему не удалось избежать преследований со стороны пиетистов и ортодоксальных лютеран. Это, как обычно, привело только к расширению сферы его деятельности. С 1750 г. Цинцендорф жил в Лондоне. В последние годы его жизни община представляла собой братский союз лютеран, реформаторов и моравских братьев. Впоследствии общины герингутеров появились во многих странах, в том числе в Северной Америке.

К с. 139

Ольденбарневельт, Ян ван (1547—1619) — великий пенсионарий провинции Голландия. В борьбе голландских реформаторов с арминиа-

ми стоял (вместе с Г. Гроцием) на стороне последних, в то время как наместник (регент) Мориц Оранский принял сторону их противников (так называемых «гомаристов»). В результате в 1618 г. он был заключен в тюрьму, а в 1619 г. казнен.

Синод в Дордрехте (Дорте) состоялся в 1618—1619 гг. На нем были осуждены арминяне (ремонстранты), символическими книгами голландских реформаторов были признаны так называемые *Confessio belgica* и Гейдельбергский катехизис. Постановления синода были приняты Нидерландами, большинством Швейцарских кантонов, во Франции, а также английскими пуританами. Главной причиной отпадения арминяне (по имени основателя Я. Арминия) от реформатской церкви в Нидерландах стало именно учение о предопределении. Арминяне полагали, что предопределение зависит от веры, предусмотренной Богом. Они призывали также важную роль «добрых дел», признавали за символическими книгами лишь второстепенное значение и допускали некоторое вмешательство светской власти в церковные дела. Итоги Дордрехтского синода, на котором подавляющее большинство имели нидерландские противники арминяне (кроме того там присутствовали и представители многих других стран, но очень малым числом), были предreshены.

Вестминстерский синод («Вестминстерская ассамблея святых») проходил с 1643 по 1652 гг. и был созван первоначально для реформы англиканской церкви, однако фактически превратился в пресвитерианский церковный съезд, что — невзирая на торжественно провозглашенный союз шотландской и английской наций — только усилило разрыв англикан и пресвитериан. Важнейшим результатом синода стала выработка «Вестминстерского исповедания веры» (1644/47). «Вестминстерское исповедание» вступило в силу в Шотландии в 1647 г., а в Англии (после ряда изменений, по поводу которых шла борьба) только в 1660 г. Однако в том же году реставрация англиканства лишила его официальной силы. Помимо того на синоде было выработано два катехизиса, Большой, почти не употребляемый, и Маленький, широко распространенный.

Наряду с «Гейдельбергским катехизисом» «Вестминстерское исповедание» (выработанное по инициативе Фридриха III Пфальцкого гейдельбергскими теологами Захарием Урсинио и Каспаром Олевинио) и введенное в 1563 г. в исповедание веры реформированной церкви) является одним из важнейших документов Реформации. Оно во многом опирается на так называемую «теологию союза» (или, иначе, «федеральное богословие» — от лат. *foedus*, нем. *Föderaltheologie*, англ. *covenant theology*). Основателем и первым крупным представителем ее считается Иоганнес Кокцей (собственно, Кох) (1603—1669). Начала «теологии союза» восходят к самому Кальвину. В системе Кокцея различные ступени религии откровения рассматривались как различные союзы человека с Богом; 1) союз природы, или дел, то есть отношение, которое существовало до грехопадения и было реализовано вне искупительного откровения и благодати; 2) союз благодати, то есть отношение человека к Богу, основанное на откровении: (а) до закона; (б) под законом; (в) после закона и под Евангелием. (Такова только самая грубая схема.) Основным противником Кокцея и был Г. Фозт, настроенный более ортодоксально. Недооценка «теологии союза» как фундамента «Вестминстерского исповедания» привела Вебера, по мнению Маккинона (С-1; см. выше) к грубым ошибкам.

К с. 140

К *индепендетам* (конгрегационалистам) принадлежит ряд сект, утверждающих, что даже самая малая церковная община (конгрегация) должна пользоваться в делах веры безусловной свободой, не должно быть общей национальной церкви, должны быть отменены подати на содержание духовенства и т. д. Проблема индепендентов стояла на Вестминстерском синоде острее, чем проблема отношения с англиканами.

К с. 141

Аугсбургское исповедание было выработано Меланхтоном и передано императору Карлу V на рейхстаге в Аугсбурге в 1530 г. Оно заключает в себе (в намеренно смягченных формулировках) принципиальные положения лютеранства.

К с. 145

Беньян (Бэньян), Джордж (1628—1688) — проповедник и писатель, выбранный в 1655 г. дьяконом нонконформистской общины. В 1660—1672 гг. находился в заключении. В последние годы жизни, несмотря на активное противодействие правительства, приобрел огромную популярность. «Путешествие пилигрима» Беньян издал в 1678 г. На протяжении нескольких веков эта книга оставалась одной из самых популярных в Англии.

Лигуори, Альфонс-Мария де (1696—1787) — епископ, основатель ордена редемптористов (1749), явившегося на смену официально уничтоженного тогда ордена иезуитов. Канонизирован в 1839 г., провозглашен учителем церкви в 1871 г.

Деллингер И.-И.-И (1799—1891) — богослов и историк, автор «Истории моральных распрей в римско-католической церкви» (т. I, 1889 г.).

Имеется в виду следующее высказывание *Макиавелли* о флорентийцах, враждовавших с папой Григорием XI: «...Они ни во что не ставили отлучения, отбирали у церкви ее имущество и принуждали духовенство совершать службы и требы. Ибо граждане в то время более заботились о спасении отечества, чем своей души...» (Макиавелли Н. История Флоренции. Изд. второе. М., 1987, с. 112).

В опере Р. Вагнера «Валькирия».

К с. 148

Беза (де Без), Теодор (1519—1605) — один из сподвижников Кальвина; после его смерти — духовный глава кальвинизма.

К с. 151

Савойская декларация была принята в 1658 г. конференцией английских индепендентов (см. комментарий к с. 140), собравшихся в Савойском дворце в Лондоне. Основную часть декларации занимает исповедание веры, в основном совпадающее с «Вестминстерским исповеданием». В декларации также защищается автономия местных церквей.

К с. 154

О значении категории *аскезы* для всей социологии религии Вебера см.: «Теория ступеней и направлений религиозного неприятия мира»

(наст. изд., с. 307—344) О значении проблематики аскезы для замысла «Протестантской этики» свидетельствует следующее место из его письма к Риккертю: «В июне или июле Вы получите заинтересующее Вас, вероятно, культурно-историческое сочинение: «Аскеза протестантизма как основа современной профессиональной культуры» — род «спиритуалистической» конструкции современного хозяйства» (Lbb, S 393).

Абатство Клони в конце X—XI вв. возглавило так называемую «клонийскую реформу», одним из главных требований которой было соблюдение сурового режима в монастырях.

Монашеский орден *цистерцианцев* (по названию основанного в 1098 г. монастыря Цистерциум) представлял собой ветвь бенедиктинского ордена и отличался строгим соблюдением устава бенедиктинцев.

К с. 156

Терциарии — третий орден францисканцев, основанный вслед за орденами мииоритов и кларисс. Терциарии жили не только в миру, но и в семье, занимались профессиональной деятельностью.

Франк, Себастьян (1499—1542 или 1543) — немецкий гуманист, философ, историк и теолог. Был католическим священником, затем горячим сторонником Лютера, разойдясь с ним по ряду догматических и социальных вопросов, примыкал к анабаптизму.

