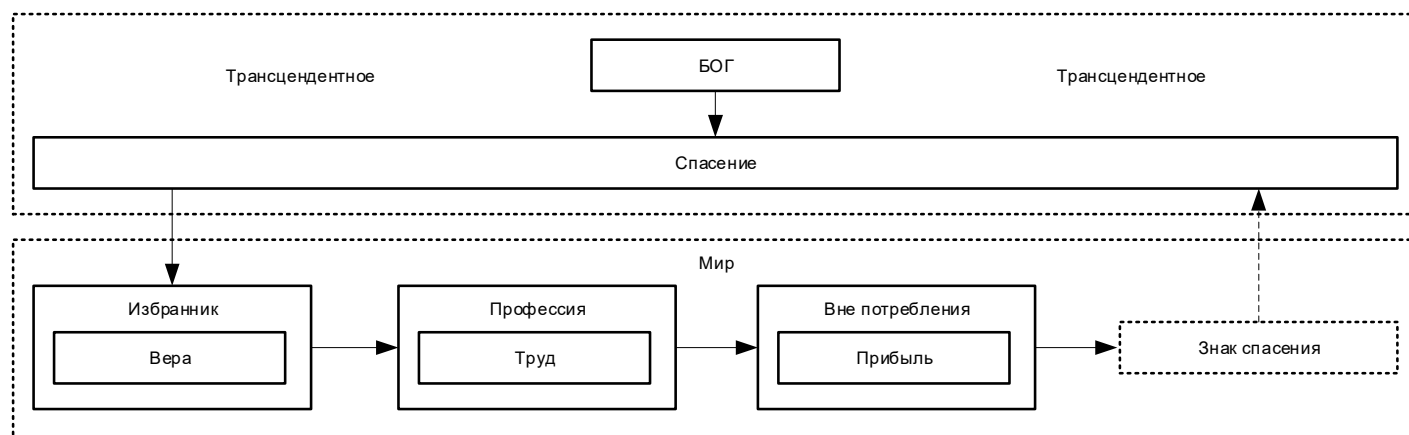


«ПРОТЕСТАНТСКАЯ ЭТИКА И ДУХ КАПИТАЛИЗМА» И ДРУГИЕ РАБОТЫ

Выдержки Дятлова Н. С. от 30.10.2015



«форма» и «дух» | «протестантизм» | «лютеранство» | «кальвинизм» | «аскеза» | «мистика» |
«созерцание»

Часть первая

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 Weltabkehrung») раздела издания: Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd. I. Tübingen, 1920, S. 1–236, 536–573

Предварительные замечания

Предварительные замечания автора относятся ко всему тому издания: Weber M. *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie*, Bd., I.

1. «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 (людям всех типов и сословий — англ.) всех эпох и стран мира, повсюду, где для этого существовала или существует какая-либо объективная возможность.
2. <...> 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.
3. За пределами Запады полностью отсутствует характерная для современного мира противоположность между крупными промышленниками и свободными наемными рабочими. Поэтому нигде, кроме Запады, не могла сложиться та проблематика, которая свойственна современному социализму.
4. <...> 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.

5. <...> 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 предприятий [см. аргументацию М. Оффенбахера (ibid., S. 54) и таблицы в конце его работы]. 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.

ПРОТЕСТАНТСКАЯ ЭТИКА И ДУХ КАПИТАЛИЗМА (1905)

I. Постановка проблемы

1. Вероисповедание и социальное расслоение

6. <...> «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 Фокса 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.

2. «Дух» капитализма

7. <...> методической задачей [«образования исторических понятий» — прим. Н.Д.] является не подведение действительности под абстрактные родовые понятия, а расчленение её на конкретные генетические связи, всегда сохраняющие свою специфически *индивидуальную* окраску.
8. «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 [Бенджамина — прим. Н.Д.] Франклина.*
9. Summum bonum (высшее благо — лат.) этой [специфической — прим. Н.Д.] 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 иррациональным [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] по отношению к «счастью» или «пользе» отдельного человека.
10. 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 расчетливости, связанной с жадностью наживы); 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 (окончившими учебные заведения — англ.) вместе с представителями мелкой буржуазии, ремесленниками и иоменами, 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.

11. «Внешняя мораль» позволяла за пределами коллектива то, что строго порицалось в отношениях между «братьями».
12. <...> капитализм с момента своего возникновения постоянно возвращался на этот путь [низкой оплаты труда — прим. Н.Д.], 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.
13. 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.
14. Однако эта форма и этот дух могут существовать раздельно.
15. 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.
16. 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.
17. 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* (постыдное — лат.), нечто такие, с чем можно лишь мириться как с некоей данностью жизненного устройства.
18. <...> 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 её только терпели, — в провинциальной мелкобуржуазной Пенсильвании XVIII в., стране, где из-за 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.
19. <...> 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.

