

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке <http://filosoff.org/> Приятного чтения!

Хозяйственная этика мировых религий: Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
Социология религии М. Вебера как теория социального порядка.[1]
Центр фундаментальной социологии НИУ ВШЭ и издательство «Владимир Даль» (Санкт-Петербург) начинают публикацию на русском языке крупнейшего сочинения «Хозяйственная этика мировых религий: Сравнительные исследования по социологии религии», в котором классик немецкой социологии Макс Вебер осуществил фундаментальный анализ воздействия мировых религий на социальную и хозяйственную жизнь обществ, развивавшихся под их влиянием.[2]
«Конфуцианство и даосизм» является первой частью этого масштабного труда и посвящено древнекитайским религиозным учениям. В последующие части вошли исследования индуизма и буддизма,[3] а также древнего иудаизма.[4]
Сделаем вначале небольшой экскурс в историю создания раздела о китайской духовной традиции.

Из истории написания работы «Конфуцианство и даосизм».

Впервые «Хозяйственная этика мировых религий» была опубликована в 1915–1919 годах в виде серии статей в журнале «Архив социальной науки и социальной политики» (тома 41–46). Раздел, посвященный Китаю, появился в 41 томе данного издания.[5] В нем на материале учений конфуцианства и даосизма исследуются социологические основания китайской религиозности в целом и ее специфическое отношение к хозяйственной активности в частности. После 1910-го года Вебер гораздо шире подходит к проблеме, поставленной в самом известном его труде в области социологии религии «Протестантская этика и дух капитализма» (1904), постепенно переходя от вопроса об условиях возникновения современного рационализма на Западе к универсально-историческим исследованиям духовной сферы мировых цивилизаций. Научно-прагматически они были нацелены на то, чтобы через изучение других культур и их ценностно-смысловых систем понять уникальность самого западного Модерна.[6] эта масштабная исследовательская программа в общих чертах формулируется Вебером во «Введении» ко всему циклу исследований хозяйственных импликаций религиозных этик и углубляется в примыкающем к китайскому разделу фрагменте «Промежуточное рассмотрение: Теория уровней и направлений религиозного неприятия мира»; они были написаны ранее, в 1913 году.[7]

Незадолго до своей смерти Макс Вебер переработал статьи о конфуцианстве и даосизме, а также «Введение» и «Промежуточное рассмотрение», которые были объединены в первом томе его «Избранных статей по социологии религии» (1920).[8] В них он систематизировал «картины миры», развитые данными религиозными учениями, в качестве идеальных типов отношения религиозно фундированной этики к миру. При этом Вебера интересовало не только влияние древнекитайских религий на экономическое поведение их последователей, но также взаимоотношения между хозяйством, правом и господством (ключевым понятием веберовской аналитики власти и здесь остается «характера»). В этом смысле веберовская социология религии неразрывно связана с его социологией господства. Одновременно она является социологией рационализма, поскольку ее основной познавательный интерес постоянно вращается вокруг вопроса о том, в какой мере религиозно-этические картины мира через практические ориентации их носителей оказывали влияние на социо-структурную эволюцию обществ в направлении, радикально отличном от капиталистической и правовой рациональности западного типа.[9]

Ответить на этот вопрос Вебер попытался посредством масштабного по дизайну исследования влияния мировых религий на социальную жизнь народов и государств, причем его интересовало воздействие определенных религий, понимаемых в качестве организаций потустороннего спасения, на отношение их последователей к посюстороннему миру. И прежде всего – влияние духовной жизни на экономические практики и структуры социального порядка. Мотивом этого амбициозного проекта была макросоциологическая постановка вопроса, являвшаяся сквозной для всего творчества ученого – как разрешить «проблему Запада», то есть дать объяснение феномену исторически относительно внезапного экономического возвышения Европы и ее глобального военно-политического доминирования. Таким образом, даже в исследовании основных китайских религиозных систем конфуцианства и даосизма главным вопросом для М. Вебера была не столько религия и не сам Китай, сколько феномен мирового господства западной цивилизации, выработавшей в рамках различных протестантских версий христианства религиозно обоснованные установки к практическому действию, ставшие впоследствии типично

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер «современными». [10]

Предпринятое ровно сто лет назад Максом Вебером интеллектуальное начинание по сравнительному изучению основных китайских религий поражает как своим грандиозным замыслом, так и своим не менее впечатляющим результатом. Опираясь лишь на доступные тогда источники и исследования (которые он сам считал недостаточными), без знания языка и – что особо им подчеркивалось – без поддержки со стороны профессиональных синологов, он попытался реконструировать структуру китайской цивилизации и специфику конфуцианской социально-этической и нормативно-правовой доктрины, этой «несущей конструкции» всего китайского космоса.

Именно через сопоставление с социально-экономическим и политическим развитием Китая Вебер надеялся прояснить существенные характеристики самого Запада. Так, в письме к историку Георгу фон Белову от 21 июня 1914 года он писал о том, что «специфику средневекового города можно определить лишь посредством выявления того, что отсутствовало в городах других культур (античной, китайской, исламской)». [11] В этом смысле веберовское исследование «Конфуцианство и даосизм» является еще одной попыткой объяснения того, почему капитализм современного типа возник только на Западе, а не в том же Китае. Выявляя различия в развитии Западной Европы и Срединной империи применительно к духовной сфере и ее специальному влиянию на материальные и интеллектуальные интересы господствующих слоев, ученый стремился сформулировать те «мировоззренческие основы» китайской культуры, что резко контрастировали с его представлением о «западном рационализме». Одним из таких радикальных отличий стало отсутствие в рамках конфуцианской традиции какой-либо религиозной трансцендентности, что, по его мнению, отразилось в практических установках китайцев к действию в посюстороннем мире. [12]

Главный вопрос, на который пытался ответить Вебер в своем исследовании конфуцианской этики, касался направления развития Китая после объединения и замирения мировой империи: почему, несмотря на наличие многих факторов (личная свобода, прилежание и даже склонность китайцев к накопительству), здесь в XVII–XVIII веках не произошло поворота к современному капитализму и современной бюрократии? По его мнению, важнейшая группа причин этого непосредственно связана с характером доминировавшей религиозности, т. е. конфуцианства. Рассмотрим кратко результаты веберовской реконструкции данного религиозно-интеллектуального и социально-этического учения и его влияния на культурную, общественную и хозяйственную жизнь китайцев.

Конфуцианский Китай глазами Макса Вебера

для Вебера конфуцианство представляло «чистейший» тип азиатской «политической» религии, полностью отказавшейся от спасения и связанных с ним возможностей развития в интеллектуальной сфере и в области методического ведения жизни. Напротив, аскетический протестантизм для него выступал в качестве характерного для Запада «чистейшего» типа религии спасения, в которой этика спасения достигает уровня этики убеждения, связанной с соответствующей сoteriологической методикой внутримирской аскезы. В результате там возник феномен протестантского целостного ведения жизни, приведший к столь поразительным экономическим и социальным последствиям. Поэтому именно эти два духовных течения, нацеливавшие своих последователей на рациональное освоение мира, особенно интересовали великого социолога как с точки зрения их абсолютно различных религиозных мотивов, так и не менее различных социально-институциональных и культурных последствий. [13]

Вебер утверждает, что конфуцианство как практически ориентированный мирской рационализм не знал ни подлинной этики спасения, ни радикального зла, ни представления о «грехе», и в этом смысле оно лишь отчасти может считаться собственно «религиозной этикой». В любом случае, его потенциал к религиозному неприятию мира оказался значительно меньше, чем у аскетического протестантизма: конфуцианская рациональное отношение к миру ведет к приспособлению к нему, тогда как протестантское отношение к миру заключается в овладении им. Посредством подобных различий сравнительная социология религии Вебера превращается в типологию рационализма, различным образом реализованного в крупнейших культурных религиях.

Обычно влиянием конфуцианской духовной традиции объясняют поразительное усердие и работоспособность китайцев. Вебер также подчеркивает, что в

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер

рамках конфуцианской этики материальное благополучие рассматривалось не как источник искушений, а скорее наоборот – как важнейшее средство поддержания морали. Именно «духовными» причинами, в свою очередь вытекавшими из своеобразия господствующего слоя Китая – сословия книжно образованных чиновников («мандаринов») – он пытался объяснить ставшую нарицательной всепоглощающую жажду китайцев к наживе любой ценой. При этом, говоря о необычайной интенсивности китайской склонности к приобретению богатства, которая стала чертой национального характера и могла тянуться с жаждой наживы у других древних торговых народов, исследователь указывал на ее абсолютно беззастенчивый характер. С одной единственной оговоркой: это не распространялось на родственников, отношения с которыми регулировались уже совсем другими нормами поведения, поскольку солидарность внутри рода непрерывно сохранялась в Китае на протяжении тысячелетий. Принципиально различное отношение к своим и чужим – важнейшая черта китайской хозяйственной этики, возникшая в результате подобной консервации на века рода как союза взаимопомощи.

По мнению Вебера, отсутствие в Китае гарантий прав собственности и самого правосудия в современном смысле было связано с определенными мировоззренческими установками социального учения Конфуция, прочно вошедшими в китайский «этос», носителем которого как раз стал слой конфуцианских чиновников и кандидатов на должностные кормления. Ему было чуждо естественно-правовое санкционирование сферы личных свобод индивида, что легко объясняется характером патrimonиального государства, в котором не может быть никаких гарантированных законом правовых свобод. Еще одним важным следствием этого соединения духовных и материальных интересов правящего сословия был уникальный китайский традиционализм, который также обосновывался «рационально» в рамках конфуцианского дискурса поддержания социального порядка.

Кроме того, установление единой ортодоксальной доктрины в форме конфуцианства привело к исчезновению ранее существовавшего свободного движения духа среди интеллектуалов конкурирующих школ и направлений. Китай не знал движений пророков (переднеазиатского, иранского или индийского типа), выдвигавших этические «требования» от имени надмирного бога. Всякое движение, хоть немного напоминающее их, систематически уничтожалось конфуцианской ортодоксией как ересь. Как говорит Макс Вебер, китайская «душа» никогда не была революционизирована обещаниями потустороннего спасения. В Китае не существовало «молитв» для частных лиц, поскольку о ритуале заботились исключительно получившие книжное образование чиновники-конфуцианцы и главный из них – император.

В этом смысле конфуцианский Китай не знал никакого подлинного учения о спасении, никакой подлинно религиозной этики и никакой заботы о воспитании верующих со стороны религиозных авторитетов. Не было в конфуцианстве и представления о дьявольском характере и силе радикального зла. Более того, в китайском языке отсутствовало даже слово «религия»! Также Китай не знал философии в западном смысле слова – т. е. метафизики и логики. А то, что могло бы считаться философией, не имело «спекулятивно-систематического характера» и заменяло рациональную аргументацию объясняющими метафорами и морализирующими притчами. При этом церемониальные и ритуальные нормы получили не только правовую значимость, но и превратились в ритуализированную этику. Однако это была специфическая этика – не этика личных убеждений, а этика внешних норм. Одним словом, классик социологии обнаружил в конфуцианстве уникальный дух, радикально отличный от аскетического протестантизма: не дух моральности, а дух легальности, полностью лишенный внутреннего основания в виде методического ведения жизни, характерного для религий спасения.[14]

По сути, конфуцианство представляет собой внутримирскую этику, ориентированную исключительно на посюсторонний мир. Возникшее, как и повсюду, из магии представление о боже было связано в Китае с этической трансформацией добрых (полезных) и злых (вредных) духов. Однако, в отличие от Ближнего Востока, здесь не возникает идеи персонализированного божества, но, напротив, китайский безличный бог Неба является не столько божественной, сколько этической инстанцией власти, защищающей вечный земной и небесный порядок. Эта защита проявляется в поддержке гармонии между земной и небесной сферой.

Таким образом, эта «религия» носит открыто выраженный политический характер. Так, вечный порядок мировой гармонии на земле поддерживается

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер добродетельным поведением представителей высшей государственной власти, включая самого правителя и его ближайшее окружение. Как «сын неба», верховный правитель представляет человеческий порядок в его сношениях с порядком небесным и наоборот. При этом он совмещает в одном лице не только достоинство императора, но и понтифиля. В этой связи Макс Вебер говорит о цезарепапистском характере высшей власти в Китае, когда сам император и его высшие чиновники выполняли, помимо административных, также религиозные функции. Более того, только они могли «молиться», поскольку конфуцианство не знает индивидуальной молитвы. Вместо нее существовал отправляемый государственными чиновниками официальный культ с его ритуальными формулами, параллельно с которым допускались традиционный культ предков и магия «для личных нужд подданных».

В этом смысле конфуцианская этика имела не столько собственно религиозное, сколько социально-политическое обоснование, непосредственно связанное с властными и экономическими интересами правящего слоя – литературно образованных чиновников-мандаринов. После длительного периода борьбы между различными школами и направлениями конфуцианство становится единственно признаваемым государством учением, носителем которого являлась имперская бюрократия, рекрутируемая из кандидатов, прошедших обучение в форме освоения классической традиции. Так возникла знаменитая китайская система экзаменов, посредством которой открыто, на основе индивидуальной квалификации отбирались обладатели должностей и связанных с ними кормлений. Этот уникальный механизм рекрутования чиновников из ученых, изучавших тексты конфуцианской традиции, означал не только тесное переплетение религиозных и административных функций государственной бюрократии. Более значимым было возникновение особой ориентации жизни господствующего слоя, оказавшее определяющее влияние на весь последующий характер китайской цивилизации. Конфуцианский чиновник, надеявшийся на успешную карьеру в государственном управлении, изначально ориентировался на индивидуальную конкуренцию за должности и доходы. Таким образом, здесь наблюдается поразительный утилитаризм образовательного идеала: связанное как с материальными, так и духовными интересами правящей группы конфуцианское отношение к посюсторонней жизни превращало «религиозные» моменты в практические и даже в политические выгоды. В результате, по мнению Вебера, возник тот трезвый рационализм конфуцианства, пытающийся достичь общественной гармонии и личного счастья посредством соблюдения правил приличия, освященных древней традицией. Благоденствие подданных возможно здесь лишь при условии доброго управления со стороны высшей власти, носителями которой выступали конфуцианцы-мандарины, создавшие в своих интересах уникальную этическую религиозность мирян, лишенную всякой мистики, аскезы или созерцания. По сути, конфуцианство лишь отчасти является религией в традиционном смысле внутреннего переживания мира, характерного для религий спасения: не спасение от мира сего ради будущей вечной жизни, а приспособление к существующему мирскому порядку становится целью конфуцианской добродетели.

Проанализировав теорию и практику данной традиции, Макс Вебер приходит к парадоксальному на первый взгляд выводу: ортодоксальный конфуцианец (в отличие от буддиста) совершал обряды ради своей посюсторонней судьбы, т. е. ради долгой жизни, детей и богатства, а вовсе не ради своей «потусторонней» судьбы, что сильно контрастировало с заботой о потусторонней судьбе, характерной для всех религий спасения. Даже «мессианская» надежда принимала в Китае форму ожидания пришествия посюстороннего спасителя-императора, но никак не форму надежды на абсолютное спасение в потустороннем мире, характерную для религий Ближнего Востока.

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

Из-за отсутствия эсхатологии и вообще любого обращения к трансцендентным ценностям религиозная политика конфуцианства была очень простой и трезвой по форме: из культа были намеренно искоренены все экстатические и оргиастические элементы, аскеза и даже созерцание, т. е. все то, что воспринималось рационализмом чиновников-книжников в качестве иррациональных

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер элементов хаоса и опасного возбуждения духа. Именно поэтому в официальном конфуцианстве вместо индивидуальной молитвы в христианском понимании существовали лишь ритуальные формулы...

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

Конфуцианский этический идеал не требовал никакого внутреннего отношения – для него достаточно соблюдения внешнего приличия. И эту черту китайского национального характера Вебер также выводил из мировоззренческих установок конфуцианства. Более того, он говорит о «холодности» китайской социальной этики, не знающей никаких отношений, кроме личных: для нее любые социальные отношения понимались лишь как подобие персонализированных, переносимое на другие предметные сферы.

При этом ученый подчеркивает, что многое из того, что стало восприниматься в качестве характерных, даже врожденных черт национального характера китайцев, на деле является продуктом чисто исторически обусловленного культурного развития. Среди них он перечисляет следующие моменты, частично хорошо объяснимые религиозно-интеллектуальной историей Китая: отсутствие у китайцев «нервов» в европейском смысле слова; безграничное терпение; контролируемая вежливость; упорная верность привычному; абсолютная нечувствительность к монотонности; постоянная работоспособность; замедленная реакция на непривычные раздражители, особенно в интеллектуальной сфере и т. д. Наряду с этим, М. Вебер выделяет и совсем иные черты китайцев: отсутствие потребности во всем, что не является непосредственно полезным; отсутствие подлинной симпатии даже к самым близким людям; неслыханная неискренность; недоверие китайцев друг к другу; непостоянство в том, что не регулируется извне посредством устойчивых норм. Вебер формулирует еще резче: в силу специфики духовной истории у китайцев отсутствует духовная жизнь, регулируемая «изнутри», на основе каких-либо собственных базовых убеждений, что особенно заметно по их привязанности к бесчисленным конвенциям. При этом исследователь отмечает, что конфуцианство было настроено пацифистски и ориентировалось на мир и внутреннее благородство и потому отвергало войну как средство достижения политических целей...

Рецепция и критика

Ровно сто лет назад, в годы Первой мировой войны, немецкий социолог Макс Вебер опубликовал исследование «Конфуцианство и даосизм», посвященное влиянию этих религиозных этик на социальную и хозяйственную жизнь Китая. Таким образом, мы можем считать, что уже как минимум столетие духовная конституция Поднебесной и особенности ее культурной организации представляют интерес не только для специалистов-синологов или любителей восточной экзотики, но и для современной социальной теории. При этом теоретическая синология Макса Вебера до сих пор провоцирует споры среди как западных, так и китайских социологов. Чем же вызван такой устойчивый интерес к исследованию, написанному век назад? Дело в том, что веберовское исследование влияния китайских религиозных систем (и прежде всего конфуцианства) на практические жизненные установки в сфере хозяйственной деятельности вызвало и по-прежнему вызывает массу вопросов содержательного и методологического характера. Во-первых, поражает то, что это интеллектуальное путешествие Макс Вебер совершил, не выходя из библиотеки! Во-вторых, до сих пор впечатляет способность выдающегося социального теоретика охватывать и синтезировать столь обширный исторический материал. В-третьих, до сих даже специалистов-синологов поражает смелость многих суждений и гипотез ученого, впервые ступившего на неизведанную предметную почву. Также многие исследователи отмечали чрезвычайно широкий макросоциологический контекст, в который классик поместил свою работу по конфуцианской этике. Все это делает данное сочинение предметом продолжающихся до сих пор дебатов западных и восточных ученых, по-разному интерпретирующих веберовскую универсально-историческую перспективу понимания процессов рационализации.[15]

В чем только не обвиняли Вебера в ходе этих дискуссий: в банальной
Страница 5

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер поверхности обобщений, в незнании многих важных деталей, в игнорировании некоторых важных источников, евроцентристском извращении мировой истории, в проецировании роли конфуцианских мандаринов на положение ученых в вильгельмовской Германии и т. д. Однако общим для большинства взвешенных оценок данного труда является признание того, что в нем ученому удалось проанализировать основные черты китайской цивилизации и выявить ее главные проблемные моменты, при том что его отдельные выводы могут вызывать более или менее обоснованную критику. Несмотря на жаркие споры по поводу веберовского исследования конфуцианской этики, их участники признают сохраняющуюся научно-аналитическую значимость данного труда великого социолога. В нем он не просто осуществил впечатляющую до сих пор интерпретацию китайской цивилизации, но и продемонстрировал институциональные и дискурсивные моменты, определившие уникальность исторического развития Китая. В этом смысле его анализ конфуцианской ортодоксии как важнейшей духовной ориентации жизни китайцев – несмотря на все разрывы – сохраняет свою эвристическую ценность в силу комплексности самого подхода Вебера. В рамках своего исследования он продемонстрировал структурные особенности традиционного китайского общества и выявил важный промежуточный элемент между институциональным и чисто культурным измерением цивилизации Поднебесной. Речь идет о религиозной этике конфуцианства, которая выполняла для китайцев ту же функцию жизненной ориентации, включая отношение к посюстороннему миру, труду и богатству, какую для Запада выполнял аскетический рационализм протестантских сект. [16]

данное сочинение Макса Вебера выходит на русском языке через 100 лет после первой публикации и уже потому является скорее памятником социально-теоретической мысли, нежели актуальным исследованием дискурсивных форм конкретной религиозной рациональности. Тем не менее можно надеяться, что его введение в научный оборот в русскоязычном культурном пространстве будет полезно не только для историков социологии, но также для синологов и исследователей религии, поскольку в нем предлагается по-прежнему интересная рамка макросоциологической интерпретации мировой истории духа, эвристическая ценность которой сохраняется до сих пор – независимо от того, что некоторые ее элементы устарели или были признаны ошибочными. Несмотря на то, что современная теоретическая синология пересмотрела некоторые отдельные положения веберовского анализа, его реконструкция конфуцианства как рациональной секулярной этики по ту сторону трансцендентного сохраняет свою объяснительную силу при интерпретации специфики китайской духовной конституции и представлений китайцев о себе и мире.

О переводе

При подготовке данного тома издателем, редактором и переводчиком обсуждались различные подходы к переводу текста классика мировой социологии. Первой мыслимой опцией здесь, конечно, является консервативный подход к памятнику мысли, заключающийся в попытке по возможности сохранить не только авторскую лексику, стилистику, но и синтаксис. Однако этот вариант чреват очевидными стилистическими проблемами, вытекающими из стремления к практическому буквальному переводу сочинения вековой давности. Поэтому нам пришлось отказаться от «архивирующей» стратегии в пользу неизбежно модернизированной формы передачи содержания. При этом переводчик не считал себя вправе полностью исправлять такие стилистические погрешности оригинального веберовского текста, как громоздкость конструкций в виде предложений-абзацев, постоянные содержательные и лексические повторы и т. д., исходя из того, что в данном случае речь идет о научно-предметном анализе, а не об изящной словесности. Лишь в крайних случаях он позволял себе «подправить» Вебера, прекрасно осознавая опасность осуществить при этом неосознанную интерпретацию идей автора. Понятно, что любой перевод является попыткой разрешить конфликт между императивами лояльности к языку оригинала и читабельностью переводного текста, и любое решение представляет собой более или менее приемлемый компромисс, никогда полностью не удовлетворяющий ни одну сторону. В особо важных с содержательной точки зрения случаях выбор сознательно делался в пользу максимально точной передачи содержания, даже ценой явного стилистического несовершенства, поскольку именно это является основной задачей издания сочинения выдающегося мыслителя.

Неоценимую помощь оказала кандидат философских наук, старший научный сотрудник ШАГИ РАНХиГС, преподаватель философского факультета РГГУ и ИВКА РГГУ А. Б. Старостина. Переводчик благодарит ее за ценные консультации по терминологическим вопросам.

О. В. Кильдюшов

Введение [17]

Под «мировыми религиями» здесь без всякой оценки понимаются те пять религиозных или религиозно обусловленных систем регламентации жизни, которым удалось объединить вокруг себя особенно большое число последователей: конфуцианская, индуистская, буддистская, христианская и исламская религиозные этики. В качестве шестой религии к ним следует добавить иудаизм: и из-за того, что в нем содержатся важные исторические предпосылки для понимания двух последних из названных мировых религий, и из-за его – отчасти действительного, отчасти мнимого – собственного исторического значения для развития современной хозяйственной этики Запада, что многократно обсуждалось в последнее время. Остальные религии затрагиваются лишь в той мере, в какой это необходимо для исторической взаимосвязи. Применительно к христианству мы отсылаем к ранее вышедшим статьям, помещенным в этом сборнике сочинений, и предполагаем, что читатель ознакомлен с ними.

Что понимается под «хозяйственной этикой» религии, надеюсь, будет прояснено в ходе самого изложения. Здесь нами рассматриваются не этические теории теологических компендиумов, которые служат лишь средством познания (иногда важным), а практические стимулы к действию, заложенные в психологических и прагматических взаимосвязях религий. Несмотря на эскизность последующего изложения, из него все же можно понять, насколько сложным образом явлется конкретная хозяйственная этика и сколь многосторонне она обусловлена. Далее будет также показано, что внешне схожие формы хозяйственной организации могут быть совместимы с различными хозяйственными этиками и что они – в зависимости от своей специфики – оказывают различное историческое воздействие. Хозяйственная этика – это не простая «функция» форм хозяйственной организации. И наоборот: сама она не может прямо формировать их.

Ни одна хозяйственная этика не была детерминирована лишь религиозно. Она обладает некой – в основном определяемой экономико-географическими и историческими данностями – степенью автономии по отношению ко всем установкам к миру, обусловленным религиозными и иными «внутренними» моментами. Тем не менее одной из детерминант хозяйственной этики, но именно одной из них, является религиозная обусловленность способа ведения жизни (*Lebensführung*). А сама она, – конечно, опять-таки внутри существующих географических, политических, социальных и национальных границ – испытывает сильное влияние экономических и политических факторов. Перечислять эти зависимости во всех их подробностях можно бесконечно. Здесь речь идет лишь о попытке выделить основополагающие элементы способа ведения жизни тех социальных слоев, которые сильнее всего повлияли на практическую этику соответствующей религии и придали ей характерные черты, т. е. отличающие ее от других религий и важные для хозяйственной этики. Не всегда это один-единственный слой. К тому же в ходе истории определяющие в указанном смысле слои могли сменять друг друга, и никогда влияние какого-то одного слоя не было исключительным. Однако применительно к отдельной религии чаще всего все же можно назвать слои, способ ведения жизни которых был по крайней мере особенно значимым. В качестве примера можно привести конфуцианство – сословную этику книжно образованных светски-рациональных держателей кормлений. Кто не относился к этому образованному слою, тот не принимался во внимание. Религиозная (или, если угодно, нерелигиозная) сословная этика именно этого слоя определила способ ведения жизни китайцев.

Древний индуизм, напротив, опирался на наследственную касту книжно образованных людей, которые вне всяких должностей действовали как ритуалистические духовные наставники индивидов и сообществ и формировали социальный порядок, выступая в качестве надежного ориентира сословного деления. Лишь ведические образованные брахманы как носители традиции были полноценным религиозным сословием. Гораздо позже с ними стало конкурировать небрахманическое сословие аскетов, и еще позднее, во время индийского средневековья, в индуизме среди низших слоев возникла религия священного спасения во главе с плебейскими мистагогами.

Буддизм распространяли странствующие нищенствующие монахи, отказавшиеся от мира и предававшиеся исключительно созерцанию. Лишь они образовывали общину в полном смысле этого слова, а все остальные были религиозно неполноценными

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер миринами: объектами, а не субъектами религиозности.

Ислам первое время был религией воинов-завоевателей, рыцарского ордена дисциплинированных борцов за веру, только без сексуальной аскезы, как у христианских подражаний ему, возникших в эпоху крестовых походов. Однако в исламское средневековье как минимум такой же значимости добился созерцательно-мистический суфизм и выросшие из него братства низших слоев горожан, напоминавшие христианских терциариев, но только получившие гораздо большее распространение; во главе этих братств стояли плебейские знатоки оргиастических техник.

Иудаизм после вавилонского пленения был религией буржуазного «народа-парии» – в свое время мы узнаем точное значение этого выражения; в Средневековье во главе его оказался слой литературно-ритуалистически образованных интеллектуалов, который все больше представлял пролетароидную, рационалистическую мелкобуржуазную интелигенцию.

Наконец, христианство возникло как учение странствующих учеников ремесленников. Во все времена своего внешнего и внутреннего расцвета оно было и оставалось специфически городской, прежде всего буржуазной религией – в античности, в Средние века и в пуританизме. Главной ареной для него был западный город во всем его своеобразии, отличавшем его от иных городов, и буржуазия в том смысле, в каком она вообще возникла только там; это касается как античных общин благочестивых пневматиков, так и нищенствующих орденов высокого Средневековья и сект эпохи Реформации вплоть до пietизма и методизма.

Наш тезис вовсе не в том, что своеобразие религиозности является простой функцией социального положения слоя, выступающего ее характерным носителем, т. е. просто его «идеологией» или «отражением» его материальных или идеальных интересов. Подобное толкование стало бы полным искажением основного тезиса данных размышлений. Каким бы глубоким ни было в отдельных случаях экономически и политически обусловленное социальное влияние на религиозную этику, в первую очередь свой отпечаток на нее накладывали религиозные источники, прежде всего – содержание предсказаний и откровений. Даже если их часто радикально перетолковывали уже в следующем поколении, приспособливая к потребностям общины, как правило, это опять-таки были религиозные потребности. Интересы, касавшиеся других сфер, могли оказывать лишь вторичное воздействие, иногда заметное и даже значительное. Смена определяющего социального слоя обычно имела серьезные последствия для каждой религии. С другой стороны, однажды сложившийся тип религии оказывал сильное влияние на способ ведения жизни разных слоев.

Предпринимались различные попытки интерпретировать взаимосвязь между религиозной этикой и интересами таким образом, что первая представляла лишь «функцией» последних, причем не только в духе так называемого «исторического материализма», – который мы здесь не затрагиваем, – но и чисто психологически.

Самую общую, в некотором смысле абстрактную, классовую обусловленность религиозной этики можно было бы вывести из ставшей известной после блестящего эссе Ф. Ницше теории «ресентимента», которую обсуждали даже крупные психологи. Если бы этическое прославление милосердия и братства являлось этическим «восстанием рабов» со стороны тех, кто обделен природными данными или лишен судьбой жизненных шансов, а этика «долга» – соответственно продуктом «вытесненных», беспомощных мстительных чувств обывателей, вынужденных своим трудом зарабатывать на жизнь, к способу ведения жизни свободного от обязательств господского сословия, то важнейшие проблемы типологии религиозной этики получили бы очень простое решение. Но каким бы удачным и плодотворным ни было открытие психологического значения ресентимента, оценивать его социально-этическое воздействие все же следует с большой осторожностью.