К с. 157

Донатистов (по имени епископа Доната), выступавших во время правления императора Константина как ярые ревнители чистоты церкви. Вебер в другом месте называет «пуританской сектой» (см.: WuG, S. 286).

К с. 160

Уэсли, Джон (1703—1791) — английский теолог, основатель методистских обществ.

Уайтфилд, Джордж (1714—1770) проповедовал в Англии и особенно успешно — в Америке. К методизму Уэсли он примкнул в 1735 г. В 1740 г. публично осудил уэслианскую доктрину «свободной благодати» и с этого времени считался лидером кальвинистского методизма.

К с. 162

Хукер, Ричард (1554—1600) — англиканский теолог, один из главных защитников англиканства против атак пуритан.

Чиллингсуорт, Вильям (1602—1644) — влиятельный теолог, склонявшийся, несмотря на многочисленные колебания, к англиканству. Он считался крупнейшим англиканским полемистом своего времени, и ему также принадлежит выдающееся место в истории религиозной терпимости.

К с. 163

Возможно, имеется в виду *Томас Бейли* (ум. 1657).

К с. 166

Франке, Август-Герман (1663—1727) — крупнейший немецкий педагог, организатор религиозного образования и богослов pietистского направления.

К с. 170

Относительно "*consilia evangelica*" см. комментарий к с. 97.

К с. 172

Имеется в виду понятие "*leisure classes*", введенное в социологию Т. Вебленом, труды которого Вебер хорошо знал (см.: Веблен Т. Теория праздного класса. М., 1984).

К с. 177

Симонс, Менно (1496—1561) — голландский священник, основатель секты меннонитов.

Относительно времени жизни *св. Эгидия* нет единодушия. Одни относят этого французского отшельника ко временам короля Теодориха, то есть к концу V — началу VI вв. н. э., а другие — к концу VII — началу VIII вв.

Швенкфельд, Каспар (1490—1561) — основатель секты, называвшейся по его имени «швенкфельдианеры». Он увлекался мистикой и требовал основания такой христианской общины, куда бы допускались только настоящие «святые». После жестоких преследований члены секты в 1733 г. осели в Северной Америке.

Фокс, Джордж (1624—1691) — основатель секты квакеров.

К с. 179

Барклей, Роберт (1648—1690) — шотландский квакер, прославившийся сочинениями в защиту своей веры. Король Яков II назначил его номинальным правителем ряда квакерских территорий в Северной Америке.

К с. 180

Тункеры (от *tunken* — крестить) — баптистские группы нескольких направлений в Северной Америке. Они происходят из Германии и потому называются также «немецкие баптисты».

К с. 183

Относительно "*opus supererogationis*" см. комментарий к с. 97.

К с. 184

Бакстер, Ричард (1615—1691) — английский теолог и проповедник. Бакстер был проповедником в армии Кромвеля, после реставрации стал капелланом короля. В 1662 г. был лишен своей службы в качестве пастора англиканской церкви из-за своих пуританских убеждений. Подвергался преследованиям, в 1682—1686 гг. находился в заключении. Автор многих влиятельных теологических сочинений. Один из предшественников pietизма.

К с. 204

Лод, Уильям (1573—1645) — архиепископ Кентерберийский, советник Карла I, казнен во время Английской революции.

Принн, Уильям (1600—1669) — пуританский публицист и политик, борец с арминиаизмом.

Паркер М. (1504—1575) — второй протестантский архиепископ Кентерберийский.

К с. 208

Эрастианская по имени *Т. Эрастуса* (собственно, Либлера или Либена, 1524—1583) — швейцарского теолога-цвинглианца.

К с. 209

Может быть, имеется в виду *Л. Тайерман* (1820—1869) — писатель и священник-уэслианец.

К с. 210

Ранке Л.ф. (1795—1886) — немецкий историк.

К с. 219

Бутцер (Бутцер), Мартин (1491—1551) — протестантский теолог, приложивший много усилий к сближению протестантских церквей.

К с. 227

Имеется в виду поговорка: «*Wer nicht liebt Wein, Weiber und Gesang, dem ist sein ganzes Leben bang*» (*Кто не любит вина, женщин и песен, для того вся жизнь тосклива*).

Лабоди, Жан (1610—1674) — деятель Реформации. Был иезуитом, затем яansenистом, в 1650 г. объявил себя протестантом. Не ужился в Женеве, где был обвинен в хилиазме. Создал независимую церковь, которая окончательно распалась лишь в начале XVIII в. Не создал особого учения, но ряд его важных идей был заимствован у него весьма уважавшим его Шпенером.

К с. 237

Фишер Ф. Т. (1807—1887) — немецкий философ, эстетик гегельянского направления.

К с. 272

Белов Г.ф. (1858—1927) — консервативный политик и социолог, историк хозяйства и права.

*Теория ступеней и направлений
религиозного неприятия мира*

Эта работа была впервые напечатана в 1915 г. в ноябрьском номере XLI тома «Архива» вместе с последней частью исследования о конфуцианстве и даосизме, а затем переиздана в первом томе «Сочинений по социологии религии» (*Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Bde. I—3. Tübingen, 1920—1921*). Структура этого трехтомника такова:

т. 1 — «Протестантская этика»; «Хозяйственная этика мировых религий»; «Введение», «Исследование о конфуцианстве и даосизме», «Теория ступеней...»;

т. 2 — «Исследование об индуизме и буддизме»;

т. 3 — «Исследование об античном иудаизме».

Таким образом, работа о ступенях и направлениях религиозно-непримиримости мира разделяет весь сборник на две примерно равные части. Поэтому она получила подзаголовок "Zwischenbetrachtung", то есть «Промежуточное рассмотрение», как ее обычно и называют в научной литературе. «Промежуточное рассмотрение» подводит предварительный итог исследования и задает теоретическую схему для дальнейших размышлений. Это одно из наиболее важных произведений Вебера, так как фактически содержит в сжатом виде значительную часть его концепции. В новейших неовеберовских дискуссиях этот текст постоянно находится в центре полемики.

К с. 324

Имеется в виду *Евангелие от Луки*, 12, 27—32: «Посмотрите на лилии, как они растут: не трудятся, ни прядут; но говорю вам, что и Соломон во всей славе своей не одевался так, как всякая из них» и т. д.

К с. 325

Такого рода *установки* были характерны и для католической, и для протестантской монархотехники. Ср. то, что писал Вебер о естественном праве в «Хозяйстве и обществе»: «"Естественное право" является совокупностью значимых в высшем смысле, независимо от всякого позитивного права и вопреки ему, норм, которые ведут свое достоинство не от произвольного установления, но, наоборот, только и сообщают обязующей силе такового ее легитимность» (WuG, S. 497).

Термин «*дживанмукти*» возводят к Шанкаре, ведущему представителю веданты, и его последователям, то есть к концу I-го тысячелетия н.э. Само же понятие значительно древнее и означает освобождение живого существа от зависимости, от бесконечного цикла рождений и смертей. В работе об индуизме и буддизме Вебер пишет: «Спасенный благодаря совершенному знанию "дживанмукти" ускользал от механизма этического воздаяния: "к нему не липнет никакой поступок"». Это означало, что в индуистском смысле он был «безгрешен» (Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*. Bd. 2. Tübingen, 1921, S. 186).

К с. 327

На XXII заседании *Триденского собора* обсуждался вопрос об исключении из богослужения так называемой «*фигуральной*», то есть сложномногоголосой, музыки.