20. <...> 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 личности — способность полностью отдаваться деятельности в рамках своей профессии, которая всегда была одной из характернейших черт нашей капиталистической культуры и является таковой и поныне.

3. Концепция призвания у Лютера Задача исследования

21. <...> в понятии «*Beauf*» находит свое выражение тот центральный догмат всех протестантских исповеданий, который отвергает католическое разделение нравственных заветов христианства на «*praescripta*» (заповеди — лат.) и «*consilia*» (советы — лат.), — догмат, который единственным средством стать угодным Богу считает не пренебрежение мирской 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».
22. <...> 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 Богом [«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.: Maurenbrecher. Op. cit., S. 65 f.].
23. 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 своё выражение это новое отношение к мирской деятельности, зависело от конкретной интерпретации благочестия в отдельных реформированных церквях.
24. 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 «*μᾶλλον αὖ τῆς ἀδικοῦσας*», полностью исключает всякую *прямую* связь современной идеи профессионального призвания с учением Иисуса [см. примечания в прекрасной работе *Юлихера*: Julicher A. Die Gleichnisreden Jesu. Freiburg, 1886–1899. Bd. 2, S. 108, 636.]. Выраженные в Новом завете идеи апостолов, в частности апостола Павла, были — ввиду переполнявших 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 миру, 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.

25. 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, 7 [см. толкование седьмой главы Первого послания к коринфянам, относящееся к 1523 г. (Eri. Ausg., Bd. 51, S. I.)]. 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 (саких 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]: 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 порицания [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): «Приложи радение 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].
26. <...> для мистиков единственно существующим являются созерцание и экстатический порыв, сопровождающий слияние души с Богом.
27. Всякие попытки сослаться на «национальный характер» <...> всегда означают лишь признание своего *непонимания* сути явления.
28. Спасение души, и только оно, было основной целью их жизни и деятельности. В нём и следует искать корни этических целей и практических воздействий их учений; те и другие были лишь *следствием* чисто религиозных мотивов.
29. 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. Фоке, 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 нём и следует искать корни этических целей и практических воздействий их учений; те и другие были лишь *следствием* чисто религиозных мотивов.

30. 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.
31. <...> 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 [невзирая на данные и последующие (оставшиеся без изменений) достаточно ясные, с моей точки зрения, замечания, мне странным образом постоянно приписывают именно этот тезис]. Вместе с тем мы ни в коей степени не склонны защищать столь нелепый доктринёрский тезис, 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 полную 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.

II. Профессиональная этика аскетического протестантизма

1. Религиозная основа мирского аскетизма

32. Наиболее важным для этого учения [кальвинизм — прим Н.Д.] догматом считалось обычно (и считается, в общем, по сей день) учение об *избранности* к спасению.
33. Общение кальвиниста с его Богом происходило в атмосфере полного духовного одиночества, несмотря на то, что принадлежность к истинной церкви [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] рассматривалась как необходимое условие спасения. Каждый, кто хочет ощутить специфическое воздействие [*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.)] этой своеобразной атмосферы, может обратиться к книге Беньяна «Pilgrim's progress» («Путешествие пилигрима» — англ.) [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. I, p. 227. Беньян индифферентен по отношению к различиям между отдельными деноминациями внутри кальвинизма, хотя сам он является строгим баптистом кальвинистского толка], 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!» («Жизнь! Вечная жизнь!» — англ.). Едва ли самый углубленный и тонкий анализ мог бы