Далее я буду часто говорить о мотивах, которые определяли различные виды этической «рационализации» способа ведения жизни. В большинстве своем они не имеют ничего общего с ресентиментом.

Что касается оценки страдания в религиозной этике, то она, несомненно, претерпела изменение, которое при правильном понимании подтверждает теорию, впервые высказанную Ницше. Изначальное отношение к страданию наглядно проявлялось во время религиозных праздников сообщества в обращении с теми,

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер кого преследовали болезни или иные несчастья. Кто долгое время страдал, скорбел, болел или был подвержен иным несчастьям, тот в зависимости от своего страдания считался или одержимым демоном, или прогневившим бога. Его присутствие могло нанести вред этому культовому сообществу. В любом случае он не имел права участвовать в культовых трапезах и жертвоприношениях, поскольку его присутствие огорчало богов и могло навлечь их гнев. Жертвенные трапезы были местом для радости – даже в Иерусалиме во время осады.

Относясь к страданию как симптуму божественного проклятия и тайной вины, религия шла навстречу распространенной психологической потребности. Счастливый человек редко довольствуется фактом своего счастья, его потребность идет еще дальше: он хочет иметь право на это счастье, хочет быть уверенным в том, что «заслуживает» его – в отличие от других, хочет убедиться, что менее удачливые лишены такого счастья заслуженно. Счастье стремится быть «легитимным». Если под понятием «счастье» понимать все блага: почести, власть, богатство и наслаждение, то самой общей формулой легитимности, которую религия должна была придавать внешним и внутренним интересам всех властителей, богачей, победителей, здоровых, одним словом – счастливых, будет теодицея счастья. Она укоренена в чрезвычайно устойчивых («фарисейских») потребностях людей и потому очень понятна, хотя ее воздействие часто недооценивается.

Более сложны пути, ведущие к противоположной точке зрения – к религиозному прославлению страдания. Здесь первично то, что харизма экстатических, визионерских, истерических, короче говоря, всех тех внеобыденных состояний, которые признавались «святыми» и потому являлись предметом магической аскезы, пробуждалась или по крайней мере усиливалась с помощью многочисленных видов самоистязаний и воздержаний от нормального питания, сна и половых сношений. Значимость самоистязаний вытекала из представления, что определенные виды страданий и вызванные умерщвлением плоти ненормальные состояния наделяют сверхчеловеческими, магическими силами. То же воздействие приписывалось древним табу и воздержаниям с целью достижения культовой чистоты – вследствие веры в демоны. Затем в качестве самостоятельного и нового момента к этому добавились культуры «спасения», занимавшие принципиально новую позицию по отношению к индивидуальному страданию. В изначальном общинном культе и особенно в культурах политических союзов игнорировались все индивидуальные интересы. Бог племени, местности, города или царства заботился лишь о тех интересах, которые затрагивали всех – о дожде, солнце, добыче на охоте и победе над врагами. В его культе участвовало сообщество как таковое. Чтобы предотвратить или устраниТЬ постигшее индивида зло, прежде всего – болезни, тот обращался не к общему божеству, а к колдуна, этому древнейшему личному «духовнику». Престиж отдельных магов и духов или богов, от имени которых они совершали свои чудеса, обеспечивал им приток обращений, независимо от территориальной или племенной принадлежности, что при благоприятных обстоятельствах приводило к образованию «общины», независимой от этнических союзов. Некоторые – хотя и не все – «мистерии» пошли по этому пути. Они предсказывали индивидам индивидуальное избавление от болезни, бедности, нужды и опасностей. Маг превращался в мистагога: возникали наследственные династии мистагогов или организация с обученным персоналом, глава которой определялся по определенным правилам и мог считаться либо воплощением сверхчеловеческой сущности, либо провозвестником и исполнителем воли своего бога, т. е. пророком. Так возникло религиозное сообщество для собственно индивидуального «страдания» и «избавления» от него. Теперь предсказания и пророчества естественным образом обращались к тем, кто нуждался в спасении. Они сами и их интересы находились в центре профессиональной деятельности, осуществлявшей «заботу о душе», которая, собственно, тогда и возникла. Теперь типичным занятием магов и жрецов становится выявление посредством исповеди причины страданий – «грехов», т. е. нарушений ритуальных предписаний, и наставление по поводу того, какое поведение позволит их устраниТЬ. Их материальные и идеинные интересы отныне действительно были поставлены на службу специфически плебейским мотивам. Следующим шагом в этом направлении было возникновение – под воздействием типичных и постоянно повторяющихся бедствий – религиозной веры в «спасителя». Ее предпосылкой был миф о спасителе, т. е. (как минимум относительно) рациональное мировоззрение, важнейшим предметом которого опять-таки стало страдание. Отправной точкой часто служила примитивная мифология природы. Духи, отвечавшие за появление и исчезновение вегетации и движение связанных со сменой времен года созвездий, стали основой мифов о страдающем, умирающем и воскресающем боже, который возвращал посюстороннее или гарантировал

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер потустороннее счастье. Предметом страстного культа спасителя также становился образ популярного в народе героя саги, дополненный мифами о его детстве, любви и борьбе – как в случае Кришны в Индии. У политически угнетенного народа – такого, как израильяне, – имя спасителя (машиах) сначала связывалось с описанными в героической саге избавителями от политических страданий (с Гедеоном, Иеффаем), что предопределило появление «мессианских» пророчеств. Из-за особых условий у этого народа – и так последовательно только у него – религиозные надежды на спасение были вызваны страданием всего народа, а не индивида. Как правило, спаситель носил одновременно и индивидуальный, и универсальный характер: он гарантировал спасение каждому обращавшемуся к нему индивиду.

Образ спасителя мог принимать различный вид. В поздней форме зороастрийской религии с ее многочисленными абстракциями в роли посредника и спасителя в экономике спасения выступала чисто сконструированная фигура. Или наоборот: до статуса спасителя возвышалось историческое лицо, легитимированное посредством чуда и предсказанного воскрешения. Реализация тех или иных возможностей зависела от чисто исторических моментов.

Но почти всегда из надежды на спасение возникала какая-либо теодицея страдания.

Сначала пророчества религий спасения были привязаны не к этическим, а к ритуальным условиям: например, посюсторонние и потусторонние блага в элевсинских мистериях – к ритуальной чистоте и участию в элевсинской службе. Однако по мере того как с ростом значения права усилилась роль богов, покровительствовавших правосудию, на них была возложена задача защиты традиционного порядка: наказывать за беззаконие и вознаграждать праведных. И там, где влияние пророчеств на религиозное развитие было определяющим, причиной всякого рода несчастий естественным образом становился «грех» – уже не как магическое нарушение, но прежде всего как неверие в пророка и его заповеди. При этом сам пророк вовсе не обязательно являлся выходцем или представителем угнетенных классов. Мы увидим, что почти правил было обратное. Содержание его учения также преимущественно не было привязано к кругу распространенных среди них представлений. Но в спасителе и пророке нуждались, как правило, не счастливые, богатые и господствующие, а угнетенные или по крайней мере живущие под угрозой нужды. Поэтому возвещаемая пророками вера в спасителя длительное время распространялась в основном в менее благополучных социальных слоях, для которых она либо полностью заменяла магию, либо рационально дополняла ее. Если предсказания пророка или самого спасителя недостаточно соответствовали потребностям социально менее благополучных слоев, на их основе внутри официального учения регулярно возникала вторичная массовая религия спасения. Именно рациональное мировоззрение, зачаточно присутствующее в мифе о спасителе, как правило, сталкивалось с проблемой рациональной теодицеи несчастья. Нередко страдание наделялось изначально совершенно чуждыми для него положительными свойствами.

С развитием этических, карающих и вознаграждающих божеств добровольное страдание посредством самоистязания поменяло свой смысл. Изначально магическое заклинание духов посредством молитвенной формулы усиливали самоистязанием, явившимся источником харизматических состояний, что сохранилось в молитвенной аскезе и культовых предписаниях воздержания даже после того, как магическая формула заклинания духов превратилась в просьбу к богу услышать обратившегося к нему. К этому добавилось смиренное умерщвление плоти как средство раскаянием унять гнев богов и самонаказанием предотвратить заслуженную кару. Многочисленные виды воздержания во время траура, которые изначально (особенно в Китае) должны были предотвратить зависть и гнев умершего, легко переносились на отношения с богами вообще. В результате самоистязание и даже вынужденные лишения стали рассматриваться в качестве более богоугодных, нежели непринужденное наслаждение земными благами, ограничивавшее влияние пророка или жреца.

Значимость этих моментов резко возросла, когда вместе с усиливающейся рационализацией мировоззрения увеличилась потребность в понимании этического «смысла» распределения благ. По мере усиления рационализации религиозно-этического мышления и вытеснения примитивных магических представлений теодицея сталкивалась с все большими трудностями. Слишком часто индивидуальное страдание было «незаслуженным». Причем не только с точки зрения «рабской морали», но и по меркам самого господствующего слова слишком часто в наиболее выгодном положении оказывались не лучшие, а

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер «худшие». Страдания и несправедливость объяснялись ранее совершенными личными грехами в прошлой жизни (переселение душ), виной предков, искупаемой вплоть до третьего или четвертого поколения, или – наиболее принципиально – порочностью всего тварного как такового. Предсказания уравновешивали это надеждой на будущую лучшую жизнь для самого индивида в этом мире (переселение душ), для его потомков (царство мессии) или в потустороннем мире (рай). В рамках метафизического представления о боже и мире, вызывавшем неискоренимую потребность в теодице, было создано очень небольшое число – как мы увидим, всего лишь три – мыслительных систем, дававших рационально удовлетворительные ответы на вопрос о причине несоответствия судеб людей их заслугам: индийское учение о карме, зороастрийский дуализм и доктрина о предопределении (*Deus absconditus*). [18] Однако подобные рационально целостные решения лишь в исключительных случаях проявлялись в чистой форме.

Рациональная потребность в теодице страдания – и смерти – имела чрезвычайно сильное влияние. Она оказала прямое воздействие на важные характерные черты таких религий, как индуизм, зороастризм, иудаизм, а также в известной мере на учение апостола Павла и более позднее христианство. Даже в 1906 году лишь меньшинство (из довольно значительного числа) пролетариев в качестве причины своего неверия называло знакомство с современными теориями естествознания, тогда как большинство указало на «несправедливость» посюстороннего миропорядка, – видимо, в основном из-за того, что они верили в возможность революционным путем достичь равенства в этом мире.

Теодицея страдания могла носить оттенок ресентимента. Однако потребность восполнить неудовлетворительную посюстороннюю судьбу далеко не всегда принимала такую окраску, как правило, не это было ее определяющей чертой. Вера в то, что у неправедного человека дела в посюстороннем мире идут хорошо именно из-за того, что ему подготовлен ад, а благочестивым людям – вечное блаженство, и потому совершенные грехи следуют искупить в этом мире, конечно, очень близка жажде мести. Но легко убедиться, что даже эти представления далеко не всегда были обусловлены ресентиментом и далеко не всегда являлись продуктом социально угнетенных слоев. Было лишь несколько примеров, когда сущностные черты религиозности действительно определялись ресентиментом, и лишь в одном случае это было ярко выражено. Верно лишь то, что ресентимент в качестве одного из оттенков (наряду с другими) мог и часто действительно оказывал влияние на религиозно обусловленный рационализм непривилегированных слоев. Это влияние было различным, часто ничтожным – в зависимости от природы предсказаний конкретных религий. В любом случае, было бы совершенно неправильно выводить «аскезу» целиком из этого источника. Естественная причина недоверия к богатству и власти в подлинных религиях спасения прежде всего в том, что спасители, пророки и жрецы по собственному опыту знали, что благополучные и «сытые» слои в целом испытывали лишь незначительную потребность в спасении – неважно какого характера – и потому считались этими религиями менее «благочестивыми». Развитие рациональной религиозной этики именно среди социально менее значимых слоев также коренилось в их положении. Слои, прочно обеспечившие себе социальный почет и власть, обычно выстраивают свою сословную легенду, исходя из якобы присущих им особых качеств, чаще всего – особого качества крови: их бытие (действительное или мнимое) питает их чувство собственного достоинства. Напротив, социально угнетенным слоям, негативно или хотя бы не позитивно оцениваемым сословиям кроме всего черпать чувство собственного достоинства из веры в возложенную на них «миссию»: их долженствование или (функциональные) действия гарантируют или конституируют их собственную ценность, которая тем самым сдвигается в потусторонний мир, превращаясь в «задачу», поставленную им богом. Уже в этом коренился источник идейной власти этических пророчеств, прежде всего среди непривилегированных, и для этого не требовался ресентимент в качестве рычага. Было вполне достаточно рационального интереса к достижению материального и идейного равенства. Не вызывает сомнений, что наряду с ним в пропаганде пророков и жрецов – намеренно или ненамеренно – также использовался ресентимент масс, но это не было универсальным явлением. Насколько известно, эта в значительной мере негативная сила нигде не была источником тех метафизических по своей сущности концепций, которые придавали своеобразие каждой религии спасения. Характер религиозного пророчества вовсе не обязательно целиком или хотя бы преимущественно выражал классовые интересы внешнего или внутреннего рода. Как мы увидим, сами по себе массы повсюду оставались верны исконной магии, если только какое-нибудь пророчество не вовлекало их своими обещаниями в религиозное движение этического характера. В остальном своеобразие крупных

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер религиозно-этических систем гораздо сильнее определялось специфическими общественными условиями, чем просто противоположностью господствующих и угнетенных слоев.

Чтобы больше не повторяться, сделаем еще несколько замечаний по поводу этих отношений. Блага спасения, которые обещались и предлагались этими религиями, вовсе не должны пониматься эмпирическим исследователем исключительно или преимущественно как «потусторонние», не говоря уже о том, что не каждая и тем более не каждая мировая религия считала местом осуществления своих пророчеств потусторонний мир. За исключением христианства и некоторых иных аскетических верований, блага спасения во всех религиях – изначальных и создававшихся осознано, пророческих и непророческих – были в первую очередь грубо посюсторонними: здоровье, долголетие и богатство обещались в китайской, ведической, зороастрийской, древнееврейской, исламской религиях точно так же, как в финикийской, египетской, вавилонской и древнегерманской, подобно обещаниям благочестивым мириям в индуизме и буддизме. Только религиозный виртуоз – аскет, монах, суфий, дервиш – стремился к благу спасения, «внемирскому» в сравнении с грубыми посюсторонними благами. Но и это внемирское благо спасения вовсе не было исключительно потусторонним, даже если понималось в качестве такового. Психологически для ищущих спасения скорее было важно именно их нынешнее, посюстороннее переживание. Пуританская *certitudo salutis*[19] – неотъемлемое, чувственно подтверждаемое состояние собственной избранности было единственным психологически ощутимым благом спасения этой аскетической религиозности. Акосмическое чувство любви буддийского монаха, уверенного в достижении нирваны, бхакти (глубокая любовь к богу) или апатический экстаз благочестивого индуиста, оргиастический экстаз в радениях хлыстов и танцующего дервиша, одержимость богом и обладание богом, любовь к Марии и Спасителю, иезуитский кульп Сердца Иисуса, квиетистское благоговение, пиестистская нежность к младенцу Иисусу и его «ранам», сексуальные и полусексуальные оргии в культе Кришны, изысканные культовые трапезы у почитателей Валлабхи, гностические онанистические культовые обряды, различные формы *unio mystica*[20] и созерцательного погружения во Всеединое – всех этих состояний стремились достичь прежде всего ради тех чувств, которые они непосредственно вызывали у верующего. В этом отношении они вполне тождественны религиозному опьянению в дионисийском культе или в культе сомы, тотемным оргиям, трапезам каннибалов, древнему религиозно освященному потреблению гашиша, опия и никотина и вообще всем видам магического опьянения. Из-за своей психической внеобыденности и обусловленной этим особой самоценности данные состояния считались специфически священными и божественными. И хотя только рационализированные религии, помимо непосредственного обладания благом спасения, привнесли в эти специфически религиозные действия еще и метафизическое значение, тем самым сублимировав оргию в «тайство», даже самая примитивная оргия не могла полностью обходиться без толкования смысла. Просто в ней толкование носило чисто магически-анимистический характер и не было или лишь в зачаточном виде было включено в универсальную космическую прагматику спасения, свойственную всякому религиозному рационализму. Однако и в дальнейшем благо спасения психологически переживалось благочестивым человеком в настоящем. Т. е. оно выражалось прежде всего в самом состоянии, в самом чувственном переживании, непосредственно вызываемом специфически религиозным (или магическим) актом, методической аскезой или созерцанием.

По своему смыслу и по внешнему проявлению это состояние могло быть лишь внеобыденным переживанием и носить временный характер. Изначально так было повсюду. Различие между «религиозным» и «профанным» состоянием – лишь во внеобыденности первого. Однако достигнутое средствами религии особое состояние могло превратиться в постоянное «состояние спасенности», охватывающее судьбу человека. Переход был постепенным. Из двух высших концепций сублимированного религиозного учения о спасении – «перерождения» и «искупления» – первое являлось древнейшим достоянием магии. Оно означало обретение новой души посредством оргиастического акта или планомерной аскезы. Ее обретали на время в экстазе, но к ней также могли стремиться как к постоянному состоянию, достигаемому средствами магической аскезы. Новой душой должен был обладать юноша, желавший вступить в качестве героя в сообщество воинов, участвовать в качестве члена культового сообщества в магических танцах и оргиях или в культовой трапезе с богами. Поэтому издревле существовала аскеза героев и магов, инициация юношей и священные обряды нового рождения на важных этапах жизни индивида и сообщества. Однако, помимо применяемых средств, прежде всего различались цели этих действий, т. е. ответы на вопрос, «во что» нужно было переродиться.

Можно по-разному систематизировать религиозно (или магически) значимые состояния, которые придавали религии определенный психологический характер. Здесь мы не будем предпринимать подобных попыток. В связи с вышесказанным важно лишь показать в самом общем виде, что характер (посюстороннего) состояния блаженства или нового рождения, почитаемого в определенной религии в качестве высшего блага, должен был неизбежно отличаться в зависимости от характера слоя, являвшегося важнейшим носителем данной религиозности. Воинственные рыцарские сословия, крестьяне, ремесленники, книжно образованные интеллектуалы, конечно, имели различные устремления; и хотя последние сами по себе, – как мы еще увидим, – были очень далеки от того, чтобы однозначно детерминировать психологический характер религии, тем не менее они оказывали на него длительное воздействие. В частности, особо важна противоположность двух первых и двух последних слоев. Ведь интеллектуалы всегда являлись носителями рационализма, а занятые промыслами (купцы, ремесленники) – по крайней мере могли ими стать; в первом случае это был более теоретический, во втором – более практический рационализм, который мог принимать различные формы, но всегда оказывал значимое воздействие на религиозные взгляды. При этом важнейшее значение имело своеобразие интеллектуальных слоев. Насколько для религиозного развития в настоящее время безразлично, испытывают ли современные интеллектуалы наряду с иными ощущениями еще и потребность в наслаждении «религиозным» состоянием как «переживанием», как бы стильно обставляя свой интерьер гарантированно подлинными старинными предметами, – а из этого источника еще нигде не возникало религиозного обновления, – настолько важным для религий в прошлом было своеобразие интеллектуальных слоев. Их задача заключалась в том, чтобы сублимировать религиозное обладание спасением в веру в «избавление». Сама по себе концепция избавления является очень древней, если под этим понимать освобождение от нужды, голода, засухи, болезней и – в конечном счете – от страдания и смерти. Но свое специфическое значение избавление впервые получило там, где оно стало выражением систематически-рационализированной «картины мира» и отношения к ней. Именно от картины мира и отношения к ней зависело, что означало и могло означать спасение по своему смыслу и своим психологическим свойствам. Интересы (материальные и духовные), а не идеи непосредственно господствуют над действиями людей. Однако «картины мира», созданные посредством «идей», очень часто в качестве вех определяли те пути, по которым развивалась динамика интересов. Ведь от картины мира зависело то, «от чего» и «в чем» искали и – не следует забывать – находили «спасение»: от политического и социального рабства в посюстороннем мессианском царстве будущего; от осквернения ритуально нечистым или вообще от нечистого заточения в плоти в чистоте душевно-телесного-прекрасного или чисто духовно бытия; от вечной бессмысленной игры человеческих страстей и вожделений в тихом покое чистого созерцания божественного; от радикального зла и рабства во грехе в вечном свободном блаженстве в лоне отеческого бога; от астрологической зависимости от расположения созвездий в достойной жизни в свободе и единении с сущностью сокрытого божества; от проявляющихся в страданиях, нужде и смерти внешних ограничений конечного существования и от грозящих адских кар в вечном блаженстве в будущей, земной или райской, жизни; от круговорота перерождений с их жестокой расплатой за действия в прошлых жизнях в вечном покое; от бессмысленности мыслей и поступков во сне без сновидений. Вариантов было еще больше. За ними всегда стояло отношение к чему-то в реальном мире, что воспринималось как специфически «бессмысленное», и требование того, чтобы мироустройство в своей целостности было так или иначе осмысленным «космосом» или же могло и должно было им стать. Носителями этого желания, являвшегося основным продуктом собственно религиозного рационализма, были именно интеллектуальные слои. Пути и результаты этой метафизической потребности, а также мера ее действенности, сильно различались. Тем не менее, об этом можно высказать несколько общих замечаний.

Современная форма одновременно теоретической и практической, интеллектуальной и прагматической рационализации картины мира и способа ведения жизни имела общее последствие: по мере развития этого особого типа рационализации религия все сильнее сдвигалась в иррациональное с точки зрения интеллектуального формирования картины мира. По множеству причин. С одной стороны, последовательная рационализация не проходит совсем гладко. Как в музыке пифагорейская «комма» препятствовала сплошной рационализации, ориентированной на физический звук, – вследствие чего великие музыкальные системы всех времен и народов отличались друг от друга прежде всего тем, каким образом им удавалось преодолевать, обходить или, наоборот, использовать эту неизбежную иррациональность для расширения звукового

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер разнообразия, – так в еще большей мере происходило с теоретической картиной мира и прежде всего с практической рационализацией жизни. В этом смысле отдельные крупные типы рациональнометодического ведения жизни характеризовались прежде всего теми иррациональными предпосылками, которые воспринимались ими как данность. А последние во многом определялись чисто исторически и социально – своеобразием, т. е. социально и психологически обусловленным положением (внешними и внутренними интересами) слоев, являвшихся носителями соответствующей методики ведения жизни во время ее формирования.

Именно к иррациональным моментам в рационализации действительности был вынужден отступать интеллектуализм со своей вряд ли устранимой потребностью в надреальных ценностях по мере того, как мир все больше казался лишенным их. В целостной примитивной картине мира, в которой все было конкретной магией, наметилась тенденция к разделению на рациональное познание и рациональное господство над природой, с одной стороны, и на «мистические» переживания, с другой. В механизме мира, лишенного бога, их невыразимые содержания могли находиться лишь в потустороннем, непостижимом, внемирском царстве божественной любви, дарующем индивидуальное спасение. Там, где это было реализовано абсолютно последовательно, отдельный человек мог искать лишь индивидуального спасения. По мере развития интеллектуалистского рационализма это в какой-либо форме проявлялось повсюду, где люди предпринимали попытку рационализировать свою картину мира как космоса, подчиненного безличным правилам. Прежде всего в тех религиях и религиозных этиках, на которые особенно сильно повлияли благородные интеллектуальные слои, посвятившие себя чисто мыслительному постижению мира и его «смысла» – в азиатских, прежде всего индийских, мировых религиях. Для них созерцание – т. е. погружение в глубокий блаженный покой и неподвижность единого – было высшим и последним доступным человеку религиозным благом, а все иные формы религиозных состояний – в лучшем случае суррогатом, представлявшим относительную ценность. Как мы увидим, это имело серьезные последствия для отношения религии к жизни, включая жизнь хозяйственную, и вытекало из самого характера «мистических» в данном созерцательном смысле переживаний и из психологических предпосылок стремления к ним.

Совершенно иначе процесс проходил там, где развитие религии определялось слоями, занятymi практической деятельностью: героическими воинами-рыцарями, политическими чиновниками, экономически занятими классами, или, наконец, там, где в религии господствовала организованная иерократия.

Рационализм иерократии, – развившийся из профессиональных занятий культом и мифом и в еще больше мере из заботы о душе, т. е. из отпущения грехов и наставлений грешникам, – повсюду стремился монополизировать даруемое религией благо спасения, а также придать ему форму недостижимой для индивида «благодати таинства» и «благодати учреждения», чтобы только иерократия могла ритуально даровать и распоряжаться ею. Поиски спасения индивидами или свободными сообществами в форме созерцания, оргиастики или аскезы вызывали у иерократии большие подозрения, что естественно с точки зрения ее властных интересов. Именно поэтому она стремилась их ритуально регламентировать и контролировать.

Политическое чиновничество с недоверием относилось ко всем видам индивидуального поиска спасения или к возникновению свободных сообществ, видя в них попытки освобождения людей, прирученных государственными учреждениями. Точно так же оно не доверяло своему конкуренту – дарующему благодать учреждению священнослужителей, но в первую очередь презирало стремление к подобным непрактическим благам, находящимся вне утилитарных мирских целей. Для чиновничества религиозные обязанности были всего лишь простыми служебными или социальными обязанностями подданных государства или определенных сословий: ритуал соответствовал регламенту, поэтому всякая религиозность принимала ритуалистический характер там, где ее определяла бюрократия.

Рыцарское сословие воинов в своих интересах также было полностью обращено к этому миру и избегало всякой «мистики». Правда, у него, как у героев вообще, обычно отсутствовала как потребность, так и способность к рационалистическому осмыслению действительности: это связано с верой в иррациональность «судьбы», а иногда – с идеей неясно детерминированного «рока» (гомеровских майр), который властвует над богами и демонами, понимаемыми в качестве страстных и сильных героев, от которых герои земные получают поддержку и вражду, славу и добычу или смерть.

Крестьянам, связанным с природой и во всем своем хозяйственном существовании зависевшим от сил стихий, была настолько близка магия – заклинания от таящихся в силах природы духов или простое достижение божественного расположения – что вырвать их из этой исконной формы религиозности могли лишь глубокие изменения жизненной ориентации, исходившие от других слоев или от могущественных пророков, легитимировавших себя в качестве колдунов благодаря совершенным чудесам. «Мистику» интеллектуалов у них заменили оргиастические и экстатические состояния «одержимости», вызываемые употреблением дурманящих средств или танцем, что было чуждо и унизительно для сословного чувства рыцарства.

Наконец, «буржуазные» в западно-европейском смысле и соответствовавшие им в других местах слои – ремесленники, торговцы, производящие свою продукцию на дому предприниматели и их дериваты, встречающиеся лишь на современном Западе – являлись, по-видимому, самым многозначным слоем с точки зрения возможной религиозной позиции. Для нас это особенно важно. Благодать учреждения в таинствах римской церкви в средневековых городах, этих оплотах папства, благодать таинств мистагогов в античных городах и в Индии, оргиастическая и созерцательная религиозность суфииев и дервишей Ближнего Востока, даосская магия, буддийское созерцание и ритуалистическое обретение благодати под духовным руководством мистагогов в Азии, все формы любви к спасителю и вера в искупителя от Кришны до культа Христа во всем мире, рациональный ритуализм почитания Закона и свободная от всякой магии проповедь в синагоге у евреев, античные секты пневматиков и аскетические средневековые секты, благодать предопределения и этическое возрождение пуритан и методистов, все виды индивидуального поиска спасения – все это было распространено в этих слоях гораздо сильнее, чем во всех остальных. Конечно, религиозность всех остальных слоев также была очень далека от однозначной зависимости от того характера, который был описан выше как наиболее близкий к ним. В этом отношении «буржуазный слой» на первый взгляд выглядит в целом еще более разнообразным. Тем не менее именно у него проявляется избирательное средство в отношении определенных типов религиозности. Общей для них была тенденция к практическому рационализму способа ведения жизни, что было обусловлено меньшей привязанностью экономической деятельности к природе. Существование этого слоя покоилось на техническом и экономическом расчете и господстве над природой и человеком, какими бы примитивными ни были имеющиеся средства. Унаследованная техника ведения жизни могла закоснеть в традиционализме, что постоянно происходило повсеместно. Но всегда сохранялась, хотя и в очень различной мере, возможность возникновения этически рациональной регламентации жизни, связанной с тенденцией к техническому и экономическому рационализму. Не везде ей удавалось преодолеть (чаще всего) магически стереотипизированную традицию. Но если пророчество закладывало где-то религиозный фундамент, то он относился к одному из двух типов: к пророчеству «личного примера», демонстрировавшему путь к спасению посредством собственной созерцательной и апатически-экстатической жизни, или к пророчеству «послания», от имени бога выдвигавшего миру требования этического, а часто и активно аскетического характера. Последний тип, призывающий к активной деятельности в этом мире, по понятным причинам нашел специфически благодатную почву именно здесь; и чем большим становился социальный вес самих буржуазных слоев, чем дальше они отходили от закрепленных различными табу ограничений и разделений на роды и касты, тем более благодатной была эта почва. Не единение с богом или глубинное созерцание божественной сущности, считавшиеся высшим благом в религиях, на которые особенно сильно влияли слои благородных интеллектуалов, но активная аскеза, богоугодное действие, связанное с осознанием себя «инструментом» в руках бога, утвердилось в качестве религиозного габитуса, возобладавшего на Западе над созерцательной мистикой и оргиастическим или апатическим экстазом, которые и там были хорошо известны. Однако этот габитус не был ограничен буржуазными слоями, поскольку даже здесь не было однозначной социальной детерминированности. Зороастрийское пророчество, обращенное к знати и крестьянам, и исламское пророчество, обращенное к воинам, носили активный характер точно так же, как израильское и раннехристианское пророчество и проповедь – в отличие от буддийской, даосской, неопифагорейской, гностической и суфийской пропаганды. Однако некоторые специфические выводы из пророчества послания были сделаны, как мы увидим, именно на «буржуазной» почве.