К с. 329

Многие стихи *Архилоха* (VII в. до н.э.) посвящены его роману с Необулой — сначала ее воспеванию, а после разрыва — поношению.

К с. 330

Аспасия, жена Перикла, имела на него значительное влияние и была чрезвычайно популярна, причем не только в Афинах, но и за пределами Греции (см.: Плутарх. Перикл, 24). С этим резко контра-

стирует речь Перикла в «Истории» Фукидида, каковым, собственно, и сочинена: «И наконец, если мне надо вспомнить о доблести женщин, которые теперь станут вдовами, то я подведу итог, ограничившись кратким советом. Навысшей похвалой для вас будет, если вы не потеряете присущей вам женственной природы как супруги и гражданки, и та женщина заслуживает величайшего уважения, о которой меньше всего говорят среди мужчин, в порицание или в похвалу» (II, 45, 2).

Имеется в виду следующее высказывание *Демосфена* (собственно, Псевдо-Демосфена) в речи «Против Неэры»: «Гетер мы держим ради наслаждения, иаложниц — для повседневного удовлетворения потребностей нашего тела, но жеи — чтобы они приносили нам законных детей и были верными хранительницами дома» (122).

К с. 331

Речь идет о «Придворном», трактате итальянского гуманиста *Б. Кастильоне* (*Castiglione B. Il cortigiano. Venezia, 1549*). «Теория знаменитой любовной интриги (в третьей книге) содержит очень много тонких психологических наблюдений, относящихся, однако, скорее к всеобщей человеческой области, а в великом, почти лирическом прославлении идеальной любви (в конце четвертой книги) нет ничего общего со специальной задачей сочинения» (Буркхард Я. Культура Италии в эпоху Возрождения. СПб., 1876, с. 314—315).

К с. 335

Афанасий Александрийский (295—373) — богослов, разработавший и противопоставивший арианам учение о единосущии Бога-отца и Бога-сына.

«Объективность» социально-научного и социально-политического познания

Статья была впервые опубликована в 1904 г. в т. XIX «Архива», то есть сразу же по принятии Вебером, а также Зомбартом и Яффе, издательских полномочий. Вместе со «Вступительным словом» Вебера она явилась программной для деятельности нового (если учесть еще и перемену названия) журнала. Впоследствии вошла в посмертно изданный сборник «Собрание сочинений по наукоучению».

К с. 361

Рошер В. Г. Ф. (1817—1894) — немецкий экономист. С его трудами, равно как и с трудами другого влиятельного теоретика, одного из основателей исторической школы в политэкономии *К. Г. А. Книса* (1821—1898) Вебер основательно познакомился еще в студенческие годы. Критическому анализу их взглядов была посвящена одна из первых крупных методологических статей Вебера, публиковавшаяся в 1903—1906 гг. в трех выпусках «Шмолеровского ежегодника»: «Рошер и Книс и логические проблемы исторической национал-экономики».

К с. 405

Accademia della Crusca, основанная в 1582 г. во Флоренции, ставила перед собой задачу очищения итальянского языка; первый итальянский словарь языка «высокого стиля» был выпущен ею в 1612 г. Название происходит от «crusca» — «отруби», то есть в данном случае имеется в виду отделение муки от отрубей, просивание языка.

*Критические исследования в области
логики наук о культуре*

Статья впервые опубликована в 1905 г. в XXII томе «Архива», а затем — в «Собрании сочинений по наукоучению».

К с. 416

Майер Э. (1855—1930) — немецкий историк античности. См. критический разбор этой же работы Майера у Р. Дж. Коллингвуда (Коллингвуд Р. Дж. *Идея истории. Автобиография.* М., 1980, с. 169—173).

К с. 429

Вельхаузен Ю. (1844—1918) — немецкий историк-востоковед.

К с. 430

Брайзиг К. (1866—1940) — немецкий историк и социолог, автор многочисленных работ о закономерностях и ступенях мировой истории.

К с. 449

Дюнцер Г. (1813—1901) — немецкий филолог, историк литературы, биограф Гёте, Шиллера, Лессинга.

К с. 464

Имеется в виду *решение Бисмарка* начать в крайне сложных обстоятельствах военные действия Пруссии против Австрии.

К с. 467

Крис Й. ф. (1853—1928) — немецкий физиолог и логик.

Меркель А. (1836—1896) — немецкий теоретик уголовного права, пытавшийся соединить «классический» и «социологический» подходы.

Рюмелин М. ф. (1861—1931) — юрист, один из основателей так называемой тюрингенской школы «юриспруденции интересов».

Липман М. (1869—1928) — немецкий юрист. Его диссертация написана под влиянием А. Меркеля.

Радбрух Г. (1878—1949) — юрист и полнтнк, один из теоретиков неокантианской философии права.

К с. 471

Гельмольт Х. (1865—1929) — немецкий историк, ученик К. Ламп-рехта, один из издателей «Всемирной истории» в 9-ти томах (1899—1907).

Хампе К. (1869—1936) — немецкий историк.

В битве при *Тальякоццо* в 1268 г. Конради Швабский, призванный гибеллинами, потерпел поражение от Карла Анжуйского, призванного гвельфами, был взят в плен и казнен.

К с. 476

Буш В. (1832—1908) — немецкий художник и поэт, сопровождал юмористические рисунки стихами, многие из которых стали крылатыми словами.

К с. 479

Вебер говорит о покушениях на *Вильгельма I* и *Бисмарка*, о которых упоминает Майер в своей работе. Однако первое покушение на Бисмарка в 1866 г. произошло 7 мая.

К с. 483

Биндинг К. (1841—1920) — теоретик уголовного права, возглавлявший классическую школу так называемой «теории возмездия» и выступавший против социологического подхода в уголовном праве.

О некоторых категориях понимающей социологии

Статья впервые опубликована в 1913 г. в 4 томе ежегодника «Логос». Впоследствии вошла в «Собрание сочинений по наукоучению».

Смысл «свободы от оценки» в социологической и экономической науке

Статья впервые напечатана в 1917 г. в 7 томе ежегодника «Логос». Впоследствии вошла в «Собрание сочинений по наукоучению».

К с. 548

Трейчке Г. (1834—1896) и *Моммзен Т.* (1817—1903) — немецкие историки.

К с. 563

Понятие «реальной политики», введенное *Л. Ф. Кохом* («Принципы реальной политики», 1853), стало впоследствии сопрягаться с политикой Бисмарка.

К с. 580

То есть *музыка*, строй которой считался более страстным и даже «разнузданным», чем строгий диатонический род.

Дохмий — один из наиболее сложных греческих стихотворных размеров.

Произведение Еврипида — трагедия «*Ипполида*».

К с. 582

Вельфлин Г. (1864—1945) — швейцарский искусствовед, автор книги «Классическое искусство» (1899).

К с. 586

Лифман Р. (1874—1941) — немецкий экономист, еще в конце XIX в. занявшийся по инициативе Вебера проблемой картелей.

Основные социологические понятия

Статья представляет собой воспроизведение первых шести (из семнадцати) параграфов первой главы «Хозяйства и общества» в «Собрании сочинений по наукоучению».

К с. 606

Долларт, морской залив в устье реки Эмс на германо-нидерландской границе, образовался в 1277 г.

К с. 610

«*Закон Грешема*» (по имени Т. Грешема, финансового агента королевы Елизаветы I). О сущности закона см. с. 611 наст. изд.

К с. 618

Вейсман А. (1834—1914) — немецкий зоолог-неодарвинист.

Гетте А. В. (1840—1922) — эмбриолог механистического направления.