- более отчетливо передать настроение пуританина, занятого, по существу, только собой и помышляющего только о своём спасении, чем те наивные чувства, которые высказывает, находясь в тюрьме, бродячий лудильщик (у Беняна. — прим. перев.), встречающий всеобщее одобрение верующих.
34. Полное исключение проблемы теодицеи и всех вопросов о «смысле» мира и человеческой жизни, которые служили иным темой столь мучительных раздумий, было для пуританина, как (совсем по другим причинам) и для иудея, чем-то само собой разумеющимся.
 35. В одном случае верующему вменяется в прямую обязанность *считать* себя избранником Божиим и прогонять сомнения как дьявольское искушение [это воззрение обнаруживается в различных вариантах у Бакстера, Бейли, Седжуика и Хорнбека. См. также примеры, данные у Шнеккенбургера (op. cit., S. 262)], ибо недостаточная уверенность в своем избранничестве свидетельствует о неполноте веры и, следовательно, о неполноте благодати. Увещевания 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» [избранничество часто трактуется как своего рода *сословное* качество (наподобие «сословия» аскетов раннехристианской церкви). См., например, *запрещенную* (!) Генеральными Штатами работу: Shortinghui s. Het innige Christendom. 1740]; 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* [так об этом говорится в бесчисленном ряде мест у Бакстера 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 янсенистской 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 янсенистов 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 янсенистов, и голос совести (см.: Honigsheim. Op. cit, S. 139 ff.).]. Она, и только она, прогоняет сомнения религиозного характера и даёт уверенность в своем избранничестве.
 36. Реальное проникновение Бога в человеческую душу полностью исключалось его абсолютной трансцендентностью по отношению ко всему тварному: «finitum pop est caph infiniti» (конечное неспособно воспринять бесконечное — лат.). Общение Бога с его избранниками может осуществляться и осознаваться лишь посредством того, что Бог *действует* в них («operatur»), 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 своём божественном происхождении посредством той деятельности, в которой она находит, своё выражение.
 37. <...> виртуоз религиозной веры может удостовериться в своем избранничестве, ощущая себя *либо* сосудом божественной власти, *либо* её 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.

38. В католической религии «расколдование» мира — устранение *магии* как средства спасения [абсолютно преобладающее значение *этого* момента постепенно станет, как уже указывалось выше, очевидным в статьях «Хозяйственной этики мировых религий»] — не было проведено с той последовательностью, которую мы обнаруживаем в пуританской, а до неё в иудейской религии. Католику [в известной степени эта возможность предоставлялась и лютеранину. Лютер *не хотел искоренять этот остаток sacramентальной магии*] 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.
39. <...> 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 миру [«Слава Богу — мы не принадлежим к большинству» (см.: Adams Th. — In: Writings of the Puritan divines, p. 138).], от века предопределенная Богом к спасению, аристократия, которая по своему character indelebilis (непогрешимости — лат.) была отделена от остальных, от века предопределенных к гибели людей. Пропасть эта была принципиально более непреодолимой и значительно более жуткой в своей нереальности [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 отсюда изъяты, они, несомненно, унаследуют вечную жизнь» (Adams Th.—Ibid., p. XIV).], 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 осуждения [лютеранская склонность к покаянию и *раскаянию* чужда аскетическому кальвинизму, если не в теории, то на практике, ведь для кальвиниста раскаяние не имеет этического 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 Божью. Ср. по этому поводу высказывания Хов, 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... чудовищной 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].
40. <...> жертвы, приносимые пуританами ради иррациональных, идеальных целей.
41. Правда, подобное «ожидание» [«гласа Божьего» — прим Н.Д.] *могло* привести к истерическому состоянию, пророчеству и, пока ещё 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.

2. Аскеза и капиталистический дух

42. Не бездействие и наслаждение, а *лишь деятельность* служит приумножению славы Господней согласно недвусмысленно выраженной воле Его [см.: Christ, (Iir., 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].
43. Все основное произведение Бакстера пронизывает настойчивая, подчас едва ли не страстная проповедь упорного, постоянного физического или умственного *труда* [приведем хотя бы следующие места (Вахтер. Op. cit., I, p. 336 Г.): «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»]. В этом обнаруживается влияние двух мотивов [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. Kongi-«, 1905, 14. Folge, № 3—4, S. 48).]. Прежде всего труд издавна считался испытанным *аскетическим средством*: в качестве такового он с давних пор высоко ценился [какова основа *этого* важного противоречия, безусловно существующего со времени бенедиктинского устава, могло бы показать лишь значительно более пространное исследование] церковью Запада в отличие не только от Востока, но и от большинства монашеских уставов всего мира [то же в пиетизме (см.: S репе г. 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 умерщвлению 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]. Именно труд служит специфической превентивной мерой против всех тех — достаточно серьезных — искушений, которые пуританизм объединяет понятием «unclean life» (нечистой жизни — англ.).
44. Однако труд [у пуритан — прим. Н.Д.] выходит по своему значению за эти рамки, ибо он как таковой является поставленной Богом *целью* всей жизни человека [даже Цинцендорф 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).]. Слова апостола Павла: «Если кто не хочет трудиться, тот и не ешь» — становятся общезначимым и обязательным предписанием [символ веры *мормонов* 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]. Нежелание работать служит симптомом отсутствия благодати [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 «исключающие состояние благодати» (op. cit., I, p. 279–280). Они-то и служат антитезой методической жизни]. Здесь отчетливо обнаруживается отличие от средневекового отношения к этой проблеме. Фома Аквинский тоже дал свое толкование этих слов апостола Павла. Однако в его истолковании [см. выше, часть I, прим. 57.] труд лишь *naturali ratione* (в силу

естественных причин — лат.) 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 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» (сокровищницы церкви — лат.) молитвой и пением в хоре.