Пророчество послания, последователи которого чувствовали себя не сосудом божественного, а инструментом бога, находилось в глубоком избирательном сродстве с определенной концепцией бога как надмирного, личного,

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер гневающегося, прощающего, любящего, требующего и карающего бога-творца, в отличие от не всегда, но, как правило, безличного высшего существа в пророчестве личного примера, доступного лишь через созерцание в определенном состоянии. Первая концепция господствовала в иранской, переднеазиатской и вышедшей из нее западной религиозности, а вторая – в индийской и китайской.

Эти различия не были изначальными. Напротив, можно заметить, что они возникли уже в процессе дальнейшей сублимации повсюду очень схожих примитивных анимистических представлений о духах и героических богах. И, конечно, это происходило под сильным влиянием упомянутой взаимосвязи с религиозными состояниями, которые оценивались и почитались как благо спасения. Последние интерпретировались в соответствии с различными концепциями бога, в зависимости от того, что было наивысшим состоянием спасения – созерцательное мистическое переживание или апатический экстаз, оргиастическое обладание богом или визионерское вдохновение и «поручение». Если исходить из распространенного сегодня и, конечно, во многом справедливого мнения, что только содержания чувств первичны, а идеи – это лишь их вторичные формулировки, то это каузальное отношение – приоритет «психологических» взаимосвязей над «рациональными» – можно было бы считать единственно определяющим, т. е. одних следовало бы рассматривать лишь как толкование других. Однако это завело бы нас слишком далеко от фактов. Имевшее далеко идущие последствия развитие концепции надмирного и имманентного бога определялось также целым рядом чисто исторических мотивов, а оно, в свою очередь, оказалось очень длительное воздействие на форму переживания спасения. Как мы еще неоднократно увидим, прежде всего – через представление о надмирном боге. Если даже Майстер Экхарт иногда прямо ставил «Марфу» выше «Марии», то лишь из-за того, что своеобразное мистику пантеистическое переживание бога было невозможно без полного отказа от всех элементов западной веры в бога и творение. Рациональные элементы определенной религии, ее «учение» – будь то индийское учение о карме, кальвинистская вера в предопределение, лютеранская оправдание верой или католическое учение о таинствах – имеют свои закономерности, и вытекающая из типа представлений о боге и «картины мира» рациональная прагматика религиозного спасения при определенных обстоятельствах имела далеко идущие последствия для форм практического ведения жизни.

Если, как мы предположили выше, на тип искомых благ спасения сильное влияние оказывали характер внешних интересов и адекватная им форма ведения жизни господствующих слоев, т. е. само социальное деление, то и наоборот – направленность всего ведения жизни, каким бы планомерно рационализированным оно ни было, глубочайшим образом определялась теми конечными ценностями, на которые ориентировалась эта рационализация. А ими являлись – хотя, конечно, не всегда и не только, но по мере осуществления этической рационализации и усиления ее влияния, как правило, в том числе, а часто и в решающей мере – религиозно обусловленные ценности и позиции.

Для характера взаимозависимостей между внешними и внутренними интересами очень важным было одно обстоятельство. Упомянутые здесь «высшие» блага спасения, которые обещала конкретная религия, не являлись самыми универсальными. Погружение в нирвану, созерцательное единение с божественным, достигнутая оргиастическим или аскетическим путем одержимость богом вовсе не были доступны каждому. И даже в ослабленной форме, в которой погружение в состояние религиозного опьянения или сна могло стать предметом всеобщего народного культа, они не были элементами повседневной жизни. С самого начала всей религиозной истории мы сталкиваемся с важным очевидным фактом – неравной религиозной квалификацией людей, что в самой жесткой рационализированной формулировке было догматизировано в кальвинистском учении о предопределении в форме «партикуляризма благодати». Наиболее почитаемые блага религиозного спасения – экстатические и визионерские способности шаманов, колдунов, аскетов и пневматиков всех видов – не были достижимы для каждого, поскольку обладание ими было связано с «характером», которая может проявиться у многих, но не у всех. Отсюда в каждой интенсивной религиозности возникала тенденция к своего рода сословному разделению в соответствии с различиями в харизматической квалификации. Религиозность «героев» или «вице-королей»^[21] противопоставлялась религиозности «mass», причем под «massами», конечно, понимались вовсе не те, кто занимал более низкое социальное положение в мирском сословном порядке, а те, кто не обладал религиозным «слухом». В этом смысле союзы колдунов и исполнителей священных танцев, религиозное сословие индийских шраманов, прямо признававшиеся общиной особым сословием раннехристианские

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер аскеты, «пневматики» у апостола Павла и особенно у гностиков, пietистская «ecclesiola», [22] все подлинные «секты», наконец, все монашеские общины по всему миру – т. е. с социологической точки зрения союзы, которые принимали в свои ряды лишь религиозно квалифицированных, – являлись сословными носителями религиозности виртуозов. Автономное развитие религиозности виртуозов принципиально подавлялось со стороны иерократической власти официальной «церкви», т. е. учреждения с чиновниками, призванного даровать спасение. Церковь в качестве учреждения по дарованию благодати стремится организовать массовую религиозность и заменить своими официально монополизированными и опосредованными благами спасения религиозно-сословную самоквалификацию религиозных виртуозов. По своей природе и в соответствии с интересами своих должностных лиц она должна быть «демократичной» в смысле общедоступности благ спасения, т. е. выступать за универсализм благодати и признавать этически цennыми всех тех, кто подчиняется власти ее учреждений. С социологической точки зрения этот процесс представляет собой полную параллель с разворачивающейся в политической сфере борьбой бюрократии против особых политических прав сословной аристократии. Как и иерократия, развитая политическая бюрократия также неизбежно является «демократически» ориентированной на уравнивание прав и борьбу с сословными привилегиями тех, кто конкурирует с ее властью. Различные компромиссы стали результатом этой не всегда объявленной, но латентно никогда не прекращавшейся борьбы (улевов против дервишей, раннехристианских епископов против пневматиков, героических сектантов и любой аскетической харизмы, официальной лютеранской проповеди и проповедников англиканской церкви против аскезы вообще, русской государственной церкви против сект, официального конфуцианского культа против различных буддийских, даосских и сектантских поисков спасения). Именно уступки, которые виртуозы были вынуждены делать повседневной религиозности, чтобы обеспечить себе массовую идеиную и материальную поддержку, определяли характер религиозного влияния на повседневность. Если массы оставались привязаны к магической традиции, – как почти во всех восточных религиях, – то влияние было несравненно слабее, чем в том случае, когда виртуозы, даже отказываясь от многих идеальных требований, все же предпринимали попытку этической рационализации повседневности, которая затрагивала всех, в том числе – или даже только – массы. Наряду с взаимоотношением виртуозной и массовой религиозности, явившимся в конечном счете результатом данной борьбы, столь же значимым для распространения определенной формы ведения жизни «в массах» и тем самым для хозяйственной этики соответствующей религии было своеобразие конкретной религиозности виртуозов. Она была не только практической религиозностью «личного примера»: от предписанного виртуозам типа ведения жизни зависели различные возможности создания rationalной этики повседневности вообще.

Отношение религиозности виртуозов к повседневности, к сфере хозяйственной деятельности, сильно отличалось в зависимости от своеобразия блага спасения, к которому она стремилась.

Там, где в религиозности виртуозов блага спасения и средства избавления носили созерцательный или оргиастически-экстатический характер, не существовало никакого моста между ней и практическим повседневным действием в мире. В таком случае религиозно неполноценным являлось не только хозяйство и всякая деятельность в миру, но было невозможно даже косвенно заимствовать какие-либо связанные с ним психологические мотивы из того состояния, что оценивалось как высшее благо. По своей глубинной сущности созерцательная и экстатическая религиозность была специфически враждебна по отношению к хозяйству. Мистическое, оргиастическое, экстатическое переживание является специфически внеобыденным, уводящим от повседневности и всякого целерационального действия, и именно поэтому поэтически почитается как «священное». В ориентированных таким образом религиях форму ведения жизни у «мирян» от формы ведения жизни у сообщества виртуозов отделяла глубокая пропасть. Господство сословия виртуозов внутри религиозного сообщества легко переходило в магическую антрополатрию, т. е. обожествление людей: виртуоза почитали как святого, миряне старались получить его благословение и его магические силы в качестве средства достижения мирского или религиозного спасения. Для буддийского или джайнского бхикшу мирянин, как крестьянин для землевладельца, был в конечном счете лишь источником дани, которая позволяла ему полностью посвятить свою жизнь спасению, не занимаясь мирским трудом, препятствовавшим спасению. Несмотря на это, способ ведения жизни самих мирян также мог подвергаться некоторой этической регламентации. Виртуоз был для мирянина духовником, исповедником и *directeur de l'âme*, [23] часто обладал большим влиянием. Но он либо вообще не воздействовал на лишенного религиозного «слуха» мирянина, либо воздействовал лишь

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер посредством церемониальных, ритуальных и конвенциональных элементов, частных с точки зрения его собственного (виртуоза) религиозного ведения жизни. Деятельность в миру в принципе не имела религиозного значения и уводила в прямо противоположном направлении от достижения религиозной цели. Харизма чистого «мистика» служила исключительно ему самому, а не другим, как харизма подлинного мага.

Совсем иначе дело обстояло там, где религиозно квалифицированные виртуозы объединялись в аскетическую sectu с целью перестроить жизнь в миру в соответствии с волей божьей. Правда, для этого были необходимы две вещи. Во-первых, высшее благо спасения не должно было носить созерцательный характер и заключаться в единении с вечным надмирным бытием вне этого мира или в оргиастически либо апатически-экстатически понимаемой *unio mystica*. Иначе оно оказывается вне повседневной деятельности, по ту сторону реального мира, уводит от него. Во-вторых, эта религиозность должна была по возможности отказаться от чисто магических средств спасения или носящих характер таинств. Они также постоянно обесценивают действие в миру как в лучшем случае лишь относительно религиозно значимое и увязывают спасение с успешностью в не повседневно-рациональных делах. Полностью то и другое – расколдовывание мира и перемещение путей спасения из созерцательного «бегства от мира» в активно аскетическое «преобразование мира» – было достигнуто лишь в крупных церквях и сектах аскетического протестантизма на Западе, если абстрагироваться от небольших рационалистических сект, встречавшихся повсюду. В то же время на судьбу западной религиозности влияли совершенно определенные, чисто исторически обусловленные моменты. Во-первых, социальное окружение, прежде всего – определяющий для ее развития слой; во-вторых, ее изначальный характер, связанный с надмирным богом и особенностью средств и путей спасения и исторически обусловленный израильским пророчеством и учением Торы. Частично об этом уже говорилось в предшествующих статьях, а частично будет подробно рассмотрено в дальнейшем. Если религиозный виртуоз в качестве «инструмента» бога, лишенного всех магических средств спасения, сталкивался с требованием этическим качеством своих действий в рамках мирского порядка – и только этим – «доказать» свою избранность богом, что в сущности означало доказать самому себе, то как бы «мир» ни обличался и ни отвергался с религиозной точки зрения как тварный и как сосуд греха, психологически он еще больше принимался как арена богоугодной деятельности в рамках мирского «призыва» («*Beruf*»). И хотя мирской аскетизм отвергал мир, презирая и проклиная блага вроде почета и красоты, прекрасных грез и мечтаний, чисто мирской власти и чисто мирской гордыни героизма как конкурентов царству божию, он не встал на путь бегства от мира, как созерцание, а стремился его этически рационализировать согласно завету бога и оставался открытым ему в более глубоком смысле, нежели наивное «принятие мира» в античности и католицизме мирян. Именно в повседневности подтверждались благодать и избранность религиозно квалифицированных. Правда, не в повседневности как таковой, а в методически рационализированном повседневном действии на службе богу. Повседневное действие, рационально возведенное до призыва, стало доказательством спасения. Секты религиозных виртуозов образовали на Западе ферменты для методической рационализации способа ведения жизни, включая хозяйственную деятельность, а не пути для бегства от бессмыслицы мирской деятельности, как сообщества созерцательных, оргиастических или апатических экстатиков в Азии.

Между этими полюсами располагались разнообразные переходы и комбинации. Религии, как и люди, были не книжной выдумкой, а историческими образованиями, не лишенными логических или чисто психологических противоречий. Очень часто они соединяли в себе ряд мотивов, каждый из которых при последовательной реализации стал бы препятствием для других, поскольку прямо противоречил им. «Последовательность» была здесь исключением, а не правилом. Пути и блага спасения также не были психологически однозначными. Даже у раннехристианского монаха и квакера поиски бога имели очень сильный созерцательный оттенок, однако общее содержание их религиозности, прежде всего надмирный бог-творец и способ подтверждения благодати, постоянно направляли их к действию. С другой стороны, буддийский монах тоже действовал – только это действие было лишено всякой последовательной мирской рационализации, поскольку его спасение в конечном счете было направлено на бегство из «колеса» перерождений. Аналогом сектантов и других братств западного Средневековья – носителей идеи проникновения религии в повседневную жизнь – были еще более распространенные братства в исламе. Для обоих случаев типичным был один и тот же слой – мелкие буржуа, в частности ремесленники, но дух этих

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер религиозностей сильно отличался. Многочисленные индуистские религиозные сообщества внешне выглядели точно так же, как «секты» Запада, однако благо спасения и способы его достижения были у них радикально противоположны.

Нет нужды нагромождать здесь еще больше примеров, поскольку мы собираемся рассмотреть важнейшие религии по отдельности. Их невозможно просто упорядочить относительно друг друга в виде цепочки типов, каждый из которых являлся бы новой «ступенью» по отношению к предыдущему. Все они – исторические индивидуальности чрезвычайно сложного типа, вместе исчерпывающие лишь частицу комбинаций, которые можно было бы мысленно составить из многочисленных отдельных факторов.

Таким образом, здесь речь идет вовсе не о систематической «типологии» религий. С другой стороны, это и не чисто историческая работа. Данное исследование «типологично» в том смысле, что в нем в исторической реальности религиозных этик рассматривается типически значимое для формирования основных полюсов экономических взглядов, а остальное игнорируется. Оно абсолютно не претендует на то, чтобы нарисовать полную картину рассматриваемых религий. Его задача – выделить черты, отличающие конкретную религию от других и одновременно значимые для устанавливаемых здесь взаимосвязей. Если бы при изложении не делалось особого акцента на подобных моментах, эти черты были бы смягчены по сравнению с нарисованной здесь картиной и почти во всех случаях добавлены другие. Кроме того, иногда пришлось бы более отчетливо указать на то, что в реальности все качественные противоположности могут быть каким-либо образом поняты как чисто количественные различия при смешении отдельных факторов. Однако постоянно подчеркивать эту самоочевидность было бы крайне неплодотворно.

Даже важные для хозяйственной этики черты религий в сущности интересуют нас здесь с определенной точки зрения – по характеру их отношения к экономическому рационализму, а поскольку и это не однозначно, к тому типу экономического рационализма, что начал с XVI и XVII веков господствовать на Западе в качестве элемента буржуазной рационализации жизни. Следует еще раз напомнить, что «рационализм» может означать разные вещи: либо рационализацию картины мира, осуществляющую мыслящим систематиком для еще большего теоретического господства над реальностью посредством еще более точных абстрактных понятий; либо рационализацию в смысле методического достижения определенной практической цели посредством еще более точного расчета адекватных средств. Это разные вещи, несмотря на то что в конечном счете они неразрывно связаны друг с другом. Даже при мысленном постижении действительности схожие типы различаются: к этому пытались свести отличия английской физики от континентальной. Рационализация способа ведения жизни, которую мы здесь рассматриваем, может принимать различные формы. Конфуцианство настолько свободно от всякой метафизики и почти полностью очищено от остатков религиозных корней, что находится у крайнего предела того, что вообще еще можно назвать «религиозной» этикой: оно настолько рационалистично и одновременно настолько трезво в смысле отказа от всех неутилитарных масштабов, как никакая иная этическая система, кроме разве что системы И. Бентама. Однако конфуцианство резко отличается от последней и от всех западных типов практического рационализма, несмотря на многочисленные действительные или мнимые сходства. «Рациональным» в смысле веры в некий значимый «канон» был высший художественный идеал Ренессанса, рационалистическим было и его понимание жизни в смысле отказа от традиционных ограничений и веры в силу *naturalis ratio*, [24] несмотря на налет платонической мистики. «Рациональными» в совсем ином смысле – в своей «планомерности» – были и методы умерщвления плоти, магической аскезы или созерцания в их самых последовательных формах, например, в йоге или при манипуляциях с молитвенными машинами в позднем буддизме. «Рациональными» – отчасти в том же смысле формальной методики, а отчасти в смысле различия нормативно «значимого» и эмпирически данного – были вообще все виды практической этики, систематически и однозначно ориентированные на постоянные цели спасения. Этот последний вид процессов рационализации и будет интересовать нас в дальнейшем. Предвосхищать здесь их казуистику не имело бы никакого смысла, поскольку данное исследование должно внести свой вклад в ее изучение.

Для этого нужно позволить себе быть «неисторичным» в том смысле, что этика отдельных религий изображается в систематически более целостном виде, чем она когда-либо была в своем развитии. Необходимо отставить в сторону множество противоречий, существовавших внутри отдельных религий, различных вариантов и ответвлений, чтобы представить важные для нас черты часто в

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер гораздо большей логической завершенности и статичности, чем они были в реальности. Такое упрощение привело бы к исторической «фальши» в том случае, если бы оно осуществлялось произвольно. Однако здесь это не так, по крайней мере с точки зрения замысла. Скорее, здесь в общей конструкции определенной религии постоянно подчеркиваются черты, которые были определяющими для формирования практического способа ведения жизни, отличного от других религий.[25]

Наконец, прежде чем перейти к самому предмету, необходимо сделать еще несколько замечаний для пояснения часто встречающихся терминологических особенностей.[26]

Развитые религиозные объединения и сообщества относятся к типу союзов господства: они представляют собой «иерократические» союзы, в которых сила господства опирается на монополию даровать спасение или отказывать в нем. Господство, осуществляемое любой властью – светской и религиозной, политической и неполитической – можно рассматривать как отклонение или приближение к нескольким чистым типам, выделяемым посредством того, на какую основу легитимности притязает данное господство. Наши сегодняшние союзы, прежде всего политические, относятся к типу «легального» господства. Это значит, что для обладающего правом приказывать легитимность его приказаний основана на рационально сформулированных – договорных или навязанных – правилах, а легитимация формулировать эти правила – на опять-таки рационально сформулированной или интерпретируемой «конституции». Приказы отдаются не от имени личного авторитета, а от имени безличной нормы, и само приказание, в свою очередь, также есть подчинение норме, а не произвол, милость или привилегия. «Чиновник» является носителем власти приказывать; он никогда не осуществляет ее по своему праву, но всегда получает от безличного «учреждения», от нормативно подчиненной сформулированным правилам специфической совместной жизни людей – определенных или неопределенных, но выявляемых по устойчивым признакам. «Компетенция», т. е. предметно выделенная область объектов возможных приказаний, устанавливает сферу его легитимной власти. Иерархия «начальников», к которой он может обратиться «по инстанциям», противостоит «гражданину» или «члену» этого союза. То же происходит и в нынешнем иерократическом союзе – церкви. Пастор или священник имеет свою ясно разграниченную компетенцию, установленную правилами. Это относится и к главе церкви: нынешняя «непогрешимость» есть понятие компетенции, по внутреннему смыслу отличное от того, что ему предшествовало (еще во времена Иннокентия III). Его «служебная сфера» (при «непогрешимости» – в случае выступления «ex cathedra»)[27] так же отделена от «частной», как и у политических или иных чиновников. Правовое «отделение» чиновника от средств управления (в натуральной или денежной форме) осуществлено в сфере политических и иерократических союзов точно так же, как «отделение» рабочего от средств производства в капиталистической экономике: они полностью параллельны друг другу.

В развитой форме все это – специфически современное явление, хотя его зачатки встречаются гораздо раньше. В прошлом существовали другие основания легитимного господства, которые вrudиментарной форме встречаются даже сегодня. Попытаемся кратко описать их терминологически.

1. Под «характером» далее понимаются внеобыденные качества человека (не важно, действительные, мнимые или предполагаемые), а под «характеристическим авторитетом» – (внешнее или внутреннее) господство над людьми, которому подчиняются в силу веры в наличие подобных качеств у данного лица. Маг-колдун, пророк, предводитель на охоте и в походе за добычей, военный вождь, так называемый «цезаристский» властитель, а при определенных обстоятельствах глава партии – все они обладают господством подобного типа по отношению к своим подчиненным, своей свите, собранному войску, партии и т. д. Легитимность их господства основана на преданности и вере в нечто необычное, выходящее за рамки нормальных человеческих качеств и потому высоко оцениваемое (изначально как сверхъестественное). Таким образом, она опирается на веру в магическую силу, откровение или героя, источником которой является «подтверждение» харизматических качеств чудесами, победами и иными успехами, т. е. благополучием подданных. Эта вера вместе с основанным на ней авторитетом начинает убывать или колебаться, как только подтверждение прекращается и как только обладатель харизмы оказывается покинутым своей магической силой или своим богом. Здесь господство осуществляется не на основе общих норм – традиционных или рациональных, а связано с конкретным откровением и вдохновением и в этом смысле

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер «иррационально». Оно «революционно», поскольку не привязано ни к чему существующему: «Написано... [28] а Я говорю вам...».[29]

2. «Традиционализмом» далее называется душевная установка на повседневно привычное и вера в него как в нерушимую норму действий; поэтому отношения господства, опирающиеся на это основание, т. е. на пиетет перед (действительно, мимо или предположительно) всегда существовавшим, будут называться «традиционистским авторитетом». Важнейшим видом господства, опирающегося на традиционалистский авторитет и основывающего свою легитимность на традиции является патриархальная власть: отца семейства, мужа, старшего в семье или в роду над домочадцами и сородичами; господина или патрона над крепостными, зависимыми и вольноотпущенниками; хозяина над служами; правителя над придворными, чиновниками, министериалами, клиентами и вассалами; патrimonialного властителя и государя («отца страны») над «подданными». Для патриархального (и патrimonialного как его разновидности) господства характерно то, что помимо системы нерушимых, абсолютно священных норм, нарушение которых приводит к дурным магическим или религиозным последствиям, в нем есть место для свободного произвола и милости господина, которые связаны исключительно с «личными», а не «предметными» отношениями и в этом смысле «иррациональны».

3. Харизматическое господство, основанное на святости и ценности внеобыденного, и традиционалистское (патриархальное) господство, опирающееся на веру в святость повседневного, в прошлом охватывали важнейшие типы господства. Включить «новое» право в сферу значимого в силу традиции мог только обладатель харизмы – пророчеством оракула или распоряжением харизматичного военного вождя. Обе внеобыденные силы – откровение и меч – выступали типичными новаторами. Однако со временем они становились повседневными. После смерти пророка или военного вождя вставал вопрос о наследнике. Как бы он ни разрешался – избранием (первоначально представлявшим собой не «выбор», а отбор в соответствии с харизмой), объективацией харизмы в таинствах (определенением наследника через посвящение – в иерократическом или апостольском «преемстве») или верой в харизматические качества рода (в наследуемую харизму в наследственных монархиях и иерократиях) – с этого момента в том или ином виде начинается господство правил. Отныне правитель или иерократ господствовал в силу уже не личных, а приобретенных или унаследованных качеств, либо в силу легитимации посредством акта избрания. Начинало господствовать повседневное, т. е. традиционализация. Еще более важно то, что при длительном господстве под властью повседневности оказывался и штаб, на который опирался харизматический правитель: его ученики, апостолы и последователи становились священнослужителями, вассалами и прежде всего чиновниками. Из первоначально специфически чуждой хозяйству харизматической общины, существовавшей на коммунистических принципах за счет подарков, милостыни или военной добычи, возникал слой помощников правителя, получавших содержание в виде доходов с земли, привилегий, натуральных и денежных выплат, т. е. кормлений; отныне они выводили свою легитимную власть от полученного лена, пожалований или должности – в зависимости от стадии аpropriации. Как правило, это означало патrimonialизацию, к которой мог привести и распад сильной патриархальной власти правителя. Наделенный должностью держатель кормления или ленник в силу этого наделения, как правило, получал и право на нее. Он владел средствами управления, подобно тому, как ремесленник владеет экономическими средствами производства. Он покрывал расходы по управлению из своих привилегий и иных доходов или отдавал правителю лишь часть налогов подданных, присваивая остальное себе. В крайнем случае он мог передавать свою должность по наследству и отчуждать, подобно другому имуществу. Мы будем говорить о сословном патrimonialизме, к которому изначально либо харизматическое, либо патриархальное господство приходило путем аpropriации власти правителя.

Однако процесс редко останавливался на этой стадии. Повсюду мы видим борьбу (политического или иерократического) правителя с владельцами или узурпаторами сословно аpropriированных прав господства. Он пытается экспроприировать их, а они – его. В той мере, в какой ему удавалось обзавестись собственным штабом зависящих только от него чиновников, привязанных к его интересам, и – что тесно связано с этим – удержать в своих руках средства управления (собственные финансы у политических, а на Западе, начиная с Иннокентия III и достигая пика при Иоанне XXII, и у иерократических правителей, а также собственные склады и арсеналы для снабжения войска и чиновников у светских правителей), эта борьба против владельцев постепенно экспроприировавшихся сословных привилегий решалась в

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер его пользу. Исторически сильно различался характер того слоя чиновников, на который опирался правитель в борьбе за экспроприацию власти сословий: клирики (типично для Азии и раннесредневекового Запада), рабы и клиенты (типично для Передней Азии), вольноотпущенники (в ограниченной мере типично для римского принципата), гуманистически образованные книжники (типично для Китая) и, наконец, юристы (типично для Запада Нового времени как в церкви, так и в политических союзах). Победа власти государя и экспроприация партикулярных прав господства повсюду означала возможность, а часто и фактическую рационализацию управления. Однако, как мы увидим, в различной мере и различном смысле. Прежде всего следует различать материальную рационализацию управления и правосудия патrimonиальным властителем, стремившимся утилитарно и социально-этически осчастливить своих подданных, как глава крупного семейства – своих домашних, и формальную рационализацию, осуществляющую профессиональными юристами посредством установления общеобязательных правовых норм для всех «граждан государства». Каким бы размытым ни было это различие (например, в Вавилоне, Византии, Сицилии при Гогенштауфенах, Англии при Стюартах, Франции при Бурбонах), оно все же было. Возникновение современного западного «государства» и западных «церквей» в значительной мере являлось результатом деятельности юристов.

Здесь мы не будем затрагивать вопрос о том, откуда они черпали необходимые для этого силы, идейное содержание и технические средства.

С победой формалистического юридического рационализма на Западе, наряду с прежними типами господства, появляется легальный тип господства, далеко не единственным, но самым чистым вариантом которого было и остается бюрократическое господство. Положение современных государственных и коммунальных чиновников, современных католических священников и капелланов, чиновников и служащих современных банков и крупных капиталистических предприятий, как уже говорилось, представляет собой важнейший тип этой структуры господства. С точки зрения нашей терминологии определяющим признаком является подчинение не в силу веры и преданности харизматически одаренным личностям – пророкам и героям, не в силу священной традиции и пieteta перед определяемым традицией личным господином или обладателями должностных ленов и доходов, получившими вместе с привилегиями и пожалованиями легитимное право на них, а безличная привязка к предметно характеризуемому «служебному долгу», который, как и связанное с ним право на господство, «компетенция», точно определен рационально сформулированными нормами (законами, предписаниями, регламентами) таким образом, что легитимность господства превращается в легальность общих, целесообразно продуманных, корректно сформулированных и обнародованных правил.

Различия данных типов проявляются во всех деталях их социальной структуры и экономической сферы.

Целесообразность избранного здесь способа различений и терминологии можно продемонстрировать лишь в систематическом изложении. Подчеркнем лишь, что они нисколько не претендуют на то, чтобы быть единственными возможными, и на то, что все эмпирические формы господства должны «полностью» соответствовать одному из этих типов. Как раз наоборот: подавляющее большинство из них представляет собой комбинацию из многих типов или промежуточное состояние между ними. Нам постоянно придется использовать такие словосочетания, как, например, «патrimonиальная бюрократия», для выражения того, что соответствующее явление частью своих характерных признаков относится к рациональной, а частью – к традиционалистской форме господства (в данном случае – сословной). К этому добавляются крайне важные формы, которые – как феодальная структура господства – получили исторически универсальное распространение, но по ряду важных черт не могут быть полностью отнесены ни к одной из трех выделенных выше форм; они становятся понятны лишь в комбинации с другими понятиями (в данном случае – с понятиями «сословие» и «сословная честь»). Или такие формы, как функционеры чистой демократии (временные почетные должности и схожие формы, с одной стороны, и плебисцитарное господство – с другой) или некоторые виды почетного господства (особая форма традиционалистского господства), которые следует понимать, отчасти исходя из отличных от «господства» принципов, а отчасти – из своеобразных модификаций понятия харизмы, хотя именно они выступали исторически важнейшими ферментами при возникновении политического рационализма. Таким образом, предложенная здесь терминология не пытается насильно загнать в схему бесконечное историческое многообразие, а лишь намечает точки понятийной ориентации для определенных целей.