К с. 619

Шпанн О. (1878—1950) — австрийский философ и социолог.

К с. 627

Тард Г. (1843—1904) — французский социолог, придававший большое значение подражанию. См. его «*Законы подражания*». СПб., 1892.

Политика как призвание и профессия

Этот доклад (второй в серии «*Духовный труд как призвание и профессия*», не получившей, однако, продолжения) был прочтаны в 1918 г. перед той же аудиторией Свободного студенческого союза, что и «*Наука как призвание и профессия*». Впервые выпущен отдельным изданием в 1919 г., а затем включался в «*Собрание политических сочинений*» Вебера.

Вебер был сыном крупного деятеля национально-либеральной партии, и его интерес к политике определился очень рано. Он начал принимать участие в политической деятельности еще в молодые годы, но особенно интенсивной она стала в критические для Германии годы — 1917—1919. В это время Вебер становится весьма заметным политиком. Он сопровождает немецкую делегацию в Версаль, входит в узкую группу экспертов, привлеченных «отцом» Веймарской конституции Г. Пройсом для ее выработки (многие формулировки в ней идут непосредственно от Вебера, хотя в целом его программа не была реализована). Он участвует в работе учредительного комитета Немецкой демократической партии, всерьез претендуя на роль одного из ее лидеров. «*Вождистские*» качества Вебера были хорошо известны, и многие видели в нем (есть такие оценки и сейчас) достойнейшую кандидатуру на пост всенародно избираемого рейхспрезидента. Но его продвижению с самого начала помешал партийный аппарат, что было только одним из проявлений того отчуждения — неожиданного и болезненного для харизматика Вебера, которое часто возникало в ту пору между ним и его аудиторией, тупо-консервативной или (что в известном смысле было то же самое) радикально-националистически настроенной. Подробно о политологии Вебера см.: Ожнганов Э. Н. *Политическая теория Макса Вебера*. Рига, 1986.

К с. 646

В точном смысле: *дарования благодати*.

К с. 647

Вебер воспроизводит в данном случае слова *Заратустры* из книги Ф. Ницше «Так говорил Заратустра»: «Разве я жажду счастья? Я жажду свершить свой труд!» (Nietzsche F. Werke in vier Bänden. Bd 1 Salzburg, 1985, S. 576).

К с. 648

Уважение к чиновникам основано в немалой мере на их следовании правилам чиновничьей чести

К с. 658

После неудачной попытки реформировать государственную службу в 1871—1873 гг. Конгресс, наконец, принял в 1883 г. так называемый «Закон Пендлтона», по которому учреждалась двухпартийная комиссия по вопросам государственной службы, совершающая отбор большей части правительственных чиновников на основе их знаний и способностей. Многочисленные изменения в эту систему вносились и впоследствии.

Император Священной Римской империи *Максимилиан I* (1459—1519).

Посольская служба в Венеции не имела равных себе в ту эпоху. В обязанность послов входило составление подробных донесений о политической и экономической ситуации в стране пребывания. Качество донесений было настолько высоким, что их стремились раздобыть многие государства и, несмотря на их секретность, получили хождение сделанные с них многочисленные копии.

К с. 661

Путкамер Р.ф. (1828—1900) — консервативный прусский политик

Альтхофф Ф. (1839—1908) — влиятельный прусский министр, много сделавший для развития высшего образования в Германии. Рано оценив дарования Вебера, Альтхофф усленно стремился еще в начале 90-х гг. удержать его в Пруссии, в Берлинском университете.

К с. 663

Ли Хун-Чжан (1823—1901) — сановник феодального Китая

К с. 664

Подеста́ — главы исполнительной и судебной власти в итальянских городах-коммунах XII — начала XVII в

Концилиаризм — концепция подчинения власти папы Вселенскому собору.

К с. 665

Предприятие заинтересованных сторон — Interessentenbetrieb. Слово "Interessent" имеет несколько значений: претендент, сонскатель, сторона в суде. Все эти значения обыгрываются Вебером.

К с. 672

Вебер имеет в виду *первый* из трех носящих это название законов, принятых в Англии в 1832, 1867 и 1884—1885 гг. По Биллю 1832 г., значительно расширившему электорат, «избирательные привилегии» были перенесены с небольших округов, находившихся под контролем знати или джентри, на густо населенные промышленные города. Последующие реформы демократизировали представительство.

Вебер здесь употребляет термин *Honoratioren*, этими словами речь идет не о чувстве личного уважения, а опять-таки о социальном почете, присущем определенным слоям и группам, преимущественное почтение к которым может быть связано с должностью, с земельным владением, с капиталом, с авторитетом фамилии и т. д. Весьма условно это можно было бы еще обозначить как «ноблитет».

К с. 675

Таммани Холл — штаб демократической партии в Нью-Йорке.

К с. 678

Чемберлен Дж. (1836—1914) — видный деятель либеральной партии. В 1878 г. вместе с Ф. Шнадхорстом он организовал на строго дисциплинарных началах Либеральную организацию Бирмингема. Систему таких организаций в Либеральной партии *Дизраэли* (см. прим. к с. 679) и назвал *саусис*, употребив понятие, свойственное американской политической жизни (само слово пришло из одного из языков американских индейцев): «закрытое совещание лидеров партий», заседание фракции в Конгрессе и т.п., — с такой отрицательной интонацией, какой оно там не имело.

Гладстон У. Ю. (1809—1898) — лидер Либеральной партии, неоднократно — премьер-министр Великобритании.

К с. 679

Дизраэли Б. (1804—1881) — лидер Консервативной партии, премьер-министр Великобритании в 1868 и 1874—1880 гг. Дизраэли активно и успешно проводил в 1875—1879 гг. внешнюю политику, однако колониальная экспансия требовала немалых средств, что вынудило его, в частности, поднять подоходный налог. Гладстон во время избирательной кампании 1879—1880 гг. обещал сократить государственные расходы и расширить избирательные права и под этими лозунгами привел партию к победе на выборах.

Гомруль (Home Rule) — программа самоуправления Ирландии в рамках Британской империи, выдвинутая в 1870-е г. ирландскими лидерами. В предвыборной программе 1880 г. Гладстон обещал предоставить ирландцам самоуправление. Пытаясь провести в парламенте закон о Гомруле, Гладстон натолкнулся, между прочим, на решительное сопротивление Дж. Чемберлена.

К с. 680

Кобден Р. (1804—1865) — один из лидеров английского фритредерства.

К с. 681

Джэксон Э. (1767—1845) — 7-й президент США (1829—1837), один из основателей (1828) Демократической партии.

Уэбстер Д. (1782—1852) — известный американский оратор и политический деятель; *Колхаун Дж. К.* (1782—1850) — американский государственный деятель и политический философ.

К с. 688

Эта принципиальная позиция Вебера нашла отражение в соответствующей статье Веймарской конституции.

К с. 693—694

Отношение Вебера к вопросу об исключительной виновности Германши в развязывании первой мировой войны нашло выражение и в протесте, подписанном им вместе с группой немецких профессоров, где отвергались претензии держав-победительниц на полную правоту в этом конфликте. Особое негодование Вебера вызвала публикация руководителем республиканского правительства в Мюнхене К. Эйснером документов, подтверждающих «немецкую вину». Эта публикация, как утверждает Марianne Вебер, была вызвана надеждой пацифистов добиться тем самым более мягких условий заключения мира (см.: Lbb, S. 682).