45. 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 Смита [см.: Baxter. Op. cit., I, p. 377]. 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 времени [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 maiorem Dei gloriam (вящей славе Господней). Сколь интенсивно эта идея (согласно которой любое обожествление рукотворного умаляет славу Божью 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 употребление *титолов*, объявив их *αδικοφороις* в моральном отношении. Шпенер находит наконец успокоение в том, что даже в Библии апостол именует претора Феста *χρητιστος*. Политическая сторона вопроса сюда не относится], 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 её, человек больше времени лентяйничает, чем трудится».
46. [для пуритан — прим. Н.Д.] Не труд как таковой, а лишь рациональная деятельность в рамках своей профессии угодна Богу.
47. <...> полезность профессии и, следовательно, ее угодность Богу в первую очередь определяются с нравственной точки зрения, затем степенью важности, которую производимые в её рамках блага имеют для «всего общества»; однако в качестве третьего и практически безусловно наиболее важного критерия выступает ее «доходность» [ничего подобного этому мы не обнаруживаем в трудах ведущих пиетистов, 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, проистекающей 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)]. 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 возможность [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 обуславливался 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. Адаме 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* (Adams Th. — In: Writ. of Pur. div., LI). А это означает, что всякий формально честный заработок считается законным.]. «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*» [см.: Baxter. Op. cit., I, ch. 10, tit. I, dis. 9 (§ 24), vol. I, p. 378. Притчи Соломон., 23,4: «Трудись не для того, чтобы быть богатым» (немецкий текст притчи: «Berniie dich nicht reich 7.11 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. Одиозно *использование* собственности в феодально-сеньориальной форме (см. замечание — op. cit., 1, p. 380 — по поводу «debauched part of the gentry» — предающейся излишествам 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 «аристократии», на что указывает следующее обоснование: как «роскошь», так и «нужда» препятствуют воспитанию добродетели].

48. 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 приобретение* от психологического гнета традиционалистской этики, разрывала оковы, ограничивавшие стремление к наживе, превращая его не только в законное, но и в угодное Богу (в указанном выше смысле) занятие.
49. Уже Кальвину принадлежит часто цитируемое впоследствии изречение, что «народ» (то есть рабочие и ремесленники) послушен воле Божьей лишь до той поры, пока он беден [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]. Нидерландцы (Питер де ля Кур и др.) «секуляризировали» это положение следующим образом: люди в своём 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 её компонентов.

50. <...> аскетическая литература почти *всех* вероисповеданий исходит из представления, что добросовестная работа, даже при низкой её 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 её воздействия, — психологический *импульс*, который возникал в результате отношения к своей работе как к *призванию*, как к самому верному, в конечном итоге *единственному*, средству увериться в своем избранничестве [деятельность Бакстера в общине Киддерминстера (пребывавшей до его приезда в полном ничтожестве), по степени достигнутого им успеха почти не имеющая себе равных в истории душеспасительной 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].
51. <...> 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 жизненной мудрости, о чём свидетельствуют его «Годы странствий» и то, как он завершил жизненный путь Фауста [хороший анализ дан в книге: Bieischowsky. Goethe. 27. Aufl.. 1914, B(i).2, Kap. 18. Идею развития *научного* «космоса» мы находим и у Виндельбанда в конце его «Расцвета немской философии» (второй том «Истории новой философии»)]. 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.
52. <...> 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* [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 *дедуцировались* 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

переиздании 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 kapitalisti-scher Organisationsformen, 1914, Buch 2 (эта книга направлена, между прочим, и против ранее приведенной работы Келлера, использованной Зомбартом)], но обе они одинаково мало помогают установлению исторической истины, если они служат не предварительным, а заключительным этапом исследования [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 («Sozialchren der cliristliclien 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. Текст приводится по изданию: Избранные произведения: Пер. с нем./Сост., общ. ред. и послесл. Ю. Н. Давыдова; Предисл. П. П. Гайденоко. — М.: Прогресс, 1990. — 808 с. — (Социологич. мысль Запада)].