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер То же касается и последнего терминологического различия. Под сословным положением в первую очередь мы понимаем шансы на получение положительного или отрицательного социального престижа, обусловленные различиями в способах ведения жизни у определенных групп людей (в основном – их воспитанием). Во-вторых, – и в этом привязка к предложенной выше терминологии форм господства – подобное положение часто зависит от юридически гарантированной соответствующему слою монополии на господство или на шансы получать доход и заниматься деятельностью определенного рода. Таким образом, в случае (конечно, не всегда наличествующего) соответствия всем этим признакам, «сословие» – это (не всегда организованная в виде союза, но всегда образующая сообщество) группа людей, объединенная способом ведения жизни, специфическими конвенциональными понятиями чести и экономическими шансами, монополизированными посредством права. *Commercium*[30] (в смысле «общественных» отношений) и *connubium*[31] между группами являются типичными признаками их сословной равнозначности; а их отсутствие свидетельствует о сословном различии. Под «классовым положением», напротив, понимаются шансы обеспечивать себя и заниматься определенной деятельностью, обусловленные в первую очередь экономически т. е. наличием собственности или пользующейся спросом квалификацией, и вытекающие отсюда общие типичные условия жизни (например, необходимость подчиняться дисциплине на предприятии капиталиста). «Сословное положение» может быть как причиной, так и следствием «классового положения», но ни то, ни другое не обязательно. Классовое положение, со своей стороны, может быть в первую очередь обусловлено рынком (как труда, так и товаров). Сегодня это типичный случай, но вовсе не обязательный. Землевладельцы и мелкие крестьяне при слабой связи с рынком почти не зависят от него, а различные категории «рантье» (получающие доход с земли, зависимых людей, ценных бумаг или пенсию от государства) – в очень различном смысле и в различной мере. Таким образом, следует различать «имущие классы» и (зависящие в первую очередь от рынка) «зарабатывающие классы». Сегодняшнее общество разделено в основном на «зарабатывающие классы». Однако в нем присутствует очень заметный сословный элемент в виде специфически сословного престижа «образованных» словес (внешне отчетливее всего выражавшегося в экономической монополии и предпочтительных общественных шансах обладателей дипломов). В прошлом сословное деление было гораздо более значимым, прежде всего – для экономической структуры общества. Оно чрезвычайно сильно воздействовало на нее, с одной стороны, посредством ограничения или регламентации потребления и сословных монополий, иррациональных с точки зрения экономической рациональности, а с другой – посредством распространения сословных конвенций господствующих словес, выступавших в качестве образца. Эти конвенции могли, в свою очередь, носить характер ритуальной стереотипизации, что в значительной мере произошло с азиатским сословным делением, к которому мы сейчас и обратимся.

Литература к разделу

Мы не будем в каждом случае ссылаться на основные произведения классической китайской литературы, изданные Дж. Леггом в «*Chinese Classics*» вместе с критическим комментарием к текстам. Некоторые из них также вошли в «*The Sacred Books of the East*» Макса Мюллера. Наиболее подходящим введением в учение самого Конфуция (или приписываемое ему, что для нас здесь равнозначно) и его главных учеников являются три сочинения, изданные Леггом вместе с введением в одном небольшом томе «*The Life and Teaching of Confucius*» (1867): «Лунь юй» (переведенный как «*Confucian Analects*»), «Да-Сюэ» («*The Great Learning*») и «Чжун юн» («*The Doctrine of the Mean*»). Помимо этого – знаменитые хроники государства Лу «Чуньцю» («Весны и осени»). А также переводы Мэн-Цзы: *The Sacred Books of the East; Faber E. Mind of Mencius*. Приписываемое Лао-Цзы сочинение «Дао де дзин» переводилось довольно часто; гениальный перевод на немецкий: Strauß (1870), на английский: Carus (1913). У Дидерикса в Йене вышел хороший сборник китайских мистиков и философов под редакцией Вильхельма. Изучение даосизма в недавнее время стало почти модой. Полезным введением в государственные и социальные отношения, помимо великолепной (преимущественно географической, но затрагивающей и эти вещи) работы Рихтхофена, будет все еще популярное сочинение: Williams. *The Midden Empire*. Превосходные очерки (вместе с литературой) см.: Franke O. *Kultur der Gegenwart* (II, II, I). О городах см.: Plath J. H. в: *Abh. der bayer. Akad. der Wiss. X.* До сих пор лучшая работа об экономике (современного) китайского города написана учеником К. Бюхера: Nyok Ching Tsur. *Die gewerblichen Betriebsformen der Stadt Ningpo. Erg.-Heft 30 der Zeitschr. f. d. ges. Staatsw. Tübingen*, 1909. О древнекитайской религии (так называемом «синизме») см.: Chavannes É. в:

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер *Revue de l'hist. des Relig.* 34. S. 125 ff. Относительно религии и этики конфуцианства и даосизма можно порекомендовать труды Дворжака, в которых изложение максимально привязано к дословным цитатам: Dvořák в: *Darstellungen aus dem Gebiet der nichtchristlichen Rel.-Geschichte*. А также разделы в различных учебниках по истории религии: Grube W в: *Bertholet. Tübingen, 1908; Buckley E. в: Chantepie de la Saussaye*. об официальной религии лучшими в настоящее время являются крупные работы де Гроота. Главный труд: Groot J. J. M. de. *The religious system of China*. В уже вышедших томах в основном рассматриваются ритуалы, прежде всего – ритуалы погребения. Его общий обзор существующих в Китае религиозных систем см. в: *Kultur der Gegenwart*. О терпимости конфуцианства см. его темпераментное полемическое сочинение: *Sectarianism and religious persecution in China* (Verh. der Kon. Ak. van Wetensch. te Amsterdam, Afd. Letterk. N. Reeks IV, 1, 2). Об истории религиозных отношений см. его статью в: *Bd. VII des Archiv f. Rel.-Wissensch.* (1904). Ср. с рецензией на: Pelliot P. Bull, de l'Ecole franç. de l'Extr. Orient III. 1903. S. 105. О даосизме см.: Pelliot P. a. a. O. S. 317. О «Священном указе» основателя династии Мин (предшествовавшем «Священному указу» 1671 года) см.: Chavannes É. Bull, de l'Extr. Or. III. 1903. S. 549 ff. Изложение конфуцианского учения с точки зрения современной реформистской партии Кан Ювея: Chen Huan Chang. *The economic principles of Confucius and his school*. New York: Columbia University, 1911). Влияние различных религиозных систем на жизненные формы очень наглядно отражено в прекрасной статье: Grube W. Zur Pekinger Volkskunde // Veröff. aus dem Kgl. Mus. f. Völkerk. Berlin VII, 1901. Ср. с его же работой: *Religion und Kultur der Chinesen*. О китайской философии см.: Grube W. в: *Kultur der Gegenwart*. I, 5. Он же в: *Geschichte der chinesischen Literatur*. Leipzig, 1902. Из миссионерской литературы ценна работа, в которой воспроизведены многочисленные беседы: Edkins J. *Religion in China*. 3. Aufl., 1884. Много ценного встречается также в работе: Douglas R. K. *Society in China*. Остальную литературу см. в известных английских, французских и немецких журналах, а также в: *Zeitschr. f. vergl. Rechtswissenschaft; Archiv f. Rel.-Wissensch*. В качестве наглядного введения в современную китайскую ситуацию см. дневники Ф. фон Рихтхофена, далее труды таких авторов, как Lauterer, Lyall, Navarra и др. Литературу о даосизме см. также в разделе VII.

Современное изложение истории Китая (в древности) см.: Conrady E. в: *Weltgeschichte*. Band III // Hrsg, von v. Pflugk-Harttung. 1911. Уже во время публикации этого издания мне в руки попал новый труд де Гроота: «Universismus». Die Grundl. d. Rel. u. Ethik, des Staatsw. u. der Wiss. Berlin: Chinas, 1918. из коротких вводных очерков следует отметить небольшие брошюры одного из лучших знатоков предмета: Rosthorn Frhr. и. Das soziale Leben der Chinesen. 1919; из более ранней литературы такого рода см.: Singer J. Ueber soziale Verhältnisse in Ostasien. 1888.

Полезнее многих публикаций будет проработка собрания императорских распоряжений имперским чиновникам, десятилетиями публиковавшегося английскими интересантами под заголовком «Peking Gazette» (изначально – для внутреннего потребления).

Подобная литература и переводные источники цитируются применительно к конкретным темам. Для неспециалиста очень затруднительным является то обстоятельство, что из документальных и монументальных источников переведена лишь незначительная часть. К сожалению, мое изложение не проверялось профессиональным синологом. Поэтому данный раздел я публикую с большими сомнениями и оговорками.

Глава I. Социологические основоположения: А. Город, правитель и бог деньги. – Города и гильдии. – Власть правителя и концепция бога в сравнении с Передней Азией. – Центральный монарх как носитель харизмы и понтифик.

С доисторических времен Китай, в отличие от Японии, был страной крупных городов, защищенных крепостными стенами. Только в городах существовал культ канонизированного покровителя местности. Правитель был в первую очередь владыкой города. Даже в крупных государствах времен раздробленности в официальных документах для обозначения «государства» продолжал использоваться иероглиф «ваша столица» или «мой смиренный город». Еще в последней трети XIX века окончательное подавление выступлений мяо (1872) было закреплено принудительным синойцизмом, т. е. их коллективным переселением в города – совсем как в Древнем Риме примерно до III века.

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер Налоговая политика китайских властей в первую очередь благоприятствовала горожанам за счет сельской округи.[32] В Китае всегда была развита внутренняя торговля, обеспечивавшая потребности огромных областей. Однако из-за преобладания аграрного производства денежное хозяйство вплоть до Нового времени вряд ли когда-либо достигало здесь уровня птолемеевского Египта. Это видно уже по распаду денежной системы: в зависимости от времени и места различался курс оборотной медной монеты к серебряным слиткам, штамповка которых находилась в руках гильдий.[33]

Наряду с, казалось бы, современными элементами, китайская денежная система[34] сохраняет крайне архаичные черты. В иероглифе богатство до сих пор присутствует элемент, обозначающий раковину (бэй). Вероятно, еще в 1578 году денежную дань из Юньнаня (рудной провинции!) выплачивали раковинами. Иероглиф «монета» означает «панцирь черепахи», [35] «шелковые деньги» (бу би) существовали, видимо, при династии Чжоу, а выплата налогов шелком фиксируется в разные эпохи.[36] В древности функцию денег также выполняли жемчуг, драгоценные камни, олово, и еще узурпатор Ван Ман безуспешно пытался установить (после 7 года н. э.) денежную шкалу, в которой наряду с золотом, серебром и медью в качестве средств платежа фигурировали панцири черепах и раковины. Согласно не очень надежным источникам, рационалистический объединитель империи Шихуан-ди, напротив, разрешил чеканить лишь «круглые» монеты, причем не только из меди, но и из золота (и цяни), безуспешно пытаясь запретить все остальные средства обмена и платежа. Серебро в качестве монетного металла впервые стало использоваться, видимо, гораздо позже (при императоре У-ди, в конце II века до н. э.), а в качестве средства выплаты налогов (для южных провинций) – лишь в 1035 году. Причем, несомненно, в основном по техническим причинам. Золото намывалось, получить медь было изначально относительно легко технически, а серебро, напротив, добывалось только непосредственно в рудниках. Однако и техника горного дела, и техника чеканки монет оставалась у китайцев на очень примитивном уровне. Монеты, – производившиеся якобы с XII века до н. э., а на самом деле, вероятно, с IX века до н. э., – отливались, а не чеканились, и лишь примерно с 200 года до н. э. на них стали наносить письменные знаки. Они легко подделывались и сильно различались по содержанию – в гораздо большей мере, чем европейские монеты до XVII века (до 10 % у английских крон). Так, у 18 экземпляров одной эмиссии II века, согласно оценке Э. Био, вес колебался между 2.7 и 4.08 граммами, а у 6 экземпляров эмиссии 620 года – даже между 2.5 и 4.39 граммами меди. Уже из-за этого они не могли быть стандартом денежного обращения. Запасы золота резко выросли благодаря захваченной татарами добыче и так же быстро сократились. Поэтому раньше золото и серебро встречались очень редко – несмотря на то, что серебряные рудники при определенной технике добычи оставались пригодны для разработки.[37] В повседневном обращении по-прежнему ходили медные деньги. О гораздо большем обороте благородных металлов на Западе было хорошо известно хронистам, особенно в эпоху Хань. Ежегодно огромное число караванов с полученным в качестве натуральной дани шелком возвращались обратно с западным золотом. (встречаются римские монеты.) Однако его приток прекратился с концом Римской империи, и лишь во времена Монгольской империи ситуация опять улучшилась.

Изменения произошли лишь с началом сношений с европейцами после открытия мексиканских и перуанских серебряных рудников, значительная часть добычи которых шла в Китай в обмен на шелк, фарфор и чай. Несмотря на обесценивание серебра по отношению к золоту (1368 – 4:1, 1574 – 8:1, 1635 – 10:1, 1737 – 20:1, 1840 – 18:1, 1850 – 14:1, 1882 – 18:1), растущий спрос усилил значимость серебра для денежного хозяйства, что привело к падению цены меди. Как рудники, так и производство монет было прерогативой политической власти: уже среди девяти полулегендарных ведомств в «Чжоу ли» присутствует монетных дел мастер. Власть разрабатывала рудники отчасти самостоятельно посредством принудительных работ,[38] отчасти – через частных лиц, но с сохранением монополии правительства на выкуп всего добытого; [39] значительно удорожали производство монет высокие затраты на транспортировку меди на пекинский монетный двор, который продавал то, что превышало потребности государства в монете. Эти затраты были сами по себе огромными. В VII веке (в 752 году, согласно Ма дуаньлиню) каждый из 99 существовавших тогда монетных дворов якобы ежегодно производил 3300 мин (по 1000 штук) медных монет. Для этого в каждом из них было задействовано 30 рабочих и израсходовано 21 200 цзиней (по 550 г) меди, 3700 – свинца и 500 – олова. Затраты на производство 100 монет составляли 750 монет, т. е. 75 %. К этому добавлялась непомерная доля монет –名义上 25 %, на которую претендовал (являвшийся монополией) монетный двор,[40] непрестанно на

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер протяжении столетий в одиночку безнадежно боровшийся с чрезвычайно выгодными подделками. Округам, в которых находились рудники, угрожали вражеские вторжения. Нередко правительство покупало медь для производства монет за границей (в Японии) или конфисковывало частные запасы меди, чтобы удовлетворить огромную потребность в монете. Иногда власть распространяла свою прерогативу и собственное управление вообще на все рудники, добывавшие металл. Серебряные рудники выплачивали очень значительные отчисления мандаринам (в Гуандуне в середине XIX века – 20–33(1/3)% вместе со свинцом – 55%), что составляло главный источник их дохода; за это те платили правительству фиксированную сумму. Золотые рудники (особенно в провинции Юньнань), как и все остальные, были разделены на небольшие участки и разданы горным мастерам (ремесленникам) за отчисления, доходившие в зависимости от доходности до 40%. О том, что все рудники плохо эксплуатируются технически, сообщалось еще в XVII веке: причиной этого – помимо проблем с геомантикой[41] – был лежавший в основе экономической и духовной структуры Китая традиционализм, который затруднял серьезную реформу монетного дела. Уже в хрониках древних времен (царство Чу при Чжуан-ване) говорится о порче монет и о провале попыток принудительно пустить испорченную монету в обращение. Первое сообщение о порче золотой монеты встречается у Цзин-ди – после этого они повторяются неоднократно, – а также о вызванных ею сильных помехах торговле. Однако главной бедой, видимо, были колебания запаса монетного металла,[42] от которых несравненно сильнее страдал именно Север, где нужно было защищаться от степных варваров, нежели испокон веков гораздо более обеспеченный металлическими оборотными средствами Юг, где была сосредоточена торговля. Необходимость финансировать войну всякий раз приводила к принудительной монетной реформе и к использованию медных монет для производства оружия (как у нас во время войны – никелевых монет). Установление мира означало наводнение страны медью в результате самовольной переплавки военного имущества «демобилизованными» солдатами. Любые политические волнения могли привести к закрытию рудников; имеются сообщения об удивительных и – даже если отбросить явные преувеличения – очень значительных колебаниях цен вследствие недостатка или переизбытка монет. Все время возникало множество частных монетных дворов, на которые чиновники явно закрывали глаза; отдельные сатрапии также постоянно издавались над монополией. Отчаявшись после всех неудач утвердить государственную монополию на производство монет, власти опять разрешили производить монету частным лицам по заданному образцу (впервые при Вэнь-ди в 175 году). Это естественным образом привело к полному беспорядку в монетном деле. Правда, после первого подобного эксперимента У-ди удалось относительно быстро восстановить монополию и искоренить частные монетные дворы, а также посредством улучшения техники производства (появление монет с прочными краями) вновь поднять престиж государственных монет. Однако вынужденный выпуск кредитных денег (из шкуры белого оленя) для финансирования войны с сюнну (гуннами) – которая во все времена являлась одной из причин денежных неурядиц – и легкость подделки серебряной монеты в конечном счете привели к краху и этой попытки. Нехватка металлических монет при Юань-ди (около 40 года до н. э.) была велика как никогда[43] – видимо, вследствие политической смуты; это вынудило узурпатора Ван Мана проводить свои бесполезные эксперименты с денежной шкалой (из 28 видов монет!). После этого производство золотых и серебряных монет правительством – и так осуществляющееся лишь от случая к случаю – видимо, уже не фиксируется. Предпринятая впервые в 807 году эмиссия государственных[44] оборотных средств в подражание банковским оборотным средствам[45] достигла расцвета особенно при монголах; лишь вначале она имела металлическое обеспечение наподобие банковского, которое затем постоянно уменьшалось. Обесценивание ассигнаций вместе с памятью о порче монеты привело к появлению непоколебимой банковской валюты (депонированные серебряные слитки как основа платежного оборота в оптовой торговле в «таэлях»). А медные деньги, несмотря на очень низкую цену, не только означали чудовищное удорожание производства монет, но и являлись очень неудобной формой денег для оборота и развития денежного хозяйства из-за высокой стоимости транспортировки. Веревка с 100 нанизанных на нее медных монет (цяней) сначала оценивалась в одну унцию серебра, а позже – в половину унции. При этом колебания имеющихся объемов меди даже в мирное время были очень значительными вследствие промышленного и художественного применения (статуи Будды), что проявлялось как в ценах, так в налоговой нагрузке. Очень сильные колебания стоимости монеты с их влиянием на цены постоянно приводили к краху столь же постоянных попыток составить единый бюджет на основе чисто или почти чисто денежных налогов: приходилось вновь возвращаться к (как минимум, частичному) натуральному налогообложению, что оказывало очевидное воздействие на тип экономики.

[Примеч. корр. fb2: В данной части была вставлена очень большая сноска, которую я решил не выносить отдельно, а выделить в общем тексте:]

Согласно хронике Ма Дуаньлиня, распись государственных доходов Китая древнейшего времени выглядела так:

997 год до н. э.	1021 год н. э.
зерно 21 707 000 ши	22 782 000 ши
медные монеты 4 656 000 гуаней (по 1000 цяней)	7 364 000 гуаней
плотная шелковая ткань 1 625 000 пи (кусков)	1 615 000 пи
тонкая шелковая ткань 273 000 пи	182 000 пи
шелковая пряжа 410 000 унций	905 000 унций
газ (тончайший шелк) 5 170 000 унций	3 995 000 унций
чай 490 000 фунтов	1 668 000 фунтов
сено (свежее и сушенное)	30 000 000 ши
древа 280 000 шу ?	28 995 000 ши
уголь («земляной уголь»)	530 000 чен
железо 300 000 фунтов	26 000 чэн
В 997 году до н. э. в ней также присутствуют: дерево для стрел, гусиные перья (для стрел), продукты растительного происхождения.	

А в 1021 году: кожа (816 000 чэн), пенька (370 000 фунтов), соль (577 000 ши), бумага (123 000 чэн).

В 1077 году (после реформы денежного хозяйства и торговой монополии Ван Аньши, о которой будет сказано ниже):

серебро 60 137 унций
меди 5 586 819 гуаней
зерно 18 202 287 ши
плотная шелковая ткань 2 672 323 пи
шелковая пряжа и мягкая ткань 5 847 358 унций сено 16 714 844 шу

К этому добавляются запутанные данные по чаю, соли, сырому, отрубям, воску, растительному маслу, бумаге, железу, углю, шафрану, коже, пеньке и др., относительно которых хронист бес смысленным образом сообщает общий вес (3 200 253 фунтов). Что касается количества зерна, то считалось, что месячное потребление одного человека составляет 1.5 ши (однако величина ши очень сильно менялась). Доход серебром в последнем перечне, отсутствующий в первых двух, можно объяснить либо торговой монополией, либо введением сборщиками налогов до сих пор существующего пересчета оборотной медной монеты в серебро, либо тем, что последняя распись фиксировала реальное наличие, а две первых – планируемый бюджет (?).

Первая распись династии Мин 1360 года, напротив, содержит лишь три позиции:

зерно 29 433 350 ши
деньги (меди и бумажными деньгами) 450 000 унций (серебра)
шелковая ткань 288 546 штук

Таким образом, налицо значительный прогресс в приросте серебра и исчезновение многочисленных специфических натуральных налогов, которые, видимо, фиксировались тогда лишь в бюджетах округов, в которых и использовались. Именно поэтому цифры дают нам не очень много, поскольку неизвестно, сколько было вычленено предварительно.

В 1795–1810 годы центральное правительство получило 4.21 млн. ши зерна (по 120 китайских фунтов), зато очень сильно выросли – относительно и абсолютно – доходы серебром благодаря активному платежному балансу Китая во внешней торговле с европейцами после начала американской серебряной благодати. (Последующее развитие нас не интересует.)

Согласно хроникам, с древних времен сложилась практика, когда ближайшие к столице округа поставляли малооцененные натуральные продукты, а дальние округа

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер – по мере удаления – все более ценные товары. О налогах и их влиянии см. ниже. конец вынесенной сноски]

В своей денежной политике центральное правительство, помимо непосредственных военных потребностей и других чисто фискальных мотивов, должно было учитывать и цены. Инфляционные тенденции – в виде разрешения чеканить монету с целью стимулирования производства медных денег – сменялись антиинфляционными мерами в виде закрытия части монетных дворов.[46] Соображениями валютной политики определялись также запрет и контроль над внешней торговлей: с одной стороны, из-за страха перед оттоком денег при свободном импорте, с другой – из-за беспокойства наплывом иностранных денег при свободном экспорте.[47] и хотя преследование буддистов и даосов в основном было обусловлено религиозно-политическими мотивами, в нем присутствовал и чисто монетно-фискальный элемент: статуи Будды, вазы, религиозные облачения, художественное применение денежных материалов под влиянием монастырского искусства – все это представляло постоянную угрозу для финансовой системы. Массовая переплавка [монет] приводила к острой нехватке денег, накоплению меди, снижению цен и в конечном итоге – к натуральному хозяйству.[48] Систематические разграбления монастырей фиском, введение тарифов на медные товары[49] и, наконец,[50] попытка установить государственную монополию на изготовление бронзовых и медных товаров, за которой позже последовала монополия на изготовление всех металлических товаров (чтобы прекратить частную подделку монеты) – эти меры было невозможно осуществлять параллельно длительное время. Ужесточение запрета чиновникам накапливать земельную собственность постоянно приводило к накоплению в их руках значительных запасов меди, поэтому во времена дефицита денег наряду с очень высокими налогами часто устанавливались максимальные пределы для денежных состояний,[51] что было обусловлено ценовой политикой и интересами фиска. Неоднократные попытки перейти к железным деньгам, длительное время ходившим наряду с медью, никак не улучшили положение. Упоминаемое при Ши-цзуне (Х век) предложение одного из ведомств отказаться от выпуска монет и разрешить применение металлов (чтобы избежать монопольных цен на металлические продукты и тем самым лишить стимула к промышленному применению металла), так и осталось нереализованным.

Политика выпуска бумажных денег была связана с этими же моментами. Стимулом для их выпуска стали эмитированные банками деньги, которые сначала явно носили характер сертификатов, этой обычной защиты в оптовой торговли от монетной путаницы, а позже превратились в средства обращения, особенно для обеспечения платежей между областями. Техническими предпосылками выступили заимствованная с II века н. э. бумажная промышленность и удобный метод ксилографии,[52] особенно рельефная резьба вместо первоначальной техники инталью. Лишь в начале IX века фиск стал забирать из рук купцов возможность заработать на векселях. Сначала продолжал действовать принцип выкупного фонда (1/4–1/3). Позже эмиссия банкнот также была связана с монополией фиска на банковские депозиты. Однако на этом развитие, конечно, не остановилось. Банкноты, изготовленные методом ксилографии, а затем – методом гравировки на меди, быстро изнашивались из-за плохого качества бумаги. Война и дефицит монетного металла делали их нечитаемыми. Сокращение нарицательной стоимости до мельчайших единиц, отказ от приема истертых до нечитаемости листков бумаги, введение оплаты печатных расходов при замене на новые,[53] но прежде всего – ликвидация металлического фонда,[54] усложнение погашения посредством переноса места погашения вглубь страны[55] либо сначала относительно краткосрочное, а затем много раз продлеваемое (на 22–25 лет) изъятие из оборота,[56] осуществлявшееся в основном в обмен на новые листки и часто с понижением номинала,[57] неоднократный хотя бы частичный отказ от приема листков в качестве средства выплаты налогов – все это постоянно дискредитировало бумажные деньги. И здесь, конечно, ничего не мог изменить ни неоднократный приказ при каждом крупном платеже в определенных пропорциях использовать бумажные деньги,[58] ни вводившийся иногда полный запрет на платежи металлическими деньгами. С другой стороны, неоднократное полное погашение бумажных платежных средств приводило к дефициту денег и сокращению цен, а неоднократно планировавшееся увеличение оборотных средств срывалось из-за сразу возникшего искушения неограниченной инфляции в фискальных целях. В нормальной ситуации соотношение бумажных денег к металлическим держалось в тех же границах, что и в Англии в XVII веке (1:10 или еще меньше). Войны, захват горнорудных районов варварами и – в гораздо меньшей мере – использование металла во времена накопления крупной собственности и основания буддийских монастырей приводили к инфляции, а последствия войн – к неоднократному банкротству

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер ассигнаций. Монголы (Хубилай) пытались провести шкалированную эмиссию металлических сертификатов (?), вызвавшую, как известно, восхищение у Марко Поло.[59] Однако за этим последовала чудовищная инфляция бумажных денег. Уже в 1288 году произошла девальвация на 80 %. Но значительный приток серебра вновь вернул его в обращение. Тогда попытались установить тарифные соотношения между золотом, серебром и медью (золото к серебру – 10:1, фактически – 10.25:1, унция серебра – 2005 цяней, т. е. произошло обесценивание меди наполовину). Частное владение золотыми и серебряными слитками было запрещено: благородные металлы должны были стать исключительно фондом обеспечения сертификатов. Ювелирная и медная промышленность были огосударствлены, а металлические деньги вообще перестали чеканить. Однако фактически это привело к чисто бумажным деньгам, а со свержением династии – к отказу государства от обязательств по ним.

Хотя при династии Мин вновь вернулись к упорядоченной чеканке (при этом характерно непостоянство ценового соотношения благородных металлов: золото к серебру оценивалось как 4:1), уже очень скоро запретили использовать в качестве денег сначала золото и серебро (1375) а затем и медь (1450), поскольку ходившие наряду с ними бумажные деньги обесценивались. Казалось, что окончательно сложилась денежная система исключительно с бумажными деньгами. Между тем бумажные деньги были в последний раз упомянуты в хрониках в 1489 году, и в XVI веке наблюдались попытки усиленной чеканки медной монеты, которые также провалились. Приемлемое состояние наступило лишь с притоком европейского серебра после установления в XVI веке прямых сношений. В конце этого века в оптовой торговле утвердилась весовая серебряная валюта (в слитках, а по сути – банковская валюта), опять начали чеканить медную монету, и курс меди к серебру вновь стал существенно расти. А запрещенные при династии Мин в 1620 году – и позже при маньчжурах – бумажные деньги (любого рода) были полностью вытеснены. После этого объем монетного металла в денежно-хозяйственной структуре государственных расчетов медленно, но верно увеличивался. Выпуск государственных билетов во время второго восстания тайпинов закончился обесцениванием ассигнаций и отказом государства от обязательств по ним.

Но и обращение серебра в слитках означало большие неудобства. Его каждый раз нужно было взвешивать, и считалось легитимным, что провинциальные банкиры покрывали свои большие издержки с помощью весов, отличных от тех, что использовались в портовых городах. Пробу должны были проверять кузнецы. При сильно возросших платежах серебром центральное правительство требовало для каждого слитка данных о месте производства и проверки. Отлитое в форме башмака серебро в каждой местности имело разный лом.

Ясно, что такое положение должно было привести к банковской валюте. Гильдии банкиров в пунктах оптовой торговли, векселя которых признавались повсюду, взяли ее учреждение в свои руки и добились права оплачивать все торговые долги банковской валютой. Но и в XIX веке не было недостатка в рекомендациях вернуться к государственным бумажным деньгам (например, в меморандуме 1831 года).[60] И аргументы были совершенно те же, что в начале XVII века и в Средневековье: промышленное применение меди угрожает монетному обороту и тем самым ценовой политике, и, кроме того, посредством банковской валюты денежная система оказывается в руках торговцев. Но тогда до этого не дошло. Содержание чиновников – могущественных интересантов – в значительной мере выплачивалось серебром. Их широкие слои были солидарны с заинтересованностью торговли в невмешательстве пекинского правительства в денежную систему, поскольку шансы чиновников на получение дохода зависели от торговли. В любом случае все провинциальные чиновники были единодушно против любого усиления финансовых властей и прежде всего против финансового контроля со стороны центрального правительства.

А масса мелкобуржуазного населения и мелких крестьян, несмотря на сильное, но в последние века в целом последовательное и медленное падение покупательной способности меди, не была или лишь в незначительной мере была заинтересована в изменении существующего положения.

Банковско-технические подробности китайской платежной и кредитной системы здесь можно оставить без внимания. Заметим лишь то, что тэль, весовая единица расчета, встречалась в трех основных и нескольких дополнительных формах, а помеченные клеймом банкира слитки в форме башмака имели очень ненадежный лом. Никакой установленной тарификации медных монет не существовало уже очень давно. Внутри страны единственными наличными деньгами были медные. А вот запасы серебра и особенно темпы его роста с

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер 1516 года были очень значительными.

Итак, перед нами два уникальных факта: 1) очень резкое увеличение наличия благородных металлов хотя и привело к некоторому росту денежного хозяйства, особенно в финансах, тем не менее сопровождалось не сломом, а явным усилением традиционализма и не вызвало каких-либо заметных капиталистических проявлений. Далее: 2) произошел колossalный рост населения (о его масштабах мы еще скажем) – без всяких стимулов со стороны капиталистических форм хозяйства, которые, в свою очередь, никак не стимулировались им. Скорее этот рост происходил в привязке к (в лучшем случае!) статичной форме хозяйства. Это требует объяснения.

На Западе в античности и Средневековье носителями финансовой рационализации, денежного хозяйства и политически ориентированного капитализма являлись города, а в Средневековье – также курия и возникавшее государство. Что касается монастырей Китая, то мы видели, что их считали чуть ли не угрозой металлическим деньгам. Городов, которые – подобно Флоренции – создали стандартные монеты и проложили путь государственной монетной политике, в Китае не было. Здесь провалилась не только государственная валютная политика, но и попытка утвердить денежное хозяйство.

Вплоть до последнего времени типичными были оценки монастырских и многих иных приходов [61] в качестве источника (преимущественно) натуральных выплат. Несмотря на все аналогии, китайский город в решающих пунктах также отличался от города на Западе. Китайский иероглиф «город» означает «крепость». Это было характерно и для западной античности и Средневековья. В Китае в древности город являлся резиденцией правителя [62] и вплоть до Нового времени оставался в первую очередь резиденцией наместника и иных крупных должностных лиц; т. е. был местом, где – как в городах античности или, например, в Москве времен крепостного права – прежде всего расходовалась рента: отчасти земельная рента, отчасти должностное содержание и другие доходы, прямо или косвенно обусловленные политически. Помимо этого, как и повсюду, в городах были сосредоточены купечество и ремесло – хотя последним занимались не только здесь, как в западном Средневековье. Рыночное право существовало и в деревнях, где находилось под защитой деревенского храма. У города не было рыночной монополии, гарантированной государственной привилегией. [63]

Однако основным отличием процесса возникновения как китайских, так и всех остальных восточных городов от Запада было отсутствие у города особого политического характера. Они не являлись «полисом» в античном смысле и не знали, в отличие от Средневековья, никакого «городского права». Они не были «общинами» с собственными особыми политическими правами. Здесь не существовало буржуазии в смысле снаряжающего самого себя военного сословия горожан, как это было в западной античности. Здесь никогда не возникало таких клятвенных военных союзов, как «Compagna Communis» [64] в Генуе или другие «conjuraciones». [65] Не было здесь и сил, опиравшихся на военную мощь городских округов и то воевавших с феодальными властителями городов за автономию, то вновь заключавших с ними союзы: консулов, советов, политических гильдий [66] и цеховых объединений типа Mercadanza. [67] Хотя бунты горожан против чиновников, укрывавшихся в цитадели, происходили постоянно, их целью было устранение конкретного чиновника или отмена конкретного распоряжения, прежде всего новых налогов, но никогда не достижение пусть и относительной, прочно закрепленной политической свободы для города. Подобная свобода в западной форме была вряд ли возможна уже из-за того, что здесь никогда не прерывалась связь с родом. Переселившийся в город человек (прежде всего – состоятельный) сохранял отношения с местом проживания, землей и культом предков своего рода, т. е. все ритуально и лично значимые отношения в деревне, из которой он происходил. Как и в России, где крестьянин, даже если он давно трудился в городе в качестве фабричного рабочего, подмастерья, торговца, фабриканта или литератора, сохранял статус в своем «миру», полученный по рождению (вместе со связанными с ним правами и обязанностями). Ζευς ἔρκειος [68] аттического гражданина и, начиная с Клисфена, его дем или «Hantgemal» [69] сакса являлись на Западеrudimentами подобных отношений. [70] Но там город был «общиной», в античности – еще и культовым союзом, а в Средневековье – клятвенным братством. В Китае встречаются только зачатки этого, не получившие никакого развития. Китайский бог города был лишь местным духом-покровителем: не богом союза, а, как правило, наоборот – канонизированным городским мандарином. [71]

дело в том, что здесь полностью отсутствовал политический клятвенный союз боеспособных горожан. В Китае вплоть до настоящего времени существовали гильдии, торговые союзы, цеха, в некоторых случаях даже «городская гильдия», внешне напоминавшая английскую «Gilda mercatoria».[72] Мы увидим, что императорские чиновники должны были считаться с различными союзами горожан и что с практической точки зрения эти союзы в гораздо большей мере – гораздо интенсивнее, чем императорское управление, и во многих отношениях гораздо сильнее, чем средний союз на Западе – держали в своих руках регулирование экономической жизни города. Внешне это состояние китайских городов во многих отношениях напоминает состояние английских городов отчасти во время *firma burgi*,[73] отчасти – в эпоху Тюдоров. Но только внешне и с одним важным отличием: английский город всегда имел «charter»,[74] в которой были закреплены «свободы». В Китае этого не было,[75] что резко отличалось от Запада, зато сильно напоминало индийскую ситуацию: города как императорские крепости на самом деле имели гораздо меньше правовых гарантий «самоуправления»,[76] чем деревни. Формально город состоял из «сельских округов» во главе с особым дибао (старостой) и часто относился ко многим низшим (снянь), а иногда – даже к высшим (фу) административным округам с совершенно отдельным государственным управлением[77] – к большой выгоде мошенников. Даже чисто формально у городов отсутствовала та возможность заключать договоры частноправового или политического рода, вести процессы и вообще выступать в качестве корпорации, какая была у деревень. Фактическое господство могущественной купеческой гильдии в определенном городе, иногда встречающееся в Индии (как и по всему миру), никак не могло возместить этого.

Причиной этого было различное происхождение городов. Античный полис также мог опираться на землевладельцев, но первоначально он возник как город морской торговли; а Китай преимущественно состоял из внутренних областей. Насколько бы ни простирался с чисто мореходной точки зрения фактический радиус плавания китайских джонок и насколько развитой ни была бы навигационная техника (буссоль и компас),[78] настолько же незначительным было относительное значение морской торговли в сравнении с объемом внутренней торговли. Кроме того, Китай на протяжении столетий отказывался от развития собственной морской мощи – этого необходимого основания для внешней торговли – и в конечном счете ради сохранения традиций ограничил сношения с заграницей, как известно, до одной единственной гавани (Кантон) и небольшого числа (13) фирм, обладавших концессией на торговлю с иностранцами. Такой финал был не случаен. Даже «Императорский канал», как видно по любой карте и сохранившимся сообщениям, был построен лишь для того, чтобы не отправлять партии с рисом с юга на север морским путем, опасным из-за пиратства и тайфунов: даже в Новое время в официальных докладах сообщалось, что морской путь мог принести фиску такие убытки, что окупались огромные затраты на перестройку канала. С другой стороны, расположенный внутри страны специфический западный город Средневековья – подобно китайскому и переднеазиатскому – обычно был основан князем или феодальным владельцем для получения денежной ренты и налогов. При этом европейский город очень рано стал привилегированным союзом с твердо закрепленными правами, которые можно было планомерно расширять и которые были расширены, поскольку феодальный владелец города тогда еще не обладал техническими средствами управления: город был военным союзом, который мог успешно затворить ворота перед рыцарским войском. Крупные переднеазиатские города, например – Вавилон, напротив, довольно рано стали во всем зависеть от милости царского бюрократического управления, занимавшегося строительством каналов. Несмотря на очень низкую интенсивность китайского центрального управления, это касалось и китайского города. Его процветание также сильно зависело не от хозяйственной и политической смелости его граждан, а от функционирования императорского управления, прежде всего – управления водными потоками.[79] Наша юная западная бюрократия отчасти получила первый опыт в автономных городах-государствах. Китайское императорское чиновничество было очень древним. Здесь город являлся преимущественно рациональным продуктом управления, что видно уже по его форме. Сначала ставился частокол или стена, затем привлекалось население (иногда принудительно)[80] – часто незначительное по сравнению с огороженным ареалом; вместе с династией, как в Египте, менялась либо сама столица, либо ее название. Последняя постоянная резиденция, Пекин, вплоть до Нового времени лишь в очень незначительной мере являлся местом сосредоточения торговли и ориентированной на экспорт промышленности.

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
тому, что китайцы в городе и деревне фактически «управляли сами собой».
Роды в деревне и профессиональные союзы в городе суверенно господствовали над всей жизнью своих членов; причем вторые существовали в городе наряду с первыми, заменяя их тем, кто не принадлежал ни к одному роду, или чьи роды не были древними и сильными. Кроме каст в Индии (но в другом смысле), нигде не было такой безусловной зависимости индивида от – терминологически не различимых – гильдий и цехов, как в Китае.[81] За исключением немногих монопольных гильдий, они без всякого официального признания со стороны государственного управления фактически присвоили себе абсолютную юрисдикцию над своими членами.[82] Они контролировали все, что было экономически значимо для их участников: меры и весы, деньги (штамповку серебряных слитков),[83] ремонт дорог,[84] кредитоспособность членов и т. д. Как бы мы сказали, они представляли собой «кондиционный картель», [85] в функции которого входило установление сроков поставки,[86] хранения и оплаты товаров, страховых тарифов и процентных ставок,[87] недопущение фиктивных и иных нелегальных сделок, компенсация кредиторам при смене собственника,[88] регулирование курса сортов золота,[89] авансирование долго хранящегося товара,[90] а применительно к ремесленникам – прежде всего регулирование и ограничение числа учеников[91] и сохранение тайны производства.[92] Отдельные гильдии обладали миллионными состояниями,ложенными в совместную земельную собственность. Они взимали со своих членов налоги, а с новичков – вступительные взносы и залоги (в качестве гарантии добропорядочного поведения), устраивали театральные постановки и организовывали похороны обедневших товарищей.[93] В большинство профессиональных союзов мог вступить каждый, кто занимался соответствующим ремеслом (обычно это было обязательно). Среди них встречались не только многочисленные остатки старых родовых и племенных ремесел[94] – фактически наследственные монополии носителей тайного искусства, но и монопольные гильдии, возникшие в результате фискальной или ксенофобской политики государственной власти.[95] В Средневековые китайские власти постоянно прибегали к обеспечению потребностей посредством общественных работ. Применительно ко многим ремеслам это означало, что их развитие от межэтнического (межродового и межплеменного) разделения труда среди странствующих ремесленников к открытому для всех оседлому ремеслу прошло несколько промежуточных стадий ремесленных союзов, принудительно организованных сверху для определенных профессий в интересах государственных поставок. Поэтому значительная часть ремесел сохранила родовой и племенной характер. При династии Хань многие ремесленные промыслы представляли собой семейные секреты, а искусство производства лака в Фучжоу было полностью утрачено в ходе восстания тайпинов, поскольку был истреблен род, владевший секретом его изготовления. В целом город не имел монополии на ремесло. Как и повсюду, в процессе местного разделения труда между городом и деревней возникло то, что мы называем «городским хозяйством»; также осуществлялись отдельные меры городской экономической политики. Но несмотря на множество зачатков, здесь так и не сложился тот тип систематической городской политики, которую в Средневековые проводили захватившие господство цеха, впервые пытавшиеся осуществлять именно «городскую экономическую политику». Официальная власть постоянно прибегала к общественным работам, но не создала системы цеховых привилегий, известных по позднему Средневековью на Западе. Именно отсутствие этих правовых гарантii вынудило профессиональные союзы в Китае открыто помогать самим себе в масштабах, не известных на Западе. С этим было связано отсутствие в Китае устойчивых, официально признанных, формальных и надежных правовых оснований свободного саморегулируемого торгового и ремесленного порядка, которые способствовали развитию мелкого капитализма внутри западного средневекового ремесла. Это было обусловлено отсутствием у китайских городов и гильдий собственной политической и военной силы, что, в свою очередь, объясняется ранним возникновением здесь организованного чиновничества (и офицерства) в войске и управлении.

Согласно надежным историческим преданиям, для возникновения центральной власти и патримониального чиновничества в Китае, как и в Египте, решающим фактором была необходимость регулирования потоков воды как предпосылка возможности всякого рационального хозяйства. Об это очень отчетливо говорит, например, формулировка цели упоминаемого у Мэн-цзы картеля феодальных правителей, якобы существовавшего в VII веке.[96] Впрочем, в отличие от Египта и Месопотамии, по крайней мере в Северном Китае, ставшим политическим ядром империи, строительство плотин для защиты от наводнений и каналов для внутреннего судоходства преобладало над строительством оросительных каналов. В Месопотамии от последних вообще зависела плодородность пустынных областей. Регулировавшие водные потоки чиновники и упомянутая в древнейших документах – пока еще в качестве класса, стоящего

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер ниже «кормящего сословия» и выше «евнухов» и «носильщиков» – «полиция» образовали ядро докнижной, чисто патrimonиальной бюрократии.

Возникает вопрос о том, насколько эти отношения имели не только политические (что несомненно), но и религиозные последствия. В Передней Азии представления о боге формировались по модели земного царя. Для месопотамского и египетского подданного, едва знавшего о дожде, всякая радость и печаль, и прежде всего урожай, были связаны с действиями царя и его администрации. Царь непосредственно «создавал» урожай. В некоторых частях Южного Китая, где значимость регулирования воды превосходила все остальное, имело место нечто отдаленно похожее. Во всяком случае, прямой переход от мотыжного земледелия к огородной культуре был обусловлен этим. В Северном Китае, несмотря на столь же значительное развитие системы орошения, напротив, урожай в первую очередь зависел от природных явлений, особенно дождя. В Передней Азии древнее централизованное бюрократическое управление привело к появлению представлений о высшем боже как небесном царе, «создавшем» мир и человека из ничего и требующем теперь в качестве надмирного этического властителя от своего творения исполнения долга и обязанностей. Так возникла идея бога, которая на самом деле с такой силой утвердилась только здесь. Однако сразу следует уточнить, что доминирование этой идеи невозможно вывести только из подобных экономических условий. Даже в Передней Азии небесный царь стал носителем высшей и, в конечном счете, надмирной власти (впервые у Второго Исаи в изгнании) именно там, где он мог по своей милости послать дождь и солнечный свет как источник плодородия – т. е. в Палестине, а не в пустынных областях.^[97] На различия концепций бога влияли и другие моменты, которые в значительной части носили не экономический, а внешнеполитический характер. На этом мы должны остановиться несколько подробней.

Столь резкое различие передне- и восточноазиатских представлений о божестве не было изначальным. В древнем Китае каждый местный союз, с одной стороны, почитал состоявшего из духа плодородной земли (шэ) и духа урожая (цизи) крестьянского двойного божества (щэ-цизи), а с другой – имел храм духов предков (цзун-мяо) как предмет родового культа. Вместе эти духи (щэ-цизи-цзун-мяо) образовывали главный предмет местных сельских культов – духа-покровителя родных мест. Он понимался скорее натуралистически, нежели в качестве полуматериальной магической силы или субстанции, и примерно соответствовал западно-азиатскому местному богу (очень рано получившему гораздо большую персонализацию). С ростом княжеской власти дух пашни стал духом княжеских владений. С появлением знатных героев в Китае, как и везде, возникает представление о персонифицированном небесном боже, примерно соответствовавшее эллинскому Зевсу. Он почитался основателем династии Чжоу в дуалистической связке с местным духом. С возникновением императорской власти – сначала в качестве суверенной власти над князьями – жертвоприношение небу, «сыном» которого считался император, стало его монополией; князья приносили жертвы духам своих земель и предков, а отцы семейств – духам предков своего рода. Как и повсюду, здесь духи также имели отчетливо анимистически-натуралистический характер. Прежде всего – дух неба (шан-ди), понимавшийся и как само небо, и как небесный царь. Однако в Китае именно самые могущественные и универсальные духи все сильнее обезличивались,^[98] тогда как в Передней Азии, напротив, через анимистически-полуперсонифицированных духов и местных божеств развилась идея персонифицированного надмирного творца и царственного правителя мира. Представления китайских философов о боже долго время оставались крайне противоречивыми. У Ван Чуна бог хотя и не мыслился антропоморфно, тем не менее обладал «телом», своего рода флюидами. С другой стороны, тот же философ обосновывал свое отрижение бессмертия уже с помощью полной «бесформенности» божества, к которой человеческий дух – подобно израильскому «руах» – возвращается после смерти; это представление отражено в надписях. Однако все сильнее подчеркивался безличный характер именно высших внеземных сил. В конфуцианской философии представление о персонифицированном боже, имевшее сторонников еще в XI веке, исчезает с XII века под влиянием материалиста Чжу Си (Чжу-фу-цизы), который был авторитетом даже для императора Канси (автора «Священного указа»). Ниже будет сказано о том, что, несмотря на процесс обезличивания,^[99] длительное время сохранялись следы персонификации. Однако в официальном культе возобладала именно тенденция к деперсонализации.

На семитском Востоке «землей Баала» и одновременно его местопребыванием также сначала выступала плодородная земля, земля с природным орошением. Крестьянский Баал земли в смысле плодородной почвы стал богом местного

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер политического союза – богом родной земли. Но отныне эта земля стала считаться «владением» бога. При этом там не была разработана концепция «неба», – согласно китайским представлениям, безличного и тем не менее одушевленного – которое могло бы выступить конкурентом небесного правителя. Израильский Яхве сначала понимался как живущий в горах бог бури и природных катастроф, который в виде грозы и туч спешит на помощь героям во время войны. Он был богом клятвенного союза воинственных завоевателей, находившегося под его защитой в силу договора, заключенного посредством священнослужителей. Поэтому долгое время его доменом оставалась внешняя политика, которой интересовались даже самые видные из его пророков – эти политические публицисты эпохи чудовищного страха перед мощными разбойничими государствами Месопотамии. В силу этого обстоятельства представление о нем получило окончательную форму: ареной его поступков стала внешняя политика вместе с войной и перипетиями судеб народов. Поэтому сначала он был прежде всего богом чрезвычайного: военной судьбы, судьбы своего народа. Однако этот народ не смог создать собственной мировой империи, и его маленькое государство в конце концов пало жертвой мировых держав. Поэтому он мог стать «мировым богом» лишь в качестве надмирного управлятеля судеб, для которого даже собственный избранный народ имел лишь тварное значение и в зависимости от поведения то получал его благословение, то отвергался им.

В отличие от этого, китайская империя в историческую эпоху, несмотря на все военные походы, всегда оставалась скорее замиреной мировой державой. Хотя в начале китайского культурного развития заметны чисто военные моменты. Ши, ставший позднее «чиновником», изначально был «героем». Позднейший «зал для занятий» (бюн-гун), в котором император в соответствии с ритуалом лично толковал классиков, видимо, изначально был «мужским домом» ($\alpha\mu\delta\rho\epsilon\tau\sigma$) в том смысле, в каком этот институт распространен почти по всему миру у всех специфических народов воинов и охотников. В этом месте сбора молодежного братства юноши в возрасте, позволяющем находиться на «казарменном положении» вне семьи, посвящались в воины посредством известного и сегодня обряда инициации – несомненно, после предварительной проверки. Остается спорным, в какой мере была развита типичная система возрастных классов. То, что земледелие изначально находилось исключительно в руках женщины, вероятно с этимологической точки зрения: во всяком случае, она никогда не принимала участия во внедомашних культурах. Мужской дом, очевидно, был домом (харизматического) военного вождя: здесь осуществлялись дипломатические акции, например, выражение покорности врагами, здесь хранилось оружие и трофеи (отрезанные уши), здесь среди молодых членов союза проводились упорядоченная – т. е. контролируемая – стрельба из лука, по результатам которой правитель набирал себе свиту и должностных лиц (отсюда церемониальное значение стрельбы из лука вплоть до последнего времени). Возможно, – хотя это точно не известно, – что там также спрашивали совета у духов предков. Если все это верно, то это согласуется со сведениями об изначальном наследовании по материнской линии: насколько можно понять сегодня, «материнское право» повсюду было следствием отчужденности отца от семьи в силу его занятости войной. [100] В историческую эпоху это осталось далеко позади. Индивидуальное противоборство героев, – апофеозом которого в Китае, как и повсюду (вплоть до Ирландии), стало применение коня, сначала запряженного в боевую колесницу, – привело к упадку мужских домов, ориентированных на пеших воинов: на передний план вышел отдельный герой, хорошо подготовленный и оснащенный дорогим вооружением. Однако и эта «гомеровская» эпоха в Китае осталась далеко позади, и, судя по всему, рыцарская техника ведения войны здесь, как и в Египте или Месопотамии, никогда не приводила к такому индивидуализированному социальному порядку, как в «гомеровской» Элладе и в Средневековье. Зависимость от регуляции водных потоков и тем самым от бюрократической власти правителей, вероятно, оказалась решающим противовесом этому. Снаряжение боевых колесниц и закованных в броню воинов было возложено на отдельные округа, как и в Индии. Таким образом, основой рыцарского войска являлся не личный контракт, как в случае западного ленного союза, а регламентированная в соответствии с кадастром обязанность выставлять воинов. И все же «благородный муж», цзюнь цзы (gentleman) Конфуция изначально был рыцарем, обученным обращению с оружием. Однако статическая сила хозяйственной жизни никогда не позволяла богам войны подняться на Олимп: китайский император производил ритуальную вспашку, стал покровителем земледелия и давно уже не являлся правителем-рыцарем. Впрочем, чисто хтонические мифологемы [101] не имели определяющего значения. Тем не менее с установлением господства книжников естественным был все больший поворот идеологии в сторону пацифизма.

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер Отныне небесный бог – особенно после исчезновения феодализма – стал пониматься в народных верованиях точно так же, как египетские божества: как своего рода идеальная инстанция для подачи жалоб на земных должностных лиц, начиная с императора и заканчивая последним чиновником. Как и в Египте (и не столь явно в Месопотамии), в Китае проклятия со стороны угнетенных и бедных также считались очень опасными в рамках подобных представлений о бюрократии. Только эти представления могли использоваться подданными в качестве своеобразной суеверной Magna Charta[102] как опасного оружия против чиновников и иных обладателей привилегий, включая богачей: это очень специфический признак бюрократического и одновременного пацифистского настроя.

В Китае эпоха настоящих народных войн также закончилась задолго до наступления исторического времени, хотя с утверждением бюрократического порядка период войн в китайской истории вовсе не завершился. В это время совершались военные походы в Заднюю Индию и Центральный Туркестан. Древнейшие литературно-документальные источники прославляют в первую очередь военных героев. Тем не менее в историческое время лишь однажды войско провозгласило победоносного полководца императором (Ван Ман около 1 года н. э.). На самом деле такое происходило, конечно, гораздо чаще, однако всякое завоевание или восстание впоследствии с помощью определенных ритуальных формул всегда признавалось как направленное против нарушившего ритуал императора. В важнейшую для формирования духовной культуры эпоху с VIII по III век до н. э. империя была очень рыхлым союзом правителей, которые лишь формально признавали суверенитет политически ослабленного императора, ведя междуусобные войны, прежде всего – за должность мажордома. Отличие от Священной Римской империи на Западе заключалось в том, что император как высший сузерен одновременно являлся и высшим легитимным священнослужителем типа западного папы в том значении, на которое претендовал Бонифаций VIII. Именно эта незаменимая функция, уходящая в доисторические времена, позволила ему сохраниться. Благодаря ей император стал существенным элементом культурного единства отдельных государств, размеры и статус которых постоянно менялись. Сохранявшаяся (по крайней мере теоретически) общность ритуала склеивала это единство. Как и в западном Средневековье, это религиозное единство ритуально обеспечило свободу передвижения знатных семей между отдельными государствами: знатный государственный муж мог переходить от одного правителя к другому.

Восстановление единства империи в III веке до н. э., которая после этого распадалась лишь на короткое время, замерило страну изнутри – по крайней мере в принципе и в теории. «Законные» внутренние войны после этого стали невозможными. А отражение и покорение варваров являлось чисто полицейской задачей правительства в рамках обеспечения безопасности государства. Поэтому здесь «небо» не могло принять форму героического бога, почитаемого в войне, победе, поражении, изгнании и надежде вернуться на родину и проявляющегося в иррациональности внешнеполитической судьбы народа. Если не учитывать период монгольских завоеваний, после строительства Великой стены эта судьба в принципе уже не казалась столь важной и столь иррациональной. Во всяком случае, в эпоху религиозных спекуляций вовсе не она воспринималась в качестве постоянной реальной опасности, основополагающего опыта и экзистенциальной проблемы. Но прежде всего она не была делом простого народа. Как при узурпации трона, так и при успешном завоевании для подданных просто менялся господин, что в обоих случаях означало лишь смену получателя их налогов, но никак не смену социального порядка.[103] Существовавший тысячелетиями древний нерушимый порядок внутренней политической и социальной жизни находился под божественным покровительством и проявлялся в нем. Израильский бог также учитывал внутренние социальные отношения как повод для наказания своего народа посредством военных неудач за отпадение от завещанных им древних порядков. Однако эти нарушения, в отличие от гораздо более опасного идолопоклонничества, являлись лишь одной из категорий греха. Для китайской небесной силы древний социальный порядок, напротив, были единым целым. Власть Неба выступала здесь как хранитель его постоянства и нерушимой значимости, как оплот гарантированного господством разумных норм покоя, а не как источник иррациональных, опасных или спасительных перипетий судьбы. Подобными перипетиями здесь считались смятение и беспорядок. Поэтому они имели специфически демоническое происхождение. Лучше всего покой и внутренний порядок могла гарантировать сила, специфически возвышенная над всем земным именно благодаря своей обезличенности, поскольку ей чужды страсти и прежде всего «гнев» – этот важнейший атрибут Яхве. Таким образом, политические основы китайской жизни способствовали победе тех элементов веры в духов, которые встречались повсюду в любой магии, принимавшей форму культа. Их развитие на Западе было

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер прервано возникновением культа героических богов и – окончательно – персонифицированного этического бога-избавителя плебейских слоев. Собственно хтонические культуры с типичными для них оргиастическими элементами были искоренены в Китае военной, а позже – литературной аристократией.[104] Здесь даже вrudиментарной форме не встречаются ни танцы (даже древний боевой танец), ниексуальная либо музыкальная оргиастика, ни иные формы одурманивания. Лишь ритуальный акт приобрел характер «тайства», но и он вовсе не был оргиастическим. И здесь победил небесный бог: согласно написанной Сыма Цянем биографии Конфуция, философы объясняли это тем, что миром правят боги гор и водных потоков, поскольку с гор приходит дождь. Но он победил как бог небесного порядка, а не небесного воинства. Это было специфически китайское изменение религиозности, хотя по другим причинам и в другом виде подобное произошло и в Индии. Связывая в единое законы природы и ритуалы, нерушимость и постоянство магического ритуала заклинания духов и основополагающего для земледельческого народа календаря, опираясь на подобное единство дао,[105] эта религиозность возвысила вневременное, неизменное до высшей религиозной силы. Теперь вместо надмирного бога-творца в качестве последней и высшей силы воспринималось надбожественное, безличное, постоянное, вечное во времени бытие, которое одновременно означало вневременность вечных порядков. Безличная небесная сила «не обращалась» к людям. Она открывалась им через характер земного правления, т. е. в устойчивом порядке природы и становления, которое было частью космического порядка, а также и – как и повсюду – через то, что происходило с людьми. Благополучие поданных подтверждало удовлетворенность небес, т. е. означало правильное функционирование порядков. Напротив, все дурные события были симптомами нарушения провиденциальной небесно-земной гармонии магическими силами. Это абсолютно основополагающее для Китая оптимистическое представление о космической гармонии постепенно возникло из примитивных верований в духов. Изначальным[106] здесь, как и везде, был дуализм добрых (полезных) и злых (вредных) духов, шэнь и гуй, которые наполняли весь универсум и проявлялись как в природных явлениях, так и в действиях и положении людей. Согласно повсеместно распространенным представлениям о многообразии наделяющих жизнью сил, считалось, что и «душа» человека состоит из возникшего на небе шэнь и земного гуй, которые после смерти вновь разделяются. Впоследствии общее для всех философских школ учение объединило «добрые» духи в (небесный мужской) принцип ян, а «злые» – в (земной женский) принцип инь, из соединения которых и возник мир. Оба принципа были вечными, как небо и земля. Однако здесь этот последовательный дуализм смягчался благодаря оптимизму; происходило отождествление спасительной для человека магической харизмы колдунов и героев с благотворными духами шэнь, которые соответствовали благодатной небесной силе, ян. Поскольку считалось, что наделенный харизмой человек обладает властью над демонами (гуй), а небесная сила также является высшим добрым руководителем и для социального космоса, то духи шэнь в человеке и мире в своем функционировании должны были опираться на нее.[107] Было достаточно не беспокоить демонических духов гуй, чтобы охраняемый небом порядок функционировал правильно, ведь без разрешения неба демоны были безвредными. Боги и духи были могущественными существами. Однако ни один отдельный бог, обожествленный герой или самый могущественный дух не был «всезнающим» или «всемогущим». Трезвая жизненная мудрость конфуцианцев в случае несчастья благочестивых людей выражалась в непредвзятой констатации: «Божья воля часто изменчива». Хотя все эти сверхчеловеческие сущности были сильнее человека, они стояли далеко позади безличной высшей небесной силы и даже ниже императора-понтифика, пользовавшегося милостью небес. Согласно данным представлениям, только они и подобные им безличные силы могли рассматриваться надличным сообществом в качестве объектов культа, определявших его судьбу.[108] Судьбы индивидов, напротив, могли определять отдельные духи, на которые можно было влиять посредством магии.

С ними взаимодействовали совершенно архаичным образом на основе обмена: столько-то ритуальных действий за столько-то благодеяний. Если же выяснялось, что дух-хранитель оказывался недостаточно сильным, чтобы защитить людей, несмотря на все их жертвоприношения и добродетели, то его следовало сменить. Ибо почитания заслуживает только тот дух, который действительно подтверждает свое могущество. Такой обмен действительно часто совершался, и в случае подобного подтверждения сам император признавал богов в качестве достойных почитания, наделяя их титулами и рангами[109] или, напротив, вновь лишая их в случае необходимости. Лишь подтвержденная харизма какого-либо духа давала легитимацию, причем за несчастья отвечал император. Однако ответственность нес и тот бог, который через оракула (с

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер помошью жребия) или через иное указание побудил к неудачному предприятию. Еще в 1455 году император выступил с официальной речью, в которой осуждался дух горы Тайшань. И в других случаях духи лишились культов и жертвоприношений. Великий император-«рационалист», объединитель империи Шихуан-ди, как сообщает Сыма Цянь в его биографии, приказал в наказание вырубить лес на горе, которая оказала ему сопротивление и затруднила восхождение.

В соответствии с харизматическим принципом господства все это, конечно, распространялось и на самого императора. вся эта конструкция опиралась на устоявшуюся политическую реальность. С помощью своих харизматических качеств он должен был подтверждать, что призван править самим небом. Это полностью соответствовало действительным основам харизматического господства, несколько ослабленным наследственной харизмой. Харизма повсюду являлась внеобыденной силой (*maga*, [110] *orenda*), [111] наличие которой проявлялось в колдовской власти и подвигах, а у новичков она должна была выявляться в ходе проверки магической аскезой (в зависимости от представлений ее также можно было обрести вместе с «новой душой»). Однако (изначально) харизматические качества могли быть утрачены: герой или маг могли быть «оставлены» своим духом или богом. Наличие харизмы считалось гарантированным лишь до тех пор, пока оно подтверждалось всеми новыми чудесами и всеми новыми подвигами или по крайней мере тем, что маг или герой не навлекал на себя и свою свиту очевидные беды. Сила героя первоначально считалась магическим качеством – как и колдовская способность вызывать дождь, болезни и другие внеобыденные технические искусства. [112] Для культурного развития определяющим было то, находилась ли военная харизма правителя и пацифистская харизма (как правило, метеорологического) колдуна в одних руках. А в случае «цезарепапизма» – то, какая из них являлась первичной для становления княжеской власти. Как подробно излагалось выше, в Китае уже в доисторические времена основополагающее значение, вероятно, имела регуляция водных потоков, что обусловило [113] возникновение императорской власти из магической харизмы и объединение в одних руках мирского и духовного авторитета, с сильным преобладанием последнего. Магическая харизма императора также должна была подтверждаться военными успехами (или отсутствием позорных поражений), но прежде всего – благоприятными для урожая погодными условиями и состоянием внутреннего покоя и порядка. Его личные качества, необходимые для признания харизматически одаренным, получили у теоретиков ритуала и философов ритуальное и далее этическое значение: он должен был жить в соответствии с ритуальными и этическими предписаниями древних классических сочинений. Таким образом, китайский монарх оставался в первую очередь понтификом – древним «вызывающим дождь» колдуном магической религиозности, [114] перенесенным в сферу этики. Поскольку этически рационализированное «небо» охраняло вечный порядок, харизма монарха зависела от его этических добродетелей. [115] Как и все подлинно харизматические правители, он не был монархом божьей милостью в том комфорtnом для современных правителей смысле, когда на основании этого предиката они претендуют на то, что за совершенные глупости несут ответственность «лишь перед Богом», т. е. практически не несут никакой. Он был монархом в древнем, подлинном смысле харизматического господства. Это означало, что он должен был процветанием своего народа подтверждать, что является «сыном неба» и пользуется его поддержкой. Если он не мог этого сделать, это означало именно отсутствие у него харизмы. Если реки прорывали плотины или, несмотря на все жертвоприношения, не было дождя, то это, как прямо говорилось в учении, доказывало, что император не обладал теми харизматическими качествами, которых требовало небо. Тогда он – даже в последние десятилетия – публично каялся в своих грехах. Подобное публичное покаяние фиксируется в хрониках уже у правителей феодальной эпохи, [116] и этот обычай сохранялся до конца: еще в 1832 году после подобной публичной исповеди императора сразу пошел дождь. [117] Если это не помогало, он должен был ожидать свержения, а в прошлом – даже принесения в жертву. Он подвергался официальному порицанию цензоров, как и другие чиновники. [118] Если бы монарх начал действовать вопреки древним и прочным социальным порядкам, т. е. вопреки части космоса, возвышавшейся в качестве безличной нормы и гармонии над всем божественным, – например, нарушил абсолютное божественное естественное право почитания предков – то это означало бы, что харизма покинула его и он находится под властью демонов. Его можно было убить, поскольку это было уже частное лицо. [119] Правда, за это отвечали, конечно, не простые люди, а крупные чиновники (подобно тому, как у Кальвина сословия обладали правом на сопротивление). [120] Чиновничество как носитель государственного порядка считалось частью харизмы [121] и потому являлось институтом священного права

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер в том же смысле, что и сам монарх, даже если лично отдельные чиновники могли быть смещены в любой момент, как это было вплоть до настоящего времени. Их пригодность также была обусловлена харизмой: любые волнения или беспорядки социального или космически-метеорологического рода в их местности доказывали, что они не обладают милостью духов. И без всяких вопросов о причинах они должны были оставить должность.

Такое положение чиновничества стало складываться в доисторическое время. Древний, полулегендарный священный порядок династии Чжоу, о котором повествуется в «Чжоу ли», уже переживал момент перехода изначальной патриархальности в феодализм.

Глава II. Социологические основоположения: В. Феодальное и преображенское государство

Наследственный характер харизмы в ленной системе. – Восстановление единого бюрократического государства. – Центральное правительство и местные чиновники. – Чиновничество и установление фиксированных налогов.

Насколько мы можем судить, политическая система ленов в Китае не была напрямую связана с землевладением (в западном смысле). И то, и другое возникло здесь, как и в Индии, из «государства родов» после того, как роды вождей освободились от древних связей мужского дома и его дериватов. Согласно одной записи, изначально род выставлял боевую колесницу, а также выступал носителем древнего сословного деления. фактическая политическая конституция, что предстает в более или менее ясных очертаниях в первых надежных исторических сведениях, была прямым продолжением структуры управления, изначальной для всех империй завоевателей и еще в XIX веке характерной для крупных негритянских империй: к «срединному царству», т. е. к «внутренним» областям, которые прямо управляются победоносным правителем в качестве его личного домена посредством чиновников – личных клиентов и министериалов – и расположены вокруг царской резиденции, постоянно присоединяются «внешние» области, подчиненные князьям-данныкам. В их управление император, т. е. правитель Срединного царства, вмешивался лишь в той мере, в какой это было безусловно необходимо для сохранения его власти и получения связанной с ней дани, а также в той мере, в какой он был на это способен. Поэтому чем дальше от его личного домена находились земли, тем менее непрерывной и интенсивной была его власть. Мог ли император действительно сменить властителей внешних областей или они были наследственными династиями? Как часто на практике реализовалось теоретически признаваемое в «Чжоу ли» право подданных жаловаться императору [на князей] и приводило ли это к вмешательству императорского управления в их дела? В какой мере императорские чиновники могли назначать и смещать нижестоящих княжеских чиновников, как того требовала теория, и зависели ли те от них на практике? Распространялось ли центральное управление трех больших и трех малых советов (гун и гу) за пределы личного домена и распоряжался ли сузерен военной силой внешних государств на практике? – Все эти политические проблемы каждый раз решались по-разному. Политическая феодализация совершила здесь тот же поворот, который самым последовательным образом был осуществлен в Индии: на зависимые должности как самих князей-данныков, так и придворных или провинциальных чиновников претендовали и получали только уже господствовавшие роды обладателей политической власти и их свиты, прежде всего – сам императорский род, роды князей, которые в свое время подчинились ему и тем самым полностью или частично сохранили свое господство, [122] и, наконец, роды всех тех, кто проявил себя в качестве героев и доверенных людей правителя. В любом случае, харизма уже давно была привязана не обязательно лично к индивиду, а к его роду; с этим типичным случаем мы ближе познакомимся при рассмотрении индийской ситуации. Сословие возникло не благодаря земельному владению, получаемому посредством добровольного вступления в вассалитет и инвестиции, а наоборот (по крайней мере в принципе): принадлежность к подобным знатным родам квалифицировала на получение должностного лена определенного ранга в соответствии с наследственным рангом семьи. Мы обнаруживаем, что в китайское средневековье посты министров и даже посланников находятся прочно в руках определенных семей; сам Конфуций был знатного рода, поскольку происходил из семьи правителей. Упоминаемые в записях более позднего времени «великие семьи» также являлись этими харизматическими родами, которые экономически покрывали связанные со своим положением расходы преимущественно из политически обусловленных доходов, помимо доходов с наследственных земельных владений. Различие с Западом было во многих отношениях, конечно, относительным, но все же довольно значимым.

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер

На Западе наследование ленов возникло уже в процессе развития. А полное сословное выделение владельцев ленов (с правом суда или без него), выделение *beneficia*[123] в зависимости от характера службы и, наконец, выделение сословия рыцарей из остальных сословий, в том числе из городского патрициата, произошло уже внутри общества, жестко сословно разделенного посредством априоризации земли и всеми возможными шансами на получения доходов. Наследственная харизма (во многом еще гипотетических) «династов» в самом раннем германском Средневековье лучше всего соответствовала бы китайской ситуации. Однако в основных областях распространения западного феодализма устойчивость родового строя была очень заметно ослаблена крушением традиционных иерархий в результате завоеваний и переселений, а военная необходимость неумолимо вынуждала принимать каждого способного обращаться с оружием в рыцарство, т. е. наделять каждого ведущего жизнь рыцаря рыцарским достоинством. Лишь позднее здесь возникает наследственная харизма и, в конечном счете, «проверка происхождения». В Китае в обозримое для нас время, напротив, первичной всегда являлась наследственная харизма рода – по крайней мере в теории, [124] поскольку успешные выскочки были всегда. Не наследуемость конкретного лена (как позднее на Западе), которая скорее считалась большим злоупотреблением, а определяемое наследственным родовым рангом притязание на лен определенного ранга. То, что при династии Чжоу были «учреждены» пять рангов для знати и потому должен был существовать принцип раздачи ленов в соответствии с ними – скорее легенда; но вполне правдоподобно, что крупные вассалы (чжугоу, «князья») могли отбираться только из потомков древних правителей.[125] Это было «государство родов», что соответствовало ранней японской ситуации. Когда при династии Вэй (после свержения династии Хань) столица была перенесена в Лоян, вместе с ней, согласно хроникам, была переселена «аристократия». Она состояла из собственного рода императора и древних родов с наследственной харизмой, т. е. изначально из семей племенных вождей, а также потомков владельцев должностных ленов и кормлений. Уже тогда (!) «ранг» (и соответствующее притязание на кормление) присваивался в соответствии с должностью, которую когда-либо занимал один из предков семьи (в полном соответствии с принципом римского нобилитета и русского местничества).[126] Точно так же в отдельных государствах высшие должности находились прочно в руках определенных родов (высший ранг наследственной харизмы). [127]

Собственно «придворная знать» впервые возникает в эпоху Шихуан-ди (с 221 года до н. э.) одновременно с закатом феодализма: тогда впервые в хрониках упоминается пожалование титулов.[128] И поскольку тогда же власти из-за финансовой необходимости были впервые вынуждены продавать должности, т. е. отбирать чиновников в зависимости от наличия у них денег, наследственная харизма лишилась значения, несмотря на принципиальное сохранение различий в рангах. Еще в 1399 году упоминается разжалование в «плебеи» (мины), [129] впрочем, в совершенно иной ситуации и ином смысле.[130] В феодальную эпоху иерархии наследственно-харизматических рангов соответствовал порядок ленов, а после устранения субинфеодации и перехода к управлению чиновников – порядок кормлений, которые были разделены на классы: при династии Цинь и, по ее примеру, при династии Хань существовало 16 классов денежных и рисовых рент.[131] Это означало уже полную ликвидацию феодализма. Переходным было состояние,[132] когда должности разделялись на две различные категории рангов: кормления с земель (гуаньнэйгоу) и рентные кормления (лехоу), связанные с податями с определенных местностей. Первые были наследием старых ленов чисто феодального времени. На практике они, конечно, означали обширные права господ в отношении крестьян. Они сохранялись до тех пор, пока рыцарское войско не было заменено регулярным, дисциплинированным княжеским, а затем императорским войском, набранным из крестьян. Таким образом, внешне древний феодализм здесь очень походил на феодализм западный, несмотря на внутренние различия. Как и повсюду, в Китае изначально были лишены всех политических прав прежде всего те, кто не мог нести военную службу – по экономическим причинам или из-за того, что не владел оружием. В эпоху Чжоу правитель якобы советовался относительно объявления войны и применения смертной казни с «народом», т. е. с боеспособными родами, что повсюду соответствовало положению ополчения. Вероятно, появление боевых колесниц подорвало или отменило старый военный порядок, и сначала возник наследственно-харизматический «феодализм», который затем распространился на политические должности. Уже цитировавшийся древнейший документ об организации управления – «Чжоу ли» – описывает схематично сконструированную[133] государственную систему, основанную на бюрократическом управлении орошением, а также выращивании специальных культур (шелк), на списках рекрутов, статистике, складах; она очень рациональноправлялась чиновниками. Правда, ее рациональность может показаться довольно проблематичной, поскольку, согласно хроникам, подобная

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
рationalизация управления возникла лишь как продукт конкуренции отдельных
феодальных государств.[134] Тем не менее можно думать, что феодальной эпохе
предшествовала патриархальная эпоха типа «древнего царства» в Египте,[135]
ведь и здесь, и там невозможно сомневаться в глубокой древности водной и
строительной бюрократии, выросшей из царской клиентелы. Ее существование с
самого начала смягчало феодальный характер эпохи раздробленности и – как мы
увидим – постоянно направляло мысль слоя книжников на путь
административно-технического и утилитарного бюрократизма.

В любом случае более половины тысячелетия продолжалось господство
политического феодализма.

Период фактически полностью независимых ленных государств продолжался с IX
по III век до н. э. Хроники[136] дают относительно ясную картину этой
феодальной эпохи, которая уже была кратко затронута выше. Император был
вышим сюзереном; перед ним вассалы выходили из повозки; лишь он один мог
наделять «законными» политическими титулами владетельных князей. Он получал
от вассальных князей подарки, добровольность которых по мере его ослабления
поставила его в тягостную зависимость от них. Он наделял княжеским рангом
согласно градации. Младшие вассалы не имели прямого сношения с ним.[137]

Часто сообщается о возникновении лена в результате передачи замка для
несения охранной службы, которая затем превращается в наделение леном (так
произошло с ленным государством Цинь). В теории при наследовании должно
было происходить новое наделение ленами, и император по своему усмотрению
юридически наделял ими квалифицированного наследника; в случае конфликта
между решением отца и решением императора относительно личности наследника,
согласно хроникам, уступал император. Размеры рыцарских ленов сильно
колебались. В хрониках[138] встречается запись о том, что лены от 10 000 до
50 000 му (по 5.26 а, т. е. 526–2630 га) должны были обрабатывать 100–500
человек. В одних источниках нормальным считалось выставление одной боевой
колесницы от 100 человек,[139] в других (594 год до н. э.) четыре поселения
(видимо, неопределенной величины)[140] приравнивались к 144 воинам, а в
третьих (позднее) выставление определенного количества боевых колесниц,
воинов в доспехах, лошадей и провианта (скота) раскладывалось на поселения
определенного – в основном очень большого – размера.[141] Как мы увидим,
весь характер последующего распределения налогов, принудительных работ и
поставок рекрутов был явно связан с этими традициями феодальной эпохи:
возникнув в древнюю эпоху из необходимости выставления колесниц и
всадников, позднее оно было перенесено на набор рекрутов для армии,
принудительные работы и натуральные, а затем – денежные выплаты.

Встречались и общие лены, т. е. совместные владения под руководством
старшего в роду.[142] Право первородства и выбор наследника из сыновей и
родственников самим правителем или высшими чиновниками сосуществовали даже
в императорской династии. Иногда вассалы считали выбор младшего сына или
сына конкубины в обход старшего сына или сына старшей жены поводом для
мятежа против императора. Позднее и вплоть до конца монархии, по ритуальным
причинам, связанным с жертвоприношениями предкам, действовало правило:
наследник должен выбираться из следующего по отношению к умершему
императору поколения.[143] Политические права сюзерена сократились почти до
нуля. Это было следствием того, что лишь пограничные вассалы (маркграфы)
вели войны и поэтому обладали военной силой, а император – видимо, именно
из-за этого – все больше превращался в пацифистского иерарха.

Император был высшим понтификом с ритуальными привилегиями: важнейшие
жертвоприношения осуществлял именно он. Война вассала против него
теоретически считалась предосудительной с ритуальной точки зрения и могла
привести к негативным магическим последствиям – что иногда все же не мешало
ее начинать. Подобно тому как епископ Рима в Римской империи претендовал на
председательство в советах, он, в свою очередь, претендовал для себя или
своих легатов на председательство в собраниях князей, многократно
упоминаемых в хрониках; однако в эпоху власти мажордомов (протекторов)
отдельных крупных вассалов это притязание игнорировалось, что – по крайней
мере в теории – считалось нарушением ритуала. Подобные собрания князей
происходили часто: например, одно из них в 650 году до н. э. выступило
против лишения прав подлинных наследников, против наследственных
должностей, против аккумуляции должностей, против смертной казни для высших
чиновников, против «нечестной» политики, против ограничений для продажи
зерна и за почитание и уважение к возрасту и талантам.

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер Практически единство империи выражалось не в этих случайных собраниях правителей, а в «культурном единстве». Как на Западе в Средневековье, так и здесь культурное единство было представлено тремя элементами: 1) единством рыцарских сословных обычая; 2) религиозным, т. е. ритуальным единством; и 3) единством класса книжников. Ритуальное единство и единство сражающегося на колесницах сословия рыцарей-вассалов, ленных владельцев замков проявлялось в формах, напоминающих Запад. Если там «варвар» и «язычник» были тождественны друг другу, то в Китае признаком варвара или полуварвара считалось прежде всего неточное исполнение ритуала: еще долгое время неправильное жертвоприношение превращало правителя династии Цинь в полуварвара. Война против нарушающего ритуал правителя считалась похвальным делом. Даже позже любая из многочисленных династий татарских завоевателей Китая не рассматривалась носителями ритуальной традиции в качестве «легитимной» до тех пор, пока она не адаптировалась к ритуальным правилам (и тем самым к власти касты книжников). «Международно-правовые» требования, которые по крайней мере в теории предъявлялись к поведению правителя с точки зрения выражения культурного единства, имели отчасти ритуальное, отчасти – рыцарско-сословное происхождение. Были предприняты попытки замирить страну с помощью собраний князей. С точки зрения теории война против соседнего правителя была ритуально неправильной, если тот находился в трауре или его государство испытывало трудности, например, из-за голода; в отношении него теория объявила угодным духам делом братскую помощь попавшему в беду. Кто причинял зло своему сузерену или сражался за неправое дело, тот не получал места на небе и в храме предков.[144] Объявление места и времени предстоящей битвы считалось рыцарским обычаем. Борьба должна была приводить к какому-то итогу: «Следует знать, кто является победителем, а кто – побежденным»,[145] поскольку она являлась божиим судом.

Правда, на практике политика князей, как правило, выглядела совсем иначе. Это была беспощадная борьба крупных и мелких вассалов друг с другом; младшие вассалы использовали любую возможность, чтобы стать самостоятельными, а крупные князья только и ждали шанса для нападения на соседей, и – как следует из хроник – вся эпоха была временем неимоверно кровопролитных войн. Тем не менее теория была важна для выражения культурного единства. Его носителями стали книжники, т. е. владевшие грамотой, которых правители использовали во властных интересах для рационализации своего управления точно так же, как индийские князья использовали брахманов, а западные князья – христианских клириков. Еще оды VII века воспевали не мудрецов и книжников, а воинов. Гордый древнекитайский стоицизм и полное неприятие «потусторонних» интересов были наследием этой милитаристской эпохи. Однако уже под 753 годом упоминается назначение официального придворного хрониста (что также означало придворного астронома) в государстве Цинь. «Книги» правителей – ритуальные книги и хроники (сборники прецедентных случаев) стали значимыми даже в качестве объектов добычи;[146] заметно повысилась роль книжников. Они занимались расчетами и вели дипломатическую переписку князей, многочисленные примеры которой сохранились в хрониках (вероятно, в качестве парадигм); часто они находили прямо «макиавеллиевские» средства для того, чтобы одолеть соседних князей военным или дипломатическим путем, заключали союзы и готовились к войне. Прежде всего – посредством рациональной организации войска, складов и налоговой политики: очевидно, что при этом они могли выступать в качестве княжеских счетоводов.[147] Правители стремились взаимно влиять друг на друга при выборе книжников, переманивать их к себе, а книжники, в свою очередь, переписывались друг с другом, меняли службу, ведя своего рода кочевую жизнь от двора к двору,[148] как западные клирики и владевшие латынью интеллектуалы конца Средневековья. Как и последние, они также чувствовали себя единым сословием.

Конкуренция отдельных государств за политическую власть породила рационализацию экономической политики князей.[149] Это было делом слоя книжников. Один книжник – Шан Ян – считается творцом внутреннего рационального управления, другой – Вэй Жань – творцом рационального военного порядка в том государстве, которое позднее превзошло все остальные. Большая численность населения и прежде всего богатство – как правителя, так и его подданных – стали здесь, как и на Западе, средством достижения политической цели.[150] Как и на Западе, здесь князья и их советники в делах ритуала из числа книжников также должны были вести борьбу прежде всего со своими младшими вассалами, сопротивление которых грозило им тем же, что они готовили своим собственным сузеренам. Чиновническое управление вытесняло старое управление посредством вассалов, т. е. наделенных харизмой крупных семей; этот процесс сопровождался образованием

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер княжеских картелей против субинфеодации и установлением книжниками принципа, согласно которому наследование чиновнической должности считалось непристойным с ритуальной точки зрения, а нерадивое исполнение должностных обязанностей влекло за собой негативные магические последствия (раннюю смерть). [151] Создание княжеской личной охраны[152] и снаряжаемого и снабжаемого князем войска с офицерами вместо созыва вассалов – вместе с налоговой политикой и организацией складов – привело к соответствующим изменениям в военной области. Сословное противопоставление крупных харизматических родов, которые на своих колесницах вместе со своей дружиной сопровождали князя в военных походах, и простого народа повсеместно предстает в хрониках как нечто само собой разумеющееся. Существовал определенный порядок ношения одежды; [153] «великие семьи» пытались укрепить свое положение с помощью брачной политики; [154] рациональный порядок отдельных государств, например, установленный Шан Яном в государстве Цинь, также закреплял сословное деление. «Благородные» и народ всегда различались, причем очевидно, что под «народом» понимались свободные плебейские роды, исключенные из ленной иерархии, рыцарской борьбы и рыцарского обучения, а не лично зависимые. Политическая позиция «народа» отличалась от позиции благородных. [155] Позже мы увидим, что положение крестьянских масс было критическим и уже в ходе развития патrimonialных государств правители объединялись здесь, как и повсюду, с непrivilegiatedными слоями против знати.

В результате борьбы между отдельными государствами их число постоянно сокращалось до все меньшего круга рационально управляемых объединенных государств. В 221 году правителю государства Цинь – после оттеснения номинальной династии и всех остальных вассалов – удалось в качестве «первого императора» включить весь Китай в «срединное царство», в патrimonий правителя, т. е. подчинить управлению собственных чиновников. Вместо старого теократически-феодального порядка возникло подлинное «самодержавие»: был упразднен древний феодальный царский совет, назначены два великих визиря (типа *praefecti praetorio*), [156] произошло разделение военных и гражданских губернаторов (типа позднеримских институтов), находившихся под надзором княжеских контролеров (персидского типа), из которых позднее вышли перемещающиеся «цензоры» (*missi dominici*), а также введен строго бюрократический порядок продвижения по службе в зависимости от заслуг и благоволения с общим доступом к должностям. На эту «демократизацию» чиновничества работал не только всегда действенный естественный союз самодержца с плебейскими слоями против знати, но и финансовый момент: как уже отмечалось, неслучайно хроники приписывают «первому императору» (Шихуан-ди) изобретение практики продажи должностей. Это должно было привести к тому, что состоятельные плебеи получили доступ к государственным кормлениям. При этом велась принципиальная борьба с феодализмом. Всякое наделение политической властью было запрещено – даже внутри императорского рода. Хотя сословное деление не было затронуто, [157] Зато с установлением прочной иерархии должностей, предпосылки которой были созданы уже в некоторых отдельных государствах, выросли шансы на возвышения у чиновников низкого происхождения. Новая империя действительно утверждалась в борьбе с феодальными силами с помощью плебейских сил. Прежде люди плебейского происхождения могли добиться политического влияния лишь внутри слоя книжников и лишь в особых обстоятельствах. С началом рационализации управления в хрониках отдельных государств встречаются княжеские доверенные лица бедного и неблагородного происхождения, которые были обязаны своим положением исключительно своим знаниям; [158] в силу своих способностей и знания ритуалов книжники претендовали на приоритетное право занимать высшие должности даже перед ближайшими родственниками правителя. [159] Но не только это оспаривалось крупными вассалами. Как правило, книжник занимал неофициальное положение своеобразного министра без портфеля или, если угодно, «духовника» правителя. Он вел борьбу с ленной знатью, которая здесь, как и на Западе, боролась против назначения чужаков на должности, пытаясь монополизировать их для себя. В первые годы правления Шихуан-ди – в 237 году, еще до объединения империи – чужеродные книжники (и торговцы) даже были изгнаны. Однако властные интересы правителя вынудили его отменить эту меру, [160] и с тех пор его первым министром оставался книжник, который сам себя характеризовал как парвено низкого происхождения. Но после объединения империи рациональный антитрадиционистский абсолютизм самодержца, отчетливо выраженный в его высказываниях, [161] со всей яростью обрушился и на социальную власть образованной аристократии книжников. Древность не должна господствовать над настоящим, а ее толкователи – над монархом: «Император важнее древности». [162] Если мы можем верить преданию, он попытался уничтожить всю классическую литературу и само сословие

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер книжников, устроив грандиозную катастрофу. Священные книги были сожжены, а 460 книжников якобы были погребены заживо. Установление чистого абсолютизма, опирающегося на личных фаворитов без учета происхождения или образования, было ознаменовано назначением евнуха великим магистром бюджета[163] и учителем второго сына. После смерти императора евнух вместе с книжниками-выскочками возвел его на трон в обход старшего сына, поддержанного командующим войском. Казалось, что с этого момента в Китае утвердился фаворитизм вроде чисто восточного султанизма в соединении с нивелировкой сословий и абсолютной автократией; против этого фаворитизма образованная аристократия книжников с переменным успехом боролась на протяжении всего Средневековья. Выражая свои претензии на новый статус, император отменил старое обозначение «народ» (минь) для свободных, заменив его на цяньшоу, «черные головы», явно в значении «подданные». Колossalное применение принудительных работ[164] при строительстве императорских сооружений потребовало абсолютно неограниченного распоряжения рабочей и тягловой силой страны, [165] как в империи фараонов. С другой стороны, прямо сообщается о всемогущем при приемнике Шихуан-ди дворцом евнухе, [166] который советовал властителям объединиться с «народом» и раздавать должности вне зависимости от сословного происхождения или образования: ибо настало время, когда должен господствовать меч, а не изящные манеры – что полностью соответствовало типичному восточному патримониализму. С другой стороны, император отверг предложение магов[167] сделать его «невидимым» для повышения его престижа, т. е. изолировать как далай-ламу и полностью передать управление в руки чиновников. И ему удалось сохранить свое «самодержавие» в самом подлинном смысле.

На этот жесткий султанизм ответили насилием одновременно с разных сторон: отчасти – древние семьи, отчасти – сословие книжников, отчасти – озлобленное рытьем укреплений войско и измученные рекрутским набором, принудительными работами и податями крестьянские роды во главе с людьми низкого происхождения.[168] Не знатные слои, а высокочка добился победы, сверг династию и во время очередного распада империи на независимые государства заложил основы власти новой династии, которая вновь объединила империю. В конечном счете от этого опять-таки выиграли книжники, рациональная экономическая и административная политика которых снова стала определяющей для утверждения императорской власти, поскольку технически превосходила управление евнухов и фаворитов, с которыми шла постоянная борьба. Этому успеху книжников в значительной мере способствовал огромный престиж их знания ритуалов и протокола и владение письмом, считавшееся тогда своего рода тайным искусством.