К с. 695

Отношение Вебера к Советам не было абсолютно отрицательным. Некоторое время он по просьбе социалистов входил в Гейдельбергский совет рабочих и солдатских депутатов, надеясь быть там полезным своими познаниями. Как сообщает Марianne Вебер, он хорошо ладил с рабочими вождями. Однозначное неприятие у него вызывали радикалистски настроенные деятели «Спартак», последователи К. Либкнехта и Р. Люксембург.

См.: *Матф.*, 19, 22.

К с. 699

Ферстер Ф. В. (1869—1966) — теоретик политической этики, пацифист.

К с. 700

«*Бхагаватгита*» начинается с того, что воин Арджуна отказывается участвовать в братоубийственной битве. Затем следует «поучение» Кришны, который, в частности, говорит: «Приняв во внимание свой долг, не нужно тебе колебаться, /Ведь для кшатрия (то есть воина. — А. Ф.) лучше нет ничего, чем справедливая битва... Если же ты справедливость боя не примешь, / Ты согрешишь, изменив своим долгу и чести» (II, 31, 33 — Философские тексты «Махабхараты». Вып. I, Кн. I. Бхагаватгита. Пер. Б. Л. Смирнова. Ашхабад, 1978, с. 86, 87).

«*Артахаштра*» — трактат об искусстве политики и государственном управлении. Традиционно его автором считается Каутилья — советник основателя династии Маурьев царя Чандрагупты (IV в. до н.э.). См.: *Артахаштра*, или Наука политики. М.-Л., 1959 (особенно кн. I).

К с. 703

См. комментарий к с. 145 к «Протестантской этике».

К с. 704

Во времена молодости Вебера *табель о рангах* в академических кругах почти однозначно определяла отношения младших к старшим. Однако необходимого пиетета в научных спорах (да и в принципиальных внеученных конфликтах) она была начисто лишена. В момент произнесения данного доклада ситуация изменилась. Молодое поколение, пришедшее с фронта, ощущало за собой правду более высокую, чем правда отцов. Но Вебер и здесь не думал заискивать.

ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ*

- Августин Аврелий 141, 212, 223, 733
Адамс Т. 214, 228, 248, 255—258, 261, 270
Адорно Т. 41, 746
Айнсворт 299
Акоста Уриэль 217
Александр Македонский 27
Альберт Х. 738, 770
Альберти Леон Баттиста 113—117, 121, 251
Алькофорато М. 331
Альтхофф Ф. 661
Антонин Флорентинский 92, 99, 116, 120—122
Аристотель 38, 45, 91, 226, 234, 239, 457, 716
Арнольд М. 111, 267, 269
Архилох 329
Аспасия 330
Афанасий Александрийский 335
Ашвагхоша 344
- Бабёф Г. 563
Байст 124
Бакстер Р. 144, 184—189, 191—193, 199, 206, 209, 215—219, 221, 222, 224, 227, 229, 236, 240, 247—257, 259—261, 264—266, 270, 284, 285, 300, 302
Барклей Р. 179, 180, 185, 197, 242, 244, 246—249, 251, 258, 264, 266
Батлер С. 195, 226
Баумгартен Э. 41
Башкирцева М. 445
Бибель А. 686
- Беза Т. 148, 221
Бейлн Т. 144, 163, 166, 214, 219, 222, 224, 228, 236, 248, 249, 259, 297
Бейль П. 239
Бёлов Г. фон 272, 428, 429, 482, 483
Бельцер Л. В. 41
Бендикс Р. 41, 739, 740, 749
Бенедикт 624
Бенедикт Нурсийский 154
Беньян Дж. 145, 159, 202, 215, 218, 221, 225, 248, 260, 261, 269, 295
Бергер П. Л. 744, 770
Бернар Клервоский 257
Бернард св. 227, 228, 232
Бернардин Сиенский 116, 120—122
Бернштейн Э. 210, 246, 247, 267, 271, 296
Бертольд Регенбургский 126
Бильдердейк 300
Биндинг К. 483, 493
Бисмарк Отто фон Шёнхаузен 431, 451, 464—466, 478, 479
Бодлер Ш. 37, 317, 725
Бокль Г. Т. 68
Бонаventura 227, 232, 257
Бонн М. 135
Бонуччи А. 113, 114
Борнинский К. 272
Боркевич Л. 491
Брайзнг К. 430, 434—436, 488
Брайс Дж. 226, 258
Брасси Т. 117
Браун Дж. 210, 233, 295
Браун Р. 284

* Курсивом выделены страницы авторских примечаний. — Прим. ред.

- Брауне 125
 Брентано Л. 60, 107, 110, 112, 113,
 116, 117, 124, 127, 129, 132, 208,
 209, 226, 248—250, 271
 Бродниц 122
 Брокгауз Ф. А. 491
 Буркхардт Я. 213
 Буцер М. 219
 Буш В. 476
 Бэкон Ф. 239, 717
 Бэрбон П. 233
- Вагнер Р. 145
 Вайс И. 31, 43, 736—749, 770
 Валь А. 111
 Варрон 115, 116
 Вашингтон Дж. 680
 Вебер М. 5—43, 44, 59, 85, 112,
 239, 256, 334, 345, 381, 415, 570,
 595, 644, 707, 708, 715, 718, 723,
 724, 736—762, 764—767, 769, 770
 Вебер Марianne 334
 Веблен Т. 248, 264
 Вейнштрасс К. Т. В. 710
 Вейнгартен Г. 210, 266
 Вейсман А. 618
 Вельфлин Г. 582
 Вельхаузен Ю. 429
 Вергилий Публий Марон 78
 Вилламовиц У. фон 490
 Вильгельм (I) Завоеватель 135
 Вильгельм Оранский 232
 Виндельбанд В. 226, 239, 271, 415,
 420, 425, 436, 487, 493, 494, 584,
 593, 737
 Винкельман Й. 43, 463
 Виттх В. 110
 Вольф К. 253
 Вюнше 260, 266
- Гайденко П. П. 10, 41
 Галллей Г. 23, 717
 Гальс см. Халс Франс
 Ганинбал 466
 Гардинер С. Р. 131, 132, 210, 261,
 299, 304
 Гейне Г. 269
 Гельмгольц Г. Л. Ф. 709, 710
 Гельмольт Х. 471
 Генрих Фридрих 262
 Герхард И. 220
 Герхард П. 104
 Гёте И. В. 181, 198, 205, 206, 223,
 251, 414, 439—446, 448, 449, 451,
 455, 458, 472, 711
- Гетте А. В. 618
 Гирндт 739
 Гитлер 28
 Гладстон У. Ю. 678—680, 688
 Гоббс Т. 38
 Гомер 439
 Гомперц Г. 493
 Готль 545
 Готхайн 68, 110
 Гоулднер 40
 Гоулдс Дж. 279
 Грешем Т. 610, 611, 620
 Гудвин 237, 303
 Гундесгаген К. Б. 217, 218
 Гуссерль Э. 32, 545
- Давыдов Ю. Н. 746, 756, 769
 Дайсман А. 127
 Декарт Р. 154, 239
 Декстер Г. М. 210, 242, 263, 295,
 299, 302
 Деллингер И.-И.-И. 145
 Демосфен 330
 Деннфле 126, 130
 Дефо Д. 205, 257, 269
 Джаноццо 114, 121
 Джеймс У. 223, 293
 Джейнуэй Дж. 248
 Дженкинс 248
 Джонс 243
 Джэксон Э. 681
 Днзраэлн Б. 679
 Дильтей В. 8, 12, 723, 724
 Диоклетнан 454
 Дионисий Галнкарнасский 127
 Диппель 238
 Дитерих А. 123
 Дойл Дж. 199, 210, 267, 268, 295,
 305
 Достоевский Ф. М. 699, 703
 Доуден 202, 212, 213, 248, 259, 264
 Дюнцер Г. 449
 Дюркгейм Э. 13, 32, 40, 769
- Еврипид 581
 Елеазар 266
 Елизавета I 208, 284, 300, 303
- Заратуэтра 343
 Здравомыслов А. Г. 41
 Зеберг Р. 129, 132, 133, 211, 226
 Зейфарт К. 41, 42
 Зиммель Г. 60, 112, 415, 488, 545,
 546, 576, 610, 690
 Зомбарт В. 7, 60, 84, 93, 107, 110,