ПРОТЕСТАНТСКИЕ СЕКТЫ И ДУХ КАПИТАЛИЗМА (1906)

53. 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*.

ХОЗЯЙСТВЕННАЯ ЭТИКА МИРОВЫХ РЕЛИГИЙ (1915–1919)

54. Не существовало хозяйственной этики, которая была бы только религиозно детерминирована. Совершенно очевидно, что она в значительной мере обладает чисто автономной закономерностью, основанной на определенных географических и исторических особенностях, которые отличают её от обусловленного религиозными или иными моментами отношения человека к миру. Однако несомненно, что одним из детерминантов хозяйственной этики — именно только одним — является религиозная обусловленность жизненного поведения. Она, в свою очередь, также, конечно, испытывает в данных географических, политических, социальных, национальных условиях большое влияние экономических и политических моментов.
55. Тезис последующего изложения отнюдь не сводится к тому, что своеобразие религиозности является просто функцией социального положения того слоя, который выступает в качестве её характерного носителя, как бы его «идеологией» или «отражением» его материальных или духовных интересов. Напротив, вряд ли возможно большее непонимание точки зрения, проводимой в данном исследовании, чем подобное толкование. Как ни сильно в каждом отдельном случае экономически и политически обусловленное социальное влияние на религиозную этику, она складывается прежде всего под воздействием религиозных источников.
56. Этим отношением к страданию как к симптому Божьего гнева и тайной вины религия психологически отвечала весьма распространённой потребности. Счастливый человек редко довольствуется фактом своего счастья. Он испытывает помимо этого потребность иметь также *право* на это счастье, хочет быть убеждён в том, что он его «заслуживает», прежде всего по

- сравнению с другими; он хочет верить в то, что менее счастливый лишён такого счастья потому, что этого заслужил. Счастье хочет быть «легитимным».
57. Идея спасения и связанная с ней концепция существовали с незапамятных времён, если под этим понимать избавление от нужды, голода, засухи, болезни и, наконец, страданий и смерти;
58. Там, где в виртуозной религиозности благодать спасения и его средства носили созерцательный или оргиастически-мистический характер, она не вела к практической повседневной деятельности в миру. <...> Созерцательная и экстатическая религиозности были по самой своей сущности специфически враждебны сфере экономики.
59. Ведь деятельности в миру всегда оставалась в принципе не имеющей религиозного значения и шла по сравнению со стремлением к религиозной цели в прямо противоположном направлении.
60. Полностью то и другое — расколдование мира и перемещение пути к спасению из созерцательного «бегства от мира» в активное аскетическое его «преобразование» — было достигнуто только (если отвлечься от нескольких рационалистических сект, имеющих повсюду) в больших церквах и сектах аскетического протестантизма на Западе.
61. <...> ремесленник владеет средствами производства.
62. Под сословным положением мы понимаем, во-первых обусловленные образом жизни определённых групп людей (следовательно, большей частью их воспитанием) шансы на позитивное или негативное социальное значение.

ТЕОРИЯ СТУПЕНЕЙ РЕЛИГИОЗНОГО НЕПРИЯТИЯ МИРА

63. Для подлинного мистика всегда остается в силе тезис: тварь должна молчать, чтобы мог говорить Бог.
64. <...> во всех подлинных религиях «спасения», то есть во всех тех, которые обещали своим сторонникам освобождение от страдания.
65. <...> религии пророков и спасителей в большинстве исторически очень важных случаев 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.
66. Чем рациональнее и этически сублимированное воспринималась идея спасения, тем большую внутреннюю и внешнюю действенность обретали эти выросшие из этики соседских союзов заповеди. Внешне они возвысились до коммунизма, основанного на братской любви, внутренне — до чувства милосердия, любви к страждущему как таковому, любви к ближнему, к человеку и, наконец, к врагу.
67. 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, корни и подаяние. Но и здесь не обходилось без компромиссов (например, в Индии).
68. Это [протестантская этика — прим. Н.Д.] 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 Божие, 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».
69. 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.
70. 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 растущего 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.

71. Искусство становится «обожествлением рукотворного», конкурирующей силой, обманом и наваждением, а изображение и подобие того, что относится к религии, — просто богохульством.
72. <...> все проявления «страсти» рассматриваются как следы грехопадения, на которые, по выражению Лютера, Бог «смотрит сквозь пальцы», чтобы предотвратить худшее.
73. 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».
74. <...> ни одна религия спасения не оправдывает «самовольную смерть», которую прославляли только философы.

Конец текста