Шихуан-ди ввел единую письменность, единую систему мер и весов, законов и административных регламентов. Он хвалился тем, что отменил войну[169] и установил мир и внутренний порядок, чего достиг, «трудясь днем и ночью».[170] От внешнего единства сохранилось не все. Однако самым важным была отмена феодальной системы и осуществление правления посредством чиновников, квалифицировавших себя личными способностями. Те патримониалистские новшества, которые при старом теократическом порядке осуждались книжниками как святотатство, были сохранены при реставрации династии Хань и, в конечном счете, оказались выгодны самим книжникам.

Возврат к феодализму происходил и гораздо позже. В эпоху Сыма Цяня (II век до н. э.), при императорах Чжуфу Яне[171] и У-ди, вновь пришлось уничтожать возродившийся феодализм, возникший уже из раздачи должностей принцам из императорской семьи. Сначала императорские министры-резиденты были посланы ко дворам вассалов для надзора за ними, затем назначение всех чиновников было передано императорскому двору, а затем (127 год до н. э.) произошел раздел ленов с правом наследования, чтобы ослабить власть вассалов. И, наконец, при императоре У-ди люди низкого происхождения (среди них бывший свинопас) были назначены на придворные должности, на которые прежде претендовала только знать. Знать резко протестовала против этих мер, однако книжникам удалось сохранить высшие должности за собой (124 год до н. э.). Позже мы увидим, какую роль в этой борьбе, определившей политическую и культурную структуру Китая, сыграло противостояние конфуцианских книжников с даосизмом, объединившимся тогда с аристократами, а позже – с евнухами: заинтересованные в сохранении своей магической власти, даосы враждовали с книжниками и выступали против распространения образования среди народа. Тогда эта борьба не получила окончательного разрешения. В сословной этике конфуцианства были очень сильны феодальные реминисценции. Сам Конфуций не говорил прямо, но подразумевал, что классическое образование, определявшее для него принадлежность к правящему сословию, в действительности не

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер выходило за пределы господствующего слоя традиционных «древних семей», по крайней мере как правило. Даже выражение цзюнь цзы, «княжеский муж», обозначавшее получившего конфуцианское образование, изначально имело значение «герой», но у Конфуция стало означать «образованный»; оно возникает в эпоху сословного господства тех родов, которые благодаря наследственной харизме подтверждали свое право на политическую власть. Было уже невозможно полностью отказаться от нового принципа «просвещенного» патримониализма, согласно которому для занятия должностей, включая должность самого правителя, определяющими являлись исключительно личные заслуги[172]. Феодальные элементы социального порядка постоянно ослабевали, и, как мы увидим, во всех важнейших моментах именно патримониализм[173] стал основополагающей для духа конфуцианства структурной формой.

Как и повсюду в патримониальных государственных образованиях с неразвитой техникой сношений, здесь масштаб централизации управления также оставался узко ограниченным. Даже после утверждения чиновнического государства сохранилось не только противостояние «внутренних» чиновников, служивших в древнем императорском патримонии, и чиновников «внешних», т. е. провинциальных, но и различие их рангов. Несмотря на все новые неудачные попытки централизации, за исключением некоторого числа высших должностей в каждой провинции, патронат над должностями и особенно контроль над почти всем финансовым хозяйством в конечном счете остался за отдельными провинциями. С этим постоянно боролись во время всех крупных финансовых реформ. Ван Аньши, как и другие реформаторы, требовали реального финансового единства – чтобы все собранные налоги после вычета затрат на их сбор поступали в бюджет империи. Огромные транспортные сложности и интересы провинциальных чиновников постоянно срывали эти планы. Как видно уже по цифрам опубликованных кадастров, за исключением периодов правления особо энергичных правителей, чиновники постоянно занижали примерно на 40 % и размер облагаемой налогами земли, и число налогоплательщиков.[174] Конечно, предварительно вычитались местные и провинциальные расходы. Это приводило к резким колебаниям доходов, остающихся центральному фиску. В конце концов, он капитулировал: с начала XVII века и до настоящего времени наместники – по крайней мере на практике – должны были, подобно персидским сатрапам, платить дань в установленном размере, и этот размер лишь теоретически мог быть изменен в случае необходимости. Об этом мы еще скажем. Фиксация налогов имела последствия для властного положения провинциальных наместников во всех сферах.

Они выдвигали на должности большинство чиновников округа. Само назначение осуществлялось центральной властью. Однако незначительное число официальных чиновников[175] приводит к выводу, что самостоятельно они не могли управлять своими огромными округами. При широчайших обязанностях китайского чиновника территорией размером в прусский округ (Kreis) было невозможно управлять должным образом даже при наличии сотни чиновников, а на нее приходился только один чиновник. Империя напоминала конфедерацию сатрапий во главе с понтификом. Формально – но только формально – власть находилась в руках провинциальных чиновников. После объединения империи императоры, со своей стороны, искусно применяли средства сохранения своей личной власти, свойственные для патримониализма: короткие сроки занятия должностей (официально – три года, после чего чиновника переводили в другую провинцию), [176] запрет чиновникам служить в родной для них провинции, запрет служить в одном округе родственникам и систематический шпионаж в виде так называемых «цензоров». И все это – в отсутствие подлинного единства управления. Принцип, согласно которому в центральных коллегиальных органах глава одного ямэна одновременно являлся членом других коллегий и подчинялся их главам, не позволял упорядочить управление и не способствовал его единству, особенно в отношении провинций. Как мы видели, отдельные крупные административные округа на местах заранее вычитали свои локальные расходы из налоговых поступлений и указывали ложные данные в кадастрах – за исключением времен сильных правителей. Поскольку провинции, в которых располагались войска или арсеналы, были финансово «пассивными», сохранялась запутанная система зависимости от доходов провинций с излишками. В остальном не существовало никакого надежного бюджета – ни центрального, ни провинциальных, а лишь традиционная априоризация. Центральная власть не имела ясного представления о финансах провинций – и мы увидим, к какому результату это привело. Вплоть до последних десятилетий договоры с иностранными державами заключали наместники провинций, а не центральное правительство, у которого даже не было органа для этого. Формально почти все действительно важные административные распоряжения исходили от наместников провинций, а на самом деле – от подчиненных им чиновников,

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер причем неофициальных. Поэтому распоряжения центральной власти вплоть до настоящего времени рассматривались низшими инстанциями скорее как этически важные предложения или пожелания, нежели как приказы, что соответствовало понтификальной, харизматической природе императорской власти. Сразу видно, что даже содержательно они представляли собой скорее критику исполнения должностных обязанностей, нежели распоряжения. Отдельного чиновника лично можно было легко сместь в любой момент. Однако реальная власть центрального правительства от этого ничего не выигрывала. Принцип, запрещавший чиновникам служить в родных провинциях, как и требование менять каждые три года провинцию или должность, не позволил чиновникам стать независимой от центральной власти силой вроде феодальных вассалов, так что внешнее единство империи сохранялось. Однако оно достигалось тем, что эти официальные чиновники никогда не были укоренены в своих округах. Мандарин, который в сопровождении толпы сородичей, друзей и своих личных клиентов занимал должность в неизвестной ему провинции, диалект которой он, как правило, не понимал, даже с точки зрения языка чаще всего зависел от услуг переводчика. К тому же он не знал местное право, основанное на многочисленных прецедентных случаях, которые он не мог нарушить, поскольку они были выражением священной традиции. И потому он полностью зависел от наставлений неофициального советника, так же литературно образованного, как и он сам, но хорошо знакомого с местными традициями в силу местного происхождения – своего рода «духовника», которого он называл своим «учителем» и почитал, часто – с пietетом. Далее он зависел от своих неофициальных помощников, которые относились к неофициальному штабу чиновника – их оплачивало не государство, а он сам из своего кармана; на которых не распространялось требование служить на чужбине. Естественно, их он выбирал из числа родившихся в данной провинции кандидатов на должность, квалифицировавших себя для поступления на государственную службу, но еще не получивших должность. Не ориентируясь в ситуации, он мог или даже должен был полагаться на их знания местных людей и дел. А заняв пост губернатора в новой провинции, он зависел от знаний местности и дел, приобретенных начальниками остальных провинциальных ведомств, [177] которые все же имели перед ним преимущество в несколько лет знакомства с местной ситуацией. Совершенно понятно, что это неизбежно приводило к тому, что реальная власть находилась в руках тех неофициальных низших чиновников, контролировать и управлять которыми официальным чиновникам было совершенно не под силу; причем чем выше был их собственный ранг, тем менее это было возможно для них. Как центральные чиновники, так и назначенные центральным управлением местные чиновники слишком слабо ориентировались в ситуации на местах, чтобы действовать последовательно и рационально.

Знаменитое на весь мир и крайне действенное средство китайского патримониализма, препятствовавшее феодально-сословной эманципации должностных лиц – введение экзаменов и назначение на должности в зависимости от образовательной квалификации, а не происхождения и ранга – имело самое решающее значение для характера китайского управления и культуры. Однако в силу описанных выше обстоятельств центральным инстанциям не удалось получить в свои руки точно функционирующий механизм. Когда мы будем более подробно говорить об образовании чиновников, то увидим, что этому также мешали препятствия, вытекавшие из глубочайшего своеобразия сословной этики чиновничества, отчасти обусловленной религиозно. Патримониальная бюрократия в Китае, как и на Западе, была прочным ядром, с развитием которого было связано образование великого государства. При этом типичным как здесь, так и там было появление коллегиальных органов и возникновение «ведомств», но «дух» бюрократического труда был совершенно различным.

Поскольку этот отличающийся «дух» основан на чисто социологических моментах, он был связан с системой общественных повинностей, получившей развитие в Китае из-за колебаний денежного хозяйства.

Как и повсюду, изначальным здесь было следующее состояние: доставшийся вождю или князю надел пахотной земли (гун тянь, соответствовавший гомеровскому тέμενος) [178] совместно обрабатывался всеми соплеменниками. [179] в этом источник общеобязательной трудовой повинности, которая получила дальнейшее обоснование в жизненной необходимости строительства ирригационных сооружений. «Создание» земли посредством управления строительством плотин объясняет постоянно возникающую и до сих пор (как в Англии) сохраняющуюся в терминологии идею о земле как прерогативе императора; как и в Египте, эта идея не помешала здесь разделению земли на сдаваемый в аренду домен и облагаемую налогами частную

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер землю. С другой стороны, налоги – судя по пережиткам в терминологии – видимо, отчасти возникли из обычных даров, отчасти из даннических обязательств покоренных, а отчасти из притязаний, связанных с земельной привилегией правителя. Государственная земля, налоговая и трудовая повинность долгое время сосуществовали, находясь друг с другом в изменчивых отношениях. Что из них превалировало, зависело отчасти от соответствующего уровня денежного хозяйства государства (как мы видели, крайне неустойчивого из-за состояния денег), отчасти от уровня замиренности, и, наконец, отчасти от степени надежности чиновнического аппарата.

Изначальное происхождение патrimonиального чиновничества из необходимости проведения дренажных работ и рытья каналов, т. е. из строительства, происхождение власти монарха из необходимости организации принудительных работ подданных – сначала с целью регулирования воды (как в Египте и Передней Азии), происхождение единой империи из постоянно усиливающегося интереса в единстве этого регулирования на все большей территории во взаимосвязи с потребностью в политической защите культурного пространства от вторжения кочевников наглядно выражаются в том, что, согласно легенде, «святой» (легендарный) император Юй руководил дренажными работами и строительством каналов, а первый чисто бюрократический правитель «Шихуан-ди» одновременно считался величайшим строителем каналов, дорог и крепостей и прежде всего Великой стены (на самом деле лишь определенного ее участка). Помимо орошения, все эти строительные работы служили фискальным, военным интересам и накоплению провианта, а знаменитый Императорский канал от Янцзы до Хуанхэ предназначался для транспортировки рисовой дани с юга в новую столицу монгольских ханов (Пекин). [180] Согласно одному официальному сообщению, 50 000 человек одновременно занимались осушением реки, и строительные работы, разделенные на этапы, растянулись на многие столетия. Еще у Мэн-цзы идеальной формой удовлетворения общественных потребностей выступают принудительные работы, а не налоги. Как и в Передней Азии, царь переселял своих подданных, несмотря на их сопротивление, если гадание показывало подходящее место для новой столицы. Охраной плотин и шлюзов, строительством и корчеванием занимались отчасти сосланные за преступления, отчасти принудительно рекрутированные солдаты. Используемое в качестве рабочей силы войско шагом отвоевывало у пустыни землю в западных пограничных провинциях. [181] В дошедших до нас стихотворениях встречаются грустные стенания по поводу тяжести столь однообразной судьбы, прежде всего это касается принудительных работ по строительству Великой стены. [182] Классическое учение было вынуждено настойчиво выступать против расточительного использования принудительного труда подданных на строительстве в частных интересах князей по египетскому типу, что и здесь являлось побочным следствием развития бюрократической организации общественных работ. С другой стороны, как только система принудительных работ приходила в упадок, не только начиналось наступление пустыни на отвоеванные у нее культурные земли в центрально-азиатских областях, совершенно опустыненных сегодня, [183] но и расшатывалась политическая дееспособность империи в целом. В хрониках содержатся сетования на недостаточное обеспечение крестьянами нужд царской власти. Лишь выдающимся личностям удавалось единообразно организовать и управлять государством, основанном на принудительных работах.

Но принудительные работы оставались классической формой обеспечения государственных потребностей. Как на практике соотносились между собой натурально- и денежно-хозяйственный способы покрытия государственных потребностей, показывает (применительно к XVII веку) обсуждение в присутствии императора вопроса, по какой из двух систем следует ремонтировать Императорский канал. Было решено осуществлять строительство за деньги, поскольку иначе ремонт занял бы 10 лет. [184] В мирное время постоянно пытались снять нагрузку с гражданского населения путем привлечения к принудительным работам войска. [185]

Уже в раннее время наряду со снаряжением воинов, трудовой повинностью и общественными работами встречаются налоги. Трудовая повинность на царской земле, видимо, была очень рано (в VI веке до н. э.) отменена в государстве Цинь, правитель которого позже (в III веке до н. э.) стал «первым императором» всей империи.

Конечно, подати существовали и раньше. Потребности императорского двора, как почти повсюду, обеспечивались особыми натуральными выплатами, которые возлагались на отдельные провинции, [186] и пережитки этой системы сохранились вплоть до настоящего времени. Система натуральных повинностей

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер была теснейшим образом связана с организацией патrimonialного войска и чиновничества. Как и везде, здесь они также обеспечивались продовольствием из княжеских складов, что привело к устойчивой натуральной пребенде. Тем не менее, как показывают документы, [187] наряду с этим иногда было уже довольно развитым денежное хозяйство государства, по крайней мере при династии Хань в начале нашей эры. И это существование принудительных работ (прежде всего в строительстве, а также курьерской службе и транспорте), натуральных и денежных выплат и сборов наряду с княжеским ойкосным хозяйством, покрывавшем потребности двора в предметах роскоши, [188] в целом продолжалось до настоящего времени, с постоянным смещением в сторону денежного хозяйства.

Смещение в сторону денежных выплат затронуло также (и даже в первую очередь) самый важный вплоть до последнего времени налог – земельный, интересную историю которого мы не можем рассматривать здесь подробно. [189] Мы обратимся к этому ниже в том мере, в какой это будет необходимо для рассмотрения аграрного строя. Сейчас будет достаточно сказать, что иногда гораздо более дифференцированная налоговая система (из-за того что не вложенные в землю состояния оставались невидимыми для техники налогообложения обширного императорского управления) постепенно развивалась здесь, как и в патrimonialных государствах Запада, в направлении унификации налогов путем превращения всех остальных податей в доплату к земельному налогу. Тенденция к осуждению всякого невидимого имущества, вероятно, также отчасти обусловила постоянные попытки по возможности обеспечить государственные потребности с помощью натурального хозяйства – посредством трудовой повинности и общественных работ. В действительности в первую очередь это определялось ситуацией с денежной системой. Даже для земельного налога были характерны две тенденции, также универсальные для обширного управления патrimonialных государств. Во-первых, это тенденция к его превращению в денежные подати, затронувшая все остальные обязательства, особенно трудовую повинность и иные общественные работы. А затем тенденция к его превращению в распределенный налог и в конечном счете в твердо установленную дань, которая распределялась по провинциям в постоянных пропорциях. Мы уже кратко затрагивали этот очень важный процесс. Замирение империи при маньчжурах позволило двору отказаться от политики гибких доходов и привело к знаменитому указу 1713 года, который восхвалялся как источник нового расцвета Китая в XVIII веке; он превратил обязательства провинций по земельному налогу в фиксированные подати. Среди доходов центрального управления наряду с земельным налогом были значимы соляной налог, рудники и лишь в последнюю очередь таможенные пошлины. Но даже суммы, которые Пекин получал из этих источников, в действительности стали фиксированными согласно традиции. Лишь войны с европейскими державами и финансовая нужда вследствие восстания тайпинов (1850–1864) повысили значимость таможенных пошлин ликин для финансов империи во время блестящего финансового управления эра Роберта Харта.

Замирение империи и последствия фиксации налогов привели к избыточности и отказу от принудительных работ, паспортного контроля и любых ограничений свободы передвижения, выбора профессии, места проживания и характера производства; следствием этого стал резкий рост численности населения. Даже согласно цифрам кадастров (правда, отчасти крайне проблематичным)? выходило, что сильно колебавшаяся плотность населения Китая к началу господства маньчжуров не на много превышала ту, что была при Шихуан-ди за 1900 лет до этого – в любом случае численность населения на протяжении столетий якобы колебалась между 50 и 60 миллионами. Однако за период с середины XVII века до конца XIX века она выросла с 60 до 350–400 миллионов. Тогда же получила развитие ставшая нарицательной китайская жажда наживы – как в малом, так и в большом – и возникли очень крупные состояния. Эта эпоха крайне примечательна тем, что, несмотря на поразительное изменение численности населения и его материального положения, абсолютно стабильным оставалось не только духовное своеобразие Китая, но и экономическая сфера, в которой не возникло даже зачатков современного капиталистического развития, несмотря на, казалось бы, столь выгодные условия. К тому же не произошло никакого оживления активной внешней торговли Китая, некогда игравшей важную роль, а пассивная торговля велась под строгим контролем в одном единственном порту (Кантон), открытом для европейцев. Примечательно и то, что совсем ничего не известно о внутреннем стремлении населения взорвать эти ограничения, исходя из собственных капиталистических интересов; известно исключительно обратное, как и то, что в области техники, хозяйства и управления не произошло никакого «прогрессивного» развития в европейском смысле. В результате налоговая система империи

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер оказалась совершенно не способна выдержать серьезного удара, столкнувшись с суровыми внешнеполитическими вызовами. Как все это можно объяснить с учетом необычайно быстрого прироста населения, бесспорного, несмотря на всю критику? Это наша центральная проблема.

для этого были как экономические, так и духовные причины. Первые имели полностью государственнохозяйственную природу, т. е. были обусловлены политически; как и «духовные» причины, они вытекали из своеобразия господствующего слоя Китая – сословия чиновников и кандидатов на должности («мандаринов»). Сейчас мы поговорим о них и в первую очередь – об их материальном положении.

Как мы видели, вначале китайский чиновник зависел от натуральной пребенды из царских складов. Позже ее постепенно стало вытеснять денежное содержание. Это положение сохранилось. Формально правительство платило жалование своим чиновникам. Однако из собственных средств оно выплачивало содержание лишь ничтожной части тех, кто действительно был занят в управлении, причем эти выплаты составляли лишь небольшую, а часто – совсем незначительную часть их дохода. Чиновник не мог бы жить на это жалование и тем более покрывать официально возложенные на него затраты по управлению. В действительности, скорее всегда происходило так: подобно феодальному владельцу или сатрапу, чиновник отвечал за поступление определенных сумм податей перед центральным правительством (а низший чиновник – перед правительством провинции); со своей стороны, он покрывал почти все затраты по управлению из действительно собранных им податей (налогов и пошлин), оставляя излишки себе. Официально это положение не признавалось, по крайней мере полностью, хотя, без сомнения, существовало фактически, особенно после установления фиксированных доходов правительства.

Так называемая фиксация земельного налога в 1713 году, по сути, являлась финансово-политической капитуляцией монархии перед держателями должностных кормлений, ведь на самом деле налоговые обязательства по земельным наделам не превратились в устойчивую земельную ренту (как, например, в Англии). Скорее, произошла фиксация того, что центральное управление начисляло провинциальному чиновнику в качестве нормы налоговых поступлений от его округа, т. е. суммы, определенную часть которой они должны были отдавать монархии в качестве дани. В результате центральное правительство просто на все времена установило размер налогообложения кормлений этих сатрапов.^[190] Специфика патrimonиального управления проявлялась здесь в том, что доход чиновника от управления округом рассматривался как кормление, фактически не отличимое от его частных доходов.^[191]

В свою очередь, владельцы должностных кормлений, напротив, были очень далеки от того, чтобы рассматривать земельный налог или какие-то иные обязательства налогоплательщиков как фиксированную часть своего совокупного дохода. На практике не могло даже идти и речи о том, что правительство империи всерьез могло пойти на подобную фиксацию. В соответствии с тем же патrimonиальным принципом обладатель должности должен был за счет имеющихся доходов обеспечивать не только все материальные потребности гражданского управления и правосудия в своем округе, но и – в первую очередь – финансировать свой неофициальный чиновнический штаб, численность которого, по мнению специалистов, даже в низшей административной единице (сянь) колебалась между 30 и 300. Нередко штаб рекрутировался из деклассированного населения; как мы видели, без этого он был просто не в состоянии осуществлять управление в чужой для него провинции. Его личные расходы не отделялись от расходов на управление.

Так что центральное управление не имело сведений о подлинных брутто-доходах отдельных провинций и округов, а провинциальные наместники – о доходах префектов и т. д. С другой стороны, для налогоплательщиков был важен только один принцип: по возможности сопротивляться введению податей, которые не являлись традиционными. Мы еще увидим, как и почему они в определенных пределах могли делать это с большим успехом. Даже если не учитывать проблематичность этого сопротивления постоянным попыткам дополнительного налогообложения, в сущности зависевшего от положения властей, чиновники располагали двумя средствами повышения доходов. Во-первых, введение дополнительной платы за расходы по сбору налогов (как минимум 10 %) и за несоблюдение сроков, независимо от того, произошло ли оно по вине должника или по воле самих чиновников (что происходило довольно часто). Во-вторых, перерасчет натурального налога в деньги: сначала денежный налог пересчитывался в серебро, потом в медь и еще раз в серебро – причем по

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер различным курсам, которые устанавливали сам сборщик налогов.[192] Но в первую очередь следует помнить, что в соответствии с патrimonиальным принципом чиновника следовало отблагодарить «подарками» за всякое служебное действие, а законных тарифов не существовало. С учетом этих дополнительных заработка весь брутто-доход чиновника шел прежде всего на покрытие материальных издержек его должности и выполнение возложенных на него административных задач. Однако доля в них собственно «государственных» расходов по внутреннему управлению чаще всего была незначительной. Следовательно, брутто-доход чиновника, стоявшего на самой нижней ступени, непосредственно у источника налогов, являлся тем фондом, из которого пополняли свои доходы вышестоящие чиновники. Он должен был регулярно передавать своему начальнику относительно небольшие суммы в соответствии со сложившимся прейскурантом. И кроме того, сначала при вступлении в должность и затем через определенные промежутки времени делать ему максимально крупные «подарки», чтобы заручиться благоволением, которое было определяющим для его собственной судьбы.[193] При этом он должен был давать хорошие чаевые неофициальным советникам и младшим чиновникам начальника, если те могли повлиять на его судьбу (вплоть до привратника, чтобы получить аудиенцию). Это происходило на всех уровнях вплоть до дворцового евнуха, который получал дань даже с высших чиновников. Соотношение между официально объявленными и фактическими налоговыми поступлениями только от земельного налога оценивается крупнейшими специалистами[194] как 1:4. Заключенный в 1712–1713 годах между центральным правительством и провинциальными чиновниками компромисс в денежно-хозяйственной форме примерно соответствовал фиксации феодальных обязательств на Западе в форме натурального хозяйства, с той лишь разницей, что в Китае, как и во всех специфических патrimonиальных государствах, речь шла не о ленах, а о кормлениях. А также не о зависимости правителя от военной службы снаряжавших самих себя рыцарей, а о зависимости центральной власти от административной службы типичных для патrimonиальных государств обладателей кормлений с налогов и пошлин, выплачивавших натуральную и прежде всего денежную дань. Существовало еще одно важное отличие от Запада. Там тоже были известны кормления, в том числе с налогов и пошлин. Впервые они появились в рамках церковной организации, а затем – по церковному образцу – позаимствованы патrimonиальными государствами. Однако они были или пожизненными, или наследственными, как и лен, а часто – даже передавались путем продажи. Сборы, таможенные пошлины, налоги, на которых они основывались, были зафиксированы привилегией или устоявшимся обычаем, тогда как в Китае именно «предусмотренного бюджетом» чиновника можно было свободно снять и перевести с должности; он даже был обязан переводиться через короткие сроки. Отчасти это делалось с целью сохранения политической власти центрального управления; а отчасти – чтобы и другие кандидаты получили свой шанс.[195] Чиновничеству в целом было гарантировано получение огромных доходов с кормлений, но положение отдельного чиновника, напротив, было совершенно затруднительным. Получение должности (учеба, покупка, подарки и «взносы») приводило к огромным расходам и часто долгам, поэтому он стремился за короткое время службы получить с должности максимальный доход. И это было возможно, поскольку отсутствовали твердые тарифы и гарантии. Считалось само собой разумеющимся, что должность существует для накопления состояния; осуждалась лишь чрезмерность [обогащения]. [196]

Это имело и другие важные последствия. Прежде всего система перемещений надежно обеспечивала власть центрального управления в отношении конкретных чиновников персонально. Вследствие постоянного перемешивания и постоянного изменения шансов на получение доходов все чиновники конкурировали друг с другом за кормления. Из-за невозможности согласовать личные интересы чиновничества, его положение было щекотливым с точки зрения отношений с верхами, и вся его внутренняя привязанность к властям связана с этим. Хотя среди чиновников существовали «партии», прежде всего на основе землячеств и сложившихся школ, в которых они воспитывались. «Консервативной» школе северных провинций в последние десятилетия противостояли «прогрессивная» школа центральных провинций и «радикальная» школа кантонцев; о противостоянии сторонников воспитания по методу Сун и сторонников метода Хань внутри одного ямэня говорилось в императорских указах этого времени. Помимо того, что чиновники были чужаками и их постоянно перемещали из провинции в провинцию, распределявшее их ведомство пыталось смешивать конкурирующие школы и землячества в каждом конкретном округе, чтобы не возникал земляческий партикуляризм, который угрожал бы единству империи. С другой стороны, слабость чиновников в их отношениях с верхами уравновешивалась такой же их слабостью в отношениях с низами. Еще более важным следствием этой структуры кормлений был чрезмерный административный

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер и экономико-политический традиционализм. В какой мере он обосновывался на уровне убеждений, мы еще скажем. Но он имел и совершенно «рациональные» причины.

Всякое вмешательство в сложившиеся формы хозяйства и управления затрагивало необозримые и многочисленные интересы господствующего слоя, связанные с побочными доходами и кормлениями. И поскольку любого чиновника однажды могли перевести на менее доходное место, то в подобных случаях чиновничество выступало так же сплоченно, как налогоплательщики, предотвращая попытки изменить систему взяток, пошлин и налогов. На Западе длительная аpropriация шансов на получение таможенных пошлин, платы за сопровождение, мостовых и дорожных денег, складской и путевой пошлин, побочных поборов и других доходов сделала явными затронутые интересы. Как правило, это позволяло объединить определенные группы интересов и посредством насилия, компромисса или привилегии снять отдельные затруднения в сношениях. Об этом в Китае не было и речи. Если рассматривать интересы высшего, господствующего слоя чиновников, то там шансы на получение доходов не были индивидуально аpropriированы, а принадлежали всему сословию сменяемых чиновников. Поэтому оно сплоченно противостояло всякому вмешательству и со смертельной ненавистью преследовало любые рационалистические идеологии, призывающие к «реформам». Только насильтвенная революция – либо снизу, либо сверху – могла привести здесь к изменениям. Замена транспортировки дани на лодках по Императорскому каналу гораздо более дешевой транспортировкой пароходами по морю, изменение сложившихся способов взимания пошлин, повышения по службе, рассмотрения петиций и проведения процессов, всякое изменение вообще могло угрожать побочным интересам каждого из них – как нынешним, так и будущим. Изучение ряда императорских проектов реформ 1898 года показывает, к каким огромным изменениям чиновнических доходов они могли бы привести даже при частичном осуществлении. Это позволяет оценить, какие огромные материальные интересы были затронуты ими и какими бесперспективными они были, ведь не существовало никаких органов для их проведения, кроме самих этих интересантов. В этом традиционализме заключался источник «партикуляризма» провинций. В первую очередь это был финансовый партикуляризм, обусловленный тем, что кормления провинциальных чиновников и их неофициального окружения оказались бы под серьезной угрозой при любой централизации управления. Это стало абсолютно непреодолимым препятствием для рационализации управления империи из центра, а также для проведения единой экономической политики.