112—120, 133, 208, 249—251, 260,
265, 272, 415

Иеринг Р. фон 710

Ирвинг В. 250, 264

Каль 226

Кальве 69

Кальвин Ж. 69, 104, 110, 119, 133,
141, 144, 147, 148, 159, 160, 163,
185, 192, 202, 210—212, 215, 216,
219, 220, 222, 223, 226, 228, 233,
234, 246, 249, 257, 261, 263, 297,
397

Кампшульц Ф. В. 210

Кант И. 38, 260, 408, 562—564, 732

Кападосе А. 300

Кареев Н. И. 487

Карл I 194, 257

Карл II 264, 267

Карл V 658

Карлейль Т. 63, 132, 210

Картрайт Э. 300, 303

Кассирер Э. 33, 42

Катон (Старший) 114—116, 120

Каттенбуш 245

Каутилья 700

Каутский К. 248

Кейпер А. 283, 285, 296, 297, 299,
300

Келер В. 130, 210, 217, 237, 258,
299

Келлер Г. 145, 272

Келлер Ф. 111, 119—122

Кениг Р. 740

Кестлин 212

Кистяковский Т. 487, 490, 491, 494

Китс Дж. 68, 269

Клагес Л. 60

Клеон 667

Кинс К. Г. А. 6, 7, 492

Кобден Р. 680

Колумелла 115, 116

Колхаун Дж. К. 681

Кольбер Ж. Б. 68

Кольде 125, 241

Кон И. С. 22, 42

Коиштан Б. 405

Кориелиус 243, 245

Коста Исаак да 300

Кох 217

Крамер 247

Кранмер Т. 129

Крис Й. фон 467, 482, 483, 490—
494

Кристоф Вюртембергский 257

Кромвель О. 99, 131, 132, 185, 211,
226, 228, 233, 241, 242, 258, 261,
301, 302—304

Кромвель Р. 241

Кросби 226

Кроче Б. 12, 489

Ксенофонт 115

Кур Питер де ля 81, 203

Кьеркегор С. 147

Кэмпбелл Д. 210

Кэнингем 269

Кюрнбергер Ф. 73, 112

Лабадн 227, 231, 232, 235

Лампрехт К. 234, 235, 238, 41

Лао-цзы 310

Ласк Э. 545

Ласкний Я. 235

Лафонтен Ж. де 489

Лебон Г. 19, 40, 626

Левин Г. 131, 135, 257, 268—27

Левн-Брюль Л. 32

Лёвит К. 42

Ленау Н. 112

Леонардо да Винчи 716, 717

Лёшер 236

Ли Хун-Чжан 663

Лингуорн А.-М. де 145

Ликург 27

Линкольн А. 688

Липман М. 467, 486

Литт Т. 707

Лифман Р. 586, 588

Лобштейн П. 220

Лод У. 204, 257

Лоденштейн 231, 299

Лойола И. 155

Лоофс 241, 242

Лоу 270

Лукач Д. 732

Лукман Т. 744, 770

Лунгардт Х. Э. 132

Людовик XIV 65, 261

Лютер М. 69, 96—104, 113, 121

123, 125—128, 130—135, 141

146, 149, 150, 156, 161, 166, 177

180, 188—191, 211, 212, 219

220, 225, 226, 229, 230, 234, 236

237, 239, 252, 263, 269, 322, 334

700

Майер Р. 709

Майер Э. 416—430, 432, 433, 435—
440, 443, 444, 446—450, 452—466

470, 473, 474, 479, 481, 485, 486,
487, 490, 611
Макиавелли Н. 38, 45, 145, 658,
700, 703
Маколей Т. Б. 210, 211, 215, 269
Макс (император Максимлиан I)
658
Малиниак Ю. 119
Манли 269, 270
Мантенья А. 264
Манчини Дж. 113
Маркс К. 23—25, 38—40, 41, 361,
404, 445, 448—451, 723, 724
Маркс Э. 210
Маркузе Г. 41
Маршак С. Я. 705
Массон Д. 210, 211
Мейснер 220
Меланхтон Ф. 141, 218, 229—231,
234, 237
Мелер 228
Менгер 487
Меркель А. 467
Меркс А. 122, 123, 127
Мерло-Понтн М. 42
Меррей 129
Милль Дж. Ст. 483, 491, 565, 725
Мильтон Дж. 103, 140, 211, 212,
218, 256
Мирбт 232
Михайловский Н. К. 487
Мольтке Х. К. 624
Моммзен В. 18, 30, 42, 548
Монтескьё Ш. Л. 69
Морган П. 279
Морнц Оранский 226
Мотли 210
Муралт 110
Мутман А. 214
Мюллер К. 211, 243, 245
Мюнх Р. 42, 769, 771
Мюнцер Т. 133, 283

Наполеон Б. 27, 28, 478, 479
Нейманн К. 262, 264
Никлас Х. 258
Николаи 220
Нил Д. 226
Нидше Ф. 37, 38, 223, 344, 502, 718,
725
Нокс Дж. 69, 210
Нортклинф, лорд 669

Ойленбург Ф. 486, 490
Ольденбарневельт Я. ван 139, 208

Оствальд В. Ф. 490
Острогорский 676
Оуэн Р. 228
Оффенбахер М. 108—110

Павел, император 486, 487
Пандольфини 114, 116
Парето В. 40
Паркер Т. 204, 268
Парсоңс Т. 21, 40, 42, 723, 739,
769
Паскаль Б. 98, 129, 150, 213, 218,
220
Пастернак Б. Л. 198
Патерсон У. 60
Пенн У. 334
Перикл 28, 330, 667
Песталоцци И. Г. 110
Петти У. 68, 109, 204, 268
Пирсон А. 210, 296, 299, 302
Пнфагор 604
Платон 38, 239, 566, 715, 716
Плнтт 237—240, 254
Плутарх 227
Поленг Г. 210, 211
Преториус 220
Принн У. 204, 205, 258, 303
Принстерер Г. ван 210, 263, 267,
300
Путкамер Р. фон 661

Рабле Ф. 110, 445
Радбрух Г. 467, 491, 492, 494, 545,
601
Ранке Л. Ф. 210, 267, 414, 425,
455, 475
Раунтн А. 243, 271
Рафазль 264
Рахфаль Ф. 107
Рейнгольд 211
Рембрандт Х. ван Рейн 196, 262
Рентген В. 435, 436, 488
Решер 225
Ризебротт М. 747, 755—760, 770
Рикардо Д. 6
Рикер П. 297
Риккерт Г. 9, 386, 415, 428, 433,
436, 450, 455, 462, 488, 490, 545,
570, 724, 737, 741, 744
Рильке Р. М. 331
Ричль А. 168, 172, 210—212, 220,
227, 231, 232, 235—238, 240,
242—244, 259, 260
Робинсон 302, 303
Родбертус 52

- Роджерс 269
 Родс С. Дж. 67
 Рокфеллер (Старший) 279
 Ролан Ж. М. 445
 Ромул 454
 Рошер В. Г. Ф. 6, 7, 361, 492
 Рузвельт Т. 258
 Руссо Ж. Ж. 443, 445
 Рутгерс 300
 Рюмелин М. фон 467
- Салмазнь К. 120
 Самнер 211
 Санфорд Дж. Л. 158, 208, 226, 250, 263, 264
 Сафо 329
 Сваммердам Я. 717
 Седжвик 219, 222, 225, 248
 Селигмен Б. 41
 Сенека Луций Анней 123
 Симонс М. 105, 177, 180, 301
 Скитс Г. С. 210, 241, 242
 Скотт Д. 121, 226
 Сменд Р. 123
 Смит А. 6, 98, 130, 189, 303
 Смит Дж. 295
 Сократ 716
 Соломон 123
 Солои 27
 Сорокин П. 32, 42
 Соути 241
 Спиноза Б. 235
 Схортингхейс 219, 235
- Тайерман 209, 241
 Танхум бен Ханилай Р. 260
 Тард Г. 627
 Таулер И. 96, 102, 125, 126, 130, 133, 135, 220, 221, 227, 236
 Таухниц 295
 Теллинк В. 231
 Тенбрук Ф. 739, 747, 748, 750—756, 758—760, 770
 Теннис Ф. 545
 Терстеген 235, 244
 Тертуллиан К. С. Ф. 337
 Толстой Л. Н. 445, 714, 715, 718, 731
 Трейчке Г. 548
 Трельч Э. 108, 129, 132, 209, 210, 227, 229, 230, 245, 259, 268, 272, 292, 344
 Троцкий Л. Д. 645
 Тэйлор 32, 210, 216, 303, 672
- Уайт Дж. 236, 257
 Уайтфилд Дж. 241
 Уиклиф Дж. 116, 117, 122, 128
 Уильямс Р. 233
 Уинтроп 268
 Ульрих Ф. 218, 231
 Уотс И. 241
 Уотсон 241
 Ушер 295, 301
 Уэбстер Д. 681
 Уэсли Дж. 105, 160, 168, 172—175, 200, 201, 209, 218, 238, 241, 242
- Фемистокл 434, 435
 Феофилакт 127
 Фёрстер Ф. В. 699, 700, 721
 Ферт 210
 Фест 255
 Фнески 226
 Фиркандт А. 545
 Фихте И. Г. 385, 697, 703, 707
 Фишер Ф. Т. 237, 414
 Флейшюц 126
 Флетчер 741
 Фокс Дж. 105, 177, 242, 255, 303
 Фома Аквинский 92, 97, 115, 129—131, 134, 187, 188, 257, 395
 Фома Кемпийский 232, 236
 Фослер К. 489, 490, 492, 493
 Фозт Г. 65, 209, 225, 231, 232, 248, 249, 297
 Фрайер Х. 737, 739, 741, 770
 Франке А.-Г. 166, 167, 171, 236, 237, 240, 242
 Франклин Б. 73—77, 79, 85, 90, 92—94, 98, 112—115, 117, 159, 181, 186, 205, 218, 271
 Франц С. 156, 212
 Франциск Ассизский 67
 Франциск св. 156, 177, 244, 695
 Фрейд З. 16
 Фрейер Г. 12, 42
 Фрейзер 32
 Фрейтаг Г. 232
 Фридрих Великий 464, 466
 Фридрих Вильгельм I 69, 240
 Фридрих Вильгельм IV 423, 433, 435, 437, 438
 Фуггер Я. 74, 112
 Фуггеры 99, 121, 131
 Фукидид 45
 Фуллер 221
 Фульд 126
 Функ 120

- Хабермас Ю. 41, 42, 743
 Хайдеггер М. 219
 Халеви 268
 Халлер А. 263
 Халс Франс 262
 Хаммер М. 264
 Хампе К. 471
 Хантингтон, ледн 160
 Харнак 252
 Хартман Л. М. 486, 487
 Хасбах В. 117
 Хачинсон 264
 Хеллпах В. 235
 Хенри М. 229, 248, 249, 251
 Хенрих Д. 739, 741
 Хеппе Г. 212, 219, 237
 Хермелинк 272
 Холодковский Н. 414
 Хоингсгейм П. 131, 214, 217, 220, 231
 Хоопс 125
 Хоркхаймер М. 41, 746
 Хорнбек Дж. 212, 214, 219, 222, 223, 225, 248, 249, 258, 259, 270
 Хоу Дж. 210, 222, 228, 241, 248
 Хукер Р. 162
- Цвингльн У. 103, 283, 296
 Цезарь Гай Юлий 27, 469, 470, 496, 603
 Целлер 217, 218
 Цициендорф Н.-Л. 166, 168, 169, 171, 175, 236—242, 254
 Цицерон Марк Туллий 124
- Чандрагупта 700
 Чемберлен Дж. 678, 679
 Черноук С. 222, 225, 229, 248
 Чиллингсуорт В. 162
 Чингисхан 28
 Чупров А. А. 491
- Шарплесс 268, 295
 Швенкфельд К. 177, 246
 Шекспир У. 263, 705
 Шелер М. 32, 42
 Шельтинг 739
 Шефер Д. 213, 721
 Шеффле А. Э. 616
 Шехтер 123
 Шлоссер 398
 Шлюхтер В. 41, 42, 747, 759—764, 766—769, 770, 771
 Шмейдлер 490
 Шмидт Г. 41, 42
- Шмоллер Г. 6, 132, 549—551, 554, 559, 560, 562, 563
 Шнеккенбургер М. 132, 149, 175, 210, 211, 219, 221, 224, 241, 266
 Шпангерберг 169, 214, 238
 Шпаин О. 619, 741
 Шпеиглер О. 723
 Шпенер Ф. Я. 136, 166, 168, 171, 180, 185, 214, 232, 235—237, 239, 240, 242, 245, 247, 251, 252, 254—256, 259, 269, 270, 717
 Шпрангер Э. 601
 Шпрондель М. 41
 Штаммлер Р. 381, 425, 546, 638—640
 Штединг 739
 Штейн Ш. фон 440, 441, 443, 445, 446, 448, 458
 Штеккер 283
 Штерн А. 212
 Штернбург Х. 133
 Шульте А. 288
 Шульце-Геверниц Г. фон 117, 135
 Шюрман А. М. 231
 Шюц А. 738, 743
- Эгер К. 129, 132, 133
 Эгидий св. 177
 Эйбах Р. 211
 Экк 128
 Эмерих 618
 Энгельс Ф. 39, 41
 Эндемани В. 120
 д'Эсте Р. 228
 д'Эсте Э. 228
 Эсхил 457
 Эфрон 491
- Юлихер А. 132
 Юнгст 241
 Юстиниан I 454
- Яков I 139, 194, 296, 299, 303
 Ясперс К. 41, 42, 60, 545, 707, 718, 748
 Яффе Э. 415
- Applegarth A. C. 295
 Ashley 263, 269
- Вах Е. В. 243, 295
 Becker B. 237
 Bessner W. 42
 Bielschowsky 271