Принципиально важно понять, что общим для чисто патримониальных государственных образований, каковыми являлось большинство государств на Востоке, было то, что утверждение денежного хозяйства усиливало, а не ослабляло традиционализм, как можно было бы ожидать. Именно из-за того, что посредством кормлений оно создавало для господствующего слоя такие шансы на получение доходов, которые не только усилили «дух рантье» в целом, но и сделали сохранение экономических условий, обеспечивающих получение доходов с кормлений, всепоглощающим интересом причастного к этому слою. Именно поэтому с развитием денежного хозяйства и одновременным превращением государственных доходов в кормления мы видим в Египте, исламских государствах и Китае, – после кратких промежуточных периодов, продолжавшихся до аpropriации кормлений – то, что обычно оценивают как «застывание». Поэтому общим следствием восточного патримониализма и его денежных кормлений было то, что лишь завоевания страны извне или успешные военные либо религиозные революции регулярно взрывали жесткую оболочку интересов держателей кормлений, заново распределяли власть и тем самым создавали новые экономические условия, тогда как все попытки изменений изнутри терпели неудачу из-за сопротивления заинтересованных слоев. Как уже говорилось, великим историческим исключением является современный европейский Запад, прежде всего из-за того, что там не было замирения в рамках единой империи. Мы помним, что тот же слой обладателей государственных кормлений, который в мировой империи препятствовал рационализации управления, в отдельных государствах никогда был ее могущественным сторонником. Однако потом стимул исчез. Как конкуренция за рынки принуждала к рационализации частно-хозяйственных предприятий, так и конкуренция за политическую власть у нас и в Китае эпохи раздробленности принуждала к рационализации государственного хозяйства и экономической политики. И как, с другой стороны, любое образование картелей в частной экономике ослабляет рациональную калькуляцию, эту душу капиталистического хозяйства, так и прекращение политической конкуренции государств за власть приводит к сворачиванию рационализации органов управления, финансового хозяйства и экономической политики. Мировая империя уже не дает для этого

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер никаких стимулов, существовавших когда-то при конкуренции отдельных государств. Но это не было единственной причиной. даже в эпоху конкуренции государств в Китае рационализация управления и хозяйства была ограничена более узкими рамками, чем на Западе. Дело в том, что на Западе – помимо уже упомянутых различий в априоризации – существовали мощные самостоятельные силы, которые могли объединиться с правителем и разрушить традиционные ограничения, либо в особых условиях, опираясь уже на собственную военную силу, отбросить ограничения со стороны патrimonialной власти, что и произошло в ходе пяти великих революций, определивших судьбу Запада: итальянской XII и XIII веков, нидерландской XVI века, английской XVII века, американской и французской XVIII века. А были ли эти силы в Китае?

Глава III. Социологические основоположения: С. Управление и аграрный строй
феодальная и фискальная организация. – Военная организация и попытка реформ Ван Аньши. – Фискальная защита крестьян и ее последствия для аграрного строя

Уже давно нет ни малейшего сомнения, что у китайцев необычайно сильно развита жажда наживы. Если не брать во внимание оптовую и особенно внешнюю торговлю, где деловые интересы сдерживались этическими ограничениями монопольных гильдий, по страсти и – когда речь шла не о сородичах – беззастенчивости она могла тягаться с жаждой наживы у любых других народов. А усердие и работоспособность китайцев всегда считались непревзойденными. Объединявшие участников торговли гильдии обладали такой властью, какой не было ни в одной стране мира; фактически их автономия была почти неограниченной. По европейским меркам, такой резкий рост населения, какой пережил Китай с начала XVIII века, вместе с постоянным увеличением запасов благородных металлов следовало бы рассматривать как очень благоприятный шанс для развития капитализма. И здесь мы вновь возвращаемся к центральной проблеме данных рассуждений. Выше были названы некоторые причины того, почему капиталистического развития в Китае так и не произошло, но мы не можем удовлетвориться этим.

Сильнее всего Китай от Запада отличает то, что с начала XVIII века для первого было характерно не (относительное) сокращение, как в Англии, а громадный прирост сельского, крестьянского населения; лицо страны все больше определяли не крупные сельскохозяйственные предприятия, как на востоке Германии, а мелкие крестьянские хозяйства; наконец, поголовье крупного рогатого скота было совсем незначительным, а его забой – очень редким (собственно, только для жертвоприношений); молоко не употреблялось в пищу, а «есть мясо» означало то же самое, что и «быть знатным» (поскольку это означало участие в поедании жертвенного мяса, что полагалось чиновникам). Откуда все это?

Не синологу невозможно претендовать на описание развития китайского аграрного строя[197] из-за недоступности источников. В нашем контексте это развитие нужно учитывать лишь в той мере, в какой проблематика китайской аграрной политики отражает своеобразие государственной системы. В любом случае очевидно, что самые глубокие преобразования аграрного строя были обусловлены изменениями военной и фискальной политики правительства. Именно по этой причине китайская аграрная история демонстрирует однообразное движение вперед и вперед между различными, в равной степени возможными принципами налогообложения и земельных отношений; после упразднения феодализма это движение не имело ничего общего с внутренним «развитием».

Несомненно, что в феодальную эпоху крестьяне – по крайней мере часть из них, хотя и не все[198] – были зависимы от феодальных господ, выплачивали им подати и обслуживали их. Как правило, правительство жестко боролось с положением, которое обозначалось в хрониках как цзянь бин – когда крестьяне вследствие военной угрозы или задолженности по налогам и ссудам «толпились» вокруг дворов представителей состоятельных слоев, предлагая им себя в качестве клиентов (дянькэ). Оно пыталось сохранить непосредственные налоговые обязательства крестьян, но в первую очередь – не допустить появления политически опасной касты крупных землевладельцев. Тем не менее при династии Хань, согласно однозначным свидетельствам,[199] землевладельцы некоторое время платили налог за своих колонов. Как и воин-монарх шихуан-ди, воин-узурпатор Ван Ман также пытался ликвидировать это положение посредством введения императорской земельной привилегии, но, видимо, безуспешно. Мы не знаем, какими были тогда зачатки барщинного хозяйства западного типа, но вряд ли они могут рассматриваться как типичное явление и

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер тем более как следствие феодализма. По характеру правовой трактовки ленов нельзя однозначно судить о том, могли ли они стать основой для настоящего помещичьего землевладения западного типа. Источники, доступные неспециалисту, не позволяют выяснить ничего определенного о типе полевой общинны. Поэтому приходится гадать, была ли она, как это обычно, [200] каким-то образом связана с феодальной системой или же имела фискальное происхождение, что тоже бывало часто. В принципе такое вполне возможно. Например, при династии Тан, в 624 году, крестьян в целях налогообложения разделили на небольшие административные округа (сян), внутри которых им были гарантированы определенные земельные владения за счет государственной земли. [201] Выход из общинны и продажа земли разрешались лишь при покупке земли в другой налоговой общине. Однако нет никаких сомнений, что этой относительной закрытостью союзов землевладельцев дело часто не ограничивалось. Примеры радикального объединения населения в налоговые и рекрутские союзы с круговой порукой показывают, что прямо упоминаемая в хрониках обязанность обрабатывать землю (в фискальных интересах) всегда считалась первичной, а соответствующее «право» на землю выводилось уже из нее. Однако не похоже, что отсюда возникло совместное хозяйство деревень, соответствующее германскому, русскому или индийскому типу. По некоторым признакам существование деревенской альменды в западном смысле может пониматься лишь как явление далекого прошлого. Императорские налоговые предписания сделали единицей налогообложения не деревню, а трудоспособных членов семьи, дин (в основном в возрасте 15–56 лет). Не позднее XI века н. э., а вероятно, и гораздо раньше, семьи были объединены в искусственные союзы с круговой порукой. Мы еще скажем о том, что деревня одновременно представляла собой союз с широким самоуправлением. Здесь же нас в первую очередь интересует факт, совсем не самоочевидный при столь жестком фискальном вмешательстве: все считавшееся дееспособным сельское население было объединено вокруг другого союза, который изначально, с недостижимого для нас доисторического времени, вероятно, существовал лишь у знати; [202] и эти фискальные меры не разрушили его.

Можно с уверенностью утверждать, что солидарность рода и доминирующее положение главы рода непрерывно сохранялись на протяжении тысячелетий. Древнее помещичье землевладение в Китае возникло, видимо, из него. Как уже указывалось, изначально именно роды должны были выполнять военную и, предположительно, все иные общественные повинности; следовательно, глава рода отвечал за их распределение и исполнение – по аналогии с более поздней ситуацией. После введения частной собственности, т. е. после формальной априоризации земли (или доходов с нее) отдельными семьями, мы иногда видим, что главу рода в этой функции заменяет наиболее состоятельный землевладелец (согласно традиции, с 1055 года). Таким образом, наделенный властью распределять связанные с землей обязанности «сензор», получивший предпочтительные шансы аккумулировать собственность, превратился в помещика, а его обедневшие сородичи – в зависимых от него; как известно, это явление имеет множество параллелей. [203] Неспециалисту трудно судить о том, в какой мере наряду с членами родов, повсюду составлявших высший слой, который претендовал на монопольное право владеть землей и рабами, [204] изначально также существовал слой зависимых, не принадлежавших ни к одному роду. Ясно, что существовали зависимые и что изначально очень значительную, вероятно, большую их часть составляли крестьяне. Владение зависимыми в IV веке до н. э. было разрешено только семьям грань (которые тогда могли занимать должности); зависимые не платили кэ (земельный налог) и не отрабатывали и (трудовую повинность); видимо, налоги с них взимали их господа, если они не имели иммунитета. Согласно хроникам, отдельные семьи имели «до 40» зависимых, что позволяет судить о довольно скромном размере тогдашних поместий и числе крепостных. Рабство существовало в Китае во все времена. Однако его экономическое значение было действительно важным, видимо, лишь во времена накопления крупных денежных состояний посредством торговли и государственных поставок – в основном в форме долгового рабства или долговой зависимости.

Важнейшие изменения аграрного строя, видимо, всегда исходили от правительства и были связаны с регулированием военных и налоговых повинностей. О «первом императоре» Шихуан-ди сообщается, что он провел всеобщее разоружение страны. В первую очередь оно, несомненно, было направлено против вооруженных сил решительно подавленных им феодалов. [205] Одновременно была введена «частная собственность», что довольно часто повторялось в Китае. Земля была раздана крестьянским семьям (вряд ли можно установить – каким) с освобождением их от прежних обязательств (неизвестно каких), а новые обязательства перед государством были возложены уже

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер непосредственно на них. Эти государственные обязательства состояли отчасти из податей, отчасти – из принудительных работ и поставок рекрутов для патrimonialного войска императора. Для последующего развития было важно, в какой мере учитывалось соотношение военной силы, трудовой повинности и способности крестьян выплачивать налоги: превалировали ли натуральные или денежные налоги, состояло ли войско из принудительно набранных подданных или из наемников и, наконец, какие технические средства создавало управление для обеспечения выполнения различного рода обязательств.[206] Все эти компоненты изменялись, и проходящее через всю китайскую литературу противостояние школ книжников в немалой части связано с этими административно-техническими проблемами. Они особенно сильно обострились именно с возникновением угрозы монгольского нападения, начиная с XI века нашей эры. Центральной проблемой всех тогдашних социальных реформаторов (совсем как у Гракхов) всегда было сохранение или создание войска, способного противостоять северо-западным варварам, и поиск необходимых для этого финансовых средств – денежных или натуральных. Типичным, но опять-таки свойственным не только Китаю средством обеспечения исполнения крестьянами различных обязательств было их принудительное объединение в союзы с круговой порукой (состоявшие из 5 или 10 семей и далее объединявшиеся в союзы следующего уровня) и разделение землевладельцев на классы, ранжированные по размеру собственности (например, на 5 классов). А также постоянно повторявшиеся попытки сохранить и увеличить число платежеспособных крестьян, т. е. не допустить накопления собственности и появления необрабатываемых или слишком дорогих для обработки земель, увеличить число владельцев, привязать право на владение землей к фактической ее обработке, предоставлять землю для поселений и производить соответствующие переделы земли на основе средней доли, приходившейся на одну крестьянскую рабочую силу, что примерно соответствовало бы русскому «наделу».

Управление налогами в Китае сталкивалось со значительными трудностями как при решении этих проблем, так и при составлении кадастра – уже из-за недостаточно развитой измерительной техники. Как показывает единственное действительно научное «геометрическое» сочинение,[207] в значительной мере заимствованное у индусов, тогдашний уровень знаний исключал не только тригонометрические измерения – даже измерение отдельных участков поля вряд ли достигало уровня древнегерманской или совсем примитивной римской землемерной техники. Удивительные ошибки в измерениях – как и удивительные ошибки средневековых банкиров, – видимо, были обычным делом. Единица измерения – китайский «фут», несмотря на реформу Шихуан-ди, заметно различался в зависимости от провинции, и императорский фут (320 мм) превышал остальные, колебавшиеся между 255, 306, 315, 318 и 328 мм. Основной единицей измерения земли был му, являвшийся в теории длинной полоской земли размером юо x i, а позже – 240 x 1 бу, который, в свою очередь, равнялся 5 или 6 футам: во втором варианте, если в основу расчетов положить фут длиной 306 мм, получается 5.62 а; юо му давали 1 цин (5.62 га). При династии Хань 12 му, каждый из которых производил 1.5 ши риса, считались – говоря по-русски – «душевым наделом», полагающимся каждому индивиду. В более ранних источниках утверждается, что перед правлением Вэнь-вана (XII век до н. э.) на индивида приходилось 50 му (тогда 3.24 а), из которых десятая часть (т. е. 5 му) обрабатывалась для фиска как гун тянь (царская земля), так что нормальным считалось, что каждый индивид владеет 2.916 га. На эти данные невозможно положиться.[208] Даже тысячу лет спустя обычно расчет велся не по земельным единицам, а по семьям, которые классифицировались по числу трудоспособных индивидов, дин.[209] Земля классифицировалась крайне грубо – просто делилась на «черную» и «красную», т. е. (как мы можем полагать) на орошающую и неорошающую. Это давало два налоговых класса. А если учитывать применение пары, то на 1) землю без пары (т. е. орошающую), 2) трехпольную и 3) землю для выращивания травы. В древнейших доступных источниках нормальным земельным наделом семьи считалось 100 му (5.62 га) земли первого типа, 200 му (11.24 га) второго и 300 (16.86 га) третьего. Это также соответствовало бы единому налогу на семью, а не на единицу земельного надела. При этом различные размеры и возрастная структура семей иногда наводили на мысль перевести крупные семьи на лучшие земли, а меньшие – на худшие. В какой мере это осуществлялось на практике, конечно, очень спорно. Переселение всегда считалось легким средством обеспечения населения продовольствием и поддержания его способности выплачивать налоги и выполнять трудовую повинность. Однако эта возможность не могла стать основой регулярного налогообложения. Или же семьи различались по используемому инвентарю: имеющие и не имеющие тягловый скот (V век н. э.). Эта система с персональным налогом (цзу) постоянно

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер сменялась разнообразными системами с чисто земельным (фу) или натуральными налогами. Так, в государстве Цинь по предложению министра Шан Яна (360 год до н. э.) был установлен очень высокий уровень налогов (якобы 1/3–1/2 валового продукта), что говорит о могуществе правителя и бесправии крестьян. Несмотря на высокий уровень налогов, хроники сообщают об увеличении обрабатываемой земли из-за заинтересованности крестьян. Позже применялись гораздо меньшие ставки налогов (от десятой до пятой части урожая), или же устанавливались фиксированные натуральные подати в зависимости от качества земли. Видимо, это произошло при Чжан-ди (78 год до н. э.) и в IV веке н. э. вместе с довольно грубой классификацией земли. Наконец, использовался денежный налог. Например, в 766 году н. э. он составлял 15 цяней с му. Неурожай в 780 году вынудил власти разрешить выплату налогов натуральными продуктами с определением стоимости денег налоговыми органами, что стало источником бесконечных злоупотреблений. К этим экспериментам постоянно возвращались после очередного краха государственного денежнофинансового хозяйства, причем совершенно очевидно, что это делалось для того, чтобы найти средства на содержание действительно боеспособного, т. е. наемного войска. Форма налогов менялась. Так, в 930 году при узурпаторе из династии Хоу-Тан собранные в качестве налогов натуральные продукты были «обратно проданы» налогоплательщикам – можно предположить, с каким результатом. Определяющим было отсутствие надежной налоговой бюрократии, которую впервые попытались создать в 960 году при династии Сун. Однако в записке ministra Чжао Пу 986 года в мрачных тонах описывается массовое бегство налогоплательщиков, а попытка Ван Аньши при императоре Шэнь-цзуне (1072 год) создать общий кадастровый реестр не была доведена до конца: в конце его правления около 70 % земель не было тарифицировано, а бюджет 1077 года[210] хотя и показывает прирост денежных доходов за счет натуральных доходов, все же еще очень далек от того, чтобы считаться преимущественно денежным. Как и обесценивание монеты при Чжао-ди (I век до н. э.), коллапс бумажно-денежного хозяйства в XIII веке привел к возвращению натуральных налогов, и лишь при династии Мин наряду с очень значительными доходами зерном и (относительно) умеренным количеством шелка была зафиксирована крупная сумма серебром. С замирением империи при маньчжурах – отчасти в результате приручения монголов с помощью буддизма – вместе с фиксацией налогов 1712–1713 годов налоги были снижены до умеренной и фиксированной суммы (примерно 1/10 продукта в первой половине XIX века); также были отменены последние остатки «земельной повинности» и надзора за обработкой земли. Императорские указы последних десятилетий запрещали перекладывать ответственность по обязательствам на десятников.[211]

Но в течение двух тысячелетий после шихуан-ди обязанность обрабатывать землю для всех дин, т. е. всех трудоспособных и потому обязанных нести трудовую повинность, родовые налоговые сообщества с круговой порукой и разделением на десятки, ограничения размеров землевладения и переселения были не просто теорией, но иногда и вполне осозаемой реальностью. Как только налог и трудовая повинность перекладывались на семьи,[212] – а это действительно происходило постоянно из-за сложностей с созданием земельного кадастра, – фиск способствовал и даже всячески принуждал к разделу семей, чтобы максимально увеличить число обязанных. Это оказало существенное влияние на появление типичных для Китая карликовых предприятий. Однако с социальной точки зрения это воздействие имело свои пределы.

Все эти меры препятствовали возникновению более крупных предприятий. Однако фактически они поддерживали солидарность древних крестьянских родов как носителей земельной собственности (или, если действовала земельная привилегия, права на доходы с земли): роды[213] фактически обеспечивали круговую поруку в союзах.[214] Все попытки обеспечить действительное земельное равенство по принципу русского надела постоянно разбивались о совершенно недостаточные средства управления. В конечном счете чисто фискально мотивированные «государственносоциалистические» эксперименты XI века и отдельных последующих правителей оставили после себя лишь сильное отторжение в отношении всякого вмешательства централистских политических властей, объединявшее местных держателей должностных кормлений со всеми слоями населения. Решительное требование центрального правительства (например, в X веке) отправлять в его распоряжение не только твердо установленные суммы, но и все излишки от сборов (повинностей и налогов), превышающие местные потребности, эффективно выполнялось лишь временами благодаря усилиям необычайно энергичных императоров; обычно же оно игнорировалось и было окончательно отменено при маньчжурах.

Чтобы дополнить картину, рассмотрим в продолжение сказанного еще несколько

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер страниц из этой фискальной аграрной политики.

Особое положение в рамках аграрного строя занимало шелководство, важное прежде всего для покрытия потребностей двора и внешней торговли; а также – «сырая» (орошаемая) рисовая культура. Согласно хроникам, шелководство, являвшееся очень древней отраслью садовой культуры и домашнего ремесленного труда, навязывалось крестьянским хозяйствам вместе с выращиванием фруктов в V веке нашей эры в определенной пропорции к земельным наделам. Рисоводство же могло быть реальной или первоначальной основой так называемой «системы колодцев», которая у китайских авторов приобрела значение классической, подлинно национальной системы раздела земли:[215] делением сторон квадрата на три части поле разделялось на 9 частей; находившаяся посередине часть обрабатывалась в интересах фиска (или землевладельца) владельцами окружавших ее 8 частей. Не стоит думать о всеобщем распространении этой системы, поскольку это не просто неправдоподобно, но и противоречит данным по земельному праву, выявляемым с помощью хроник. После «отмены» системы колодцев (например, при династии Цзинь в IV веке н. э.), что в целом было тождественно замене системы «царского поля» податями, происходило ее «восстановление», хотя и безуспешное. Очевидно, что она была распространена лишь локально: несомненно, прежде всего при орошении рисовых полей, а оттуда иногда переносилась на пашню. В любом случае, исторически она была не самым главным аграрным институтом Китая, как иногда считалось ранее, а лишь одной из форм древнего принципа гун тянь (царской земли).

При всех изменениях аграрного строя особую правовую роль играли постоянно создаваемые пожизненные апанажи и ленные поместья, регулярно передаваемые потомкам в случае их способности принять на себя соответствующие обязательства. Отчасти это были явные кормления, которые должны были покрывать содержание посвященных в воины: отсюда требование к владельцам при достижении 60 лет удаляться на покой (как при японском инкё). Эти военные лены, разделенные на классы воинов, становятся особенно заметны, начиная с I века н. э. и в VII–IX веках; они сохраняли свое значение вплоть до династии Мин. Только маньчжуры отказались от них или, скорее, заменили собственными «Bannerlehen».[216] Точно так же в самые различные эпохи существовала служебная земля для чиновников (вместо выплат в натуральной форме – особенно при разрушении системы складов, этой основы натуральных выплат). Отчасти это были небольшие плебейские лены, обремененные всякого рода общественными обязательствами: водной, дорожной, мостовой повинностью – совсем как в античности (lex agraria пі года) и в еще большей степени в Средние века. Подобные владения вновь учреждались еще в XVIII веке.[217]

В остальном после так называемого введения «частной собственности» (шихуан-ди) фиксируются самые различные изменения в распределении земли. Как уже указывалось, во времена крупных внутренних волнений всегда возникало крупное землевладение – вследствие добровольного закабаления, насилия и продажи земли обедневшими и беззащитными крестьянами. Идея максимального предела для земельных владений, конечно, постоянно привязывала крестьян к их грядкам или, скорее, к союзам с круговой порукой. Это вмешательство, в сущности обусловленное лишь интересами фиска и трудовой повинностью, (после некоторых более древних зачатков) впервые в Восточной Цзинь в IV веке привело к формальному объявлению государственной земельной привилегии. Сообщается, что при этом главной целью было регулирование всеобщей трудовой повинности. Идея равного «душевого» надела для каждого работника в возрасте 15–60 лет с теоретически ежегодным переделом возникла в отдельных царствах III века – после совершенно неудовлетворительного результата довольно грубой системы комбинирования подушного налога (с каждого дин) и налога на землю (сначала просто с каждого двора), – затем в 485 году и вновь в VII веке при династии Тан. В теории она неоднократно менялась по соображениям «социальной политики» (заботы об одиноких стариках, раненых воинах и аналогичных категориях лиц). При этом наследственное владение, временное владение типа баденских альмендных полей и обусловленное рангом владение могли сочетаться различным образом. Например, в 624 году в государстве Тан был установлен определенный размер наследственного земельного владения для одного двора, и к нему в зависимости от числа душ прирезалась земля. С образованных таким образом налоговых единиц взымались подати: отчасти зерном и в виде трудовой повинности, отчасти – чем-то одним. В начале XI века разрешенная земельная собственность была распределена по классам. При недостатке земли разрешалось переселение: на севере тогда было много земли для заселения, что объясняет возможность хотя бы временного осуществления этой меры. Продажа земли разрешалась лишь в случае переселения, превышения нормы

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер земельного владения (преимущественное право выкупа было у рода) или в случае «настоящей нужды» (при отсутствии средств на погребение). Однако фактически скоро вновь воцарился довольно свободный оборот земли, и попытка уравнять земельные владения провалилась, особенно после того, как введенная в 780 году налоговая система вновь ослабила заинтересованность управления в способности населения обеспечивать военные и налоговые нужды. Как мы видели, все эти меры были связаны с фискальными и военными потребностями. После провала попытки уравнять земельные владения, управление ограничивалось лишь вмешательством в размер арендной ренты в интересах защиты крестьян. Также властям пришлось неоднократно (X век) ужесточать запрет на использование принудительных работ в частных интересах – особенно курьерской и гужевой службы. Чиновники, которые были освобождены от трудовой повинности, использовали эту возможность для обогащения и аккумуляции земли, поэтому в 1022 году был установлен максимальный размер для земельных владений. Как сообщают хроники, все эти вмешательства обусловили чрезвычайно проблематичный характер землевладения, а общественные обременения в значительной мере препятствовали мелиорации земли. Государству, основанному на принудительных работах, постоянно угрожал финансовый и военный крах, что приводило к многочисленным попыткам земельных реформ. Одной из них была знаменитая попытка реформ Ван Аньши в XI веке, которая полностью ориентировалась на военно-фискальные интересы. Рассмотрим ее предпосылки.

Разоружение страны при Шихуан-ди (традиция утверждает, что собранное чиновниками в 36 специально созданных для этого округах оружие было переплавлено в колокола) должно было символизировать окончательное замирение страны, что постоянно провозглашал император в своих указах. Однако для крепостей на границе были необходимы гарнизоны и потому население принудительно привлекалось то к службе в пограничных поселениях, то к работам по строительству императорских сооружений (на один год). Хотя этот срок был чисто теоретическим. Создание единой империи сопровождалось резким увеличением объемов трудовой повинности для гражданского населения из-за строительства. При этом войско в сущности оставалось профессиональным. Это преторианско-войско постоянно устраивало гражданские войны. Поэтому при династии Хань была предпринята попытка заменить (или хотя бы дополнить) постоянную профессиональную армию принудительно набранной. Каждый достигший 23 лет должен был отслужить один год в регулярном войске, а затем еще два года в ополчении (цай гуань ши); были предусмотрены упражнения в стрельбе из лука, верховой езде и управлении колесницей, которые продолжались до достижения 55 лет. Трудовая повинность должна была занимать один месяц в году. Было разрешено находить себе замену. В какой мере эти планы по созданию огромной военной силы были реализованы, остается неизвестным. В любом случае, в VI веке н. э. объем трудовой повинности значительно повысился: официально после сбора урожая принудительные работы теоретически длились 1–3 декады в год для одного работника из каждой семьи. Сюда добавлялось военное обучение, а также особенно горько оплакиваемая в китайской поэзии пограничная служба на крайнем западе, которая на годы разрывала семьи. Объем трудовой повинности увеличился: после упомянутой выше «реформы» землевладения при династии Тан – до 5 декад для тех, кто не платил налогов. На крупных ирригационных работах иногда были задействованы свыше миллиона душ одновременно. Однако формальная всеобщая военная обязанность (обязанность служить в ополчении) существовала, видимо, только на бумаге и лишь мешала возникновению технически оснащенного войска. При династии Сун в качестве регулярного войска выступала «гвардия» – наряду с подразделениями местных войск и ополчения, которые перемешались и разложились. В «гвардию» рекруты набирались принудительно и (по крайней мере в некоторых провинциях) клеймились (1042), как в Передней Азии. Однако, как следует из всех доступных источников, ядро войска всегда составляли исключительно наемники, надежность которых была проблематичной и зависела от регулярной выплаты жалования. Хроническая финансовая нужда вынудила в 1049 году сократить войско, несмотря на сохраняющуюся угрозу нападения северо-западных варваров. В этой ситуации Ван Аньши попытался посредством рациональной реформы найти средства для формирования достаточной и эффективной национальной армии. Когда эту попытку реформ называют «государственно-социалистической», это верно лишь в том же крайне узком смысле, что и применительно к монополистической банковской и хлебозаготовительной политике Птолемеев, которая основывалась на очень развитом денежно-хозяйственном фундаменте.

В действительности[218] речь шла о попытке обеспечить денежные доходы и тем
Страница 56

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер самым получить средства для создания дисциплинированного, обученного и безусловно преданного императору крупного регулярного национального войска посредством планомерной поддержки и регулирования земледелия, планомерного упорядочивания и монополизации сбыта зерна в руках центральной власти при одновременной замене трудовой повинности и натуральных выплат денежными налогами (система цзюньшу-фа). Согласно теории, из двух взрослых один мог быть призван в войско, для чего было предписано составить списки населения. Одновременно была восстановлена система десятков во главе с избранными старостами, отвечавшими за контроль над населением и поочередную ночную стражу. далее государство должно было раздавать оружие (луки) поочередно призывающим в местное ополчение. Так же государство должно было приобретать лошадей, из которых отбирались пригодные для конницы; уход за ними предполагал ответственность и выплату ежегодной премии. Государственное управление складами, пополнявшимися за счет натуральных выплат, прежде осуществлялось посредством трудовой повинности имущих слоев и представляло для них разорительную нагрузку, приводя ко всем мыслимым вымогательствам. Теперь оно переходило в руки оплачиваемых чиновников: поставленное на денежно-хозяйственную основу, оно должно было служить систематической поддержке экономики. Управление давало в долг семена (цин-мяо, «зеленые семена») и ссуды натурали или деньгами – под 20 %. Земельные владения подлежали новой оценке в зависимости от класса, уровня налогов, трудовой повинности (му и) и числа душ. Вместо замененной деньгами трудовой повинности переходили к найму рабочих за счет денежных налогов. С этого времени, наряду с введением денежного налога, монополизация торговли зерном в различной форме стала постоянно обсуждаемым ключевым моментом проектов реформ. Правительство должно было закупать зерно по низким ценам (после сбора урожая), складировать его и из этих запасов выдавать упомянутые ссуды, получая спекулятивную прибыль. Профессиональное чиновничество и особенно класс образованных юристов должно было обеспечить осуществление реформы технически, а ежегодное формирование и представление бюджетов всеми местными ведомствами – экономически.

Противники Ван Аньши (из числа конфуцианцев) осуждали реформу за то, что 1) новая система в целом носила милитаристский характер; 2) вооружение народа угрожало власти чиновников и провоцировало восстания; 3) запрет торговли был рискованным для налогообложения; но прежде всего за 4) «зерновое ростовщичество» императора – за семенные ссуды под проценты и эксперименты с денежным налогом