- Burrage 295
Busken-Hüet 263, 267
- Clarkson Th. 296
Culross 295
- Detter 298
Dupin de St. André 110
- Emiliani — Gindici 122
- Firth 226
Fruin 210, 267
- Grubb E. 243
- Hanna C. A. 109
Heffmann 245
Hertling G. von 108
Hoennicke 229
Hogerfeil 300
Hönig F. 132
Hown W. D. 295
Huyghens C. 263
- Janeway 257
- Köster A. 129, 131
- Lang J. C. 243
Laveleye E. 111
Leonard 257
Lorimer G. 243, 295
- Macphail W. M. 295
Maurenbrecher 130, 131
Mitt 252
Mitzman A. 42
Morleu 215
Mühlmann W. E. 42
- Murch 243
- Naber 210
Newman A. H. 243
Nuyens W. J. F. 210, 213
- Olevian 212, 219
- Price Th. 210
- Reitsma J. 298, 300
Rogge 213
Roloff G. 226
Roth G. 41
- Sack K. H. 210, 297
Scheibe M. 212, 219
Schell H. 108
Seiss J. A. 243, 295
Shaw W. A. 299
Southey R. 268
Sperer 237
Strieder J. 272
- Tholuck 230
Thomas A. C. 243
- Unwin 268
- Vedder 243, 295
Veen S. V. van 298, 299
- Waird H. M. 210
Walter A. 42
Ward F. G. 132
Warneck 216
Weeden B. 268, 295
Whitaker W. 232
Wiskemann H. 132
Wyck Ad. van 218

Содержание

СОЦИОЛОГИЯ МАКСА ВЕБЕРА <i>П. П. Гайденко</i>	5
Литература	41

ЧАСТЬ ПЕРВАЯ

ПРЕДВАРИТЕЛЬНЫЕ ЗАМЕЧАНИЯ	44
Примечания	60
ПРОТЕСТАНТСКАЯ ЭТИКА И ДУХ КАПИТАЛИЗМА	61
I. Постановка проблемы	61
1. Вероисповедание и социальное расслоение	61
2. «Дух» капитализма	70
3. Концепция призвания у Лютера. Задача исследования	96
Примечания	107
II. Профессиональная этика аскетического протестантизма	136
1. Религиозная основа мирского аскетизма	136
2. Аскеза и капиталистический дух	184
Примечания	208
ПРОТЕСТАНТСКИЕ СЕКТЫ И ДУХ КАПИТАЛИЗМА	273
Примечания	292
ТЕОРИЯ СТУПЕНЕЙ И НАПРАВЛЕНИЙ РЕЛИГИОЗНОГО НЕПРИЯТИЯ МИРА	307
Примечания	344

ЧАСТЬ ВТОРАЯ

«ОБЪЕКТИВНОСТЬ» СОЦИАЛЬНО-НАУЧНОГО И СОЦИАЛЬНО-ПОЛИТИЧЕСКОГО ПОЗНАНИЯ	345
Примечания	415
КРИТИЧЕСКИЕ ИССЛЕДОВАНИЯ В ОБЛАСТИ ЛОГИКИ НАУК О КУЛЬТУРЕ	416
I. Уяснение позиций в полемике с Эдуардом Майером	416
II. Объективная возможность и адекватная причинная обусловленность в историческом рассмотрении каузальности	464
Примечания	486
О НЕКОТОРЫХ КАТЕГОРИЯХ ПОНИМАЮЩЕЙ СОЦИОЛОГИИ	495
I. Смысл «понимающей» социологии	495
II. Отношение к «психологии»	499

III. Отношение к догматике права	507
IV. Общности ориентированное действие (Gemeinschaftshandeln)	509
V. Объединение в общества (Vergesellschaftung) и общественно-ориентированное действие (Gesellschaftshandeln)	511
VI. «Согласие»	522
VII. «Институт» и «союз»	535
Примечания	545
СМЫСЛ «СВОБОДЫ ОТ ОЦЕНКИ» В СОЦИОЛОГИЧЕСКОЙ И ЭКОНОМИЧЕСКОЙ НАУКЕ	547
Примечания	601
ОСНОВНЫЕ СОЦИОЛОГИЧЕСКИЕ ПОНЯТИЯ	602
I. Понятие социологии и «смысла» социального действия	602
1. Методологические основы	603
2. Понятие социального действия	625
II. Мотивы социального действия	628
III. Социальное отношение	630
IV. Типы социального поведения. Нравы. Обычай	633
V. Понятие легитимного порядка	636
VI. Типы легитимного порядка: условность и право	639
ЧАСТЬ ТРЕТЬЯ	
ПОЛИТИКА КАК ПРИЗВАНИЕ И ПРОФЕССИЯ	644
НАУКА КАК ПРИЗВАНИЕ И ПРОФЕССИЯ	707
«КАРТИНЫ МИРА» И ТИПЫ РАЦИОНАЛЬНОСТИ	
(Новые подходы к изучению социологического наследия Макса Вебера) Ю. Н. Давыдов	736
Литература	770
КОММЕНТАРИИ	773
ИМЕННОЙ УКАЗАТЕЛЬ	797

М. ВЕБЕР

ИЗБРАННЫЕ ПРОИЗВЕДЕНИЯ

Редакторы Н. Л. Шестернина, Н. В. Вербицкая
Художник Ю. В. Буйденко
Художественный редактор С. В. Красовский
Технический редактор Н. И. Касаткина
Корректор М. А. Тагн-Заде

ИБ № 16797

Сдано в набор 17.01.89. Подписано в печать 20.03.90. Формат 84x108 1/32. Бумага офсетная. Гарнитура латинская. Печать офсетная. Условн. печ. л. 42,42. Усл. кр.-отт. 42,42, Уч.-изд. л. 49,63. Тираж 27000 экз. Заказ №1139. Цена 5 р. 20 к. Изд. № 43971. Ордена Трудового Красного Знамени издательство "Прогресс" Государственного комитета СССР по печати. 119847, ГСП, Москва, Г-21, Зубовский бульвар, 17. Отпечатано с готовых диапозитивов на Можайском полиграфкомбинате В/О "Совэкспорткнига" Государственного комитета СССР по печати. 143200, Можайск, ул. Мира, 93.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРОГРЕСС»

ВЫШЛА В СВЕТ В 1990 г.

УАЙТХЕД А. Избранные работы по философии: Пер. с англ.

А. Уайтхед (1861—1947) — один из крупнейших западных философов XX в. В своих работах он пытается осуществить всесторонний синтез классической философии с новейшими достижениями естествознания. В основу сборника положены две книги Уайтхеда «Наука и современный мир» и «Приключения идей». В него также входят отрывки из работ «Процесс и реальность», «Природа и жизнь», «Способы мышления», «Символизм, его смысл и эффект».

Рекомендуется философам, всем интересующимся проблемами познания мира и культуры.

ИЗДАТЕЛЬСТВО «ПРОГРЕСС»

ВЫЙДЕТ В СВЕТ В 1990 Г.

Глобальные проблемы и общечеловеческие ценности: Сборник: Пер. с разн. яз.

В сборнике работ зарубежных авторов — Р. Хиггинза, Дж. Пассмора, Р. Атфилда, М. Голдинга и др. — отражены широкий спектр взглядов и глобальных проблем современности. В книге освещаются взгляды ученых, исследующих ценностные истоки глобального кризиса общества (прежде всего экологического), дискуссии о том, нужна ли принципиально новая глобальная этика. Рассматриваются этические проблемы, поставленные новыми социальными движениями, возникшими в связи с угрозой путей гуманизации современной действительности.

Рекомендуется широкому кругу читателей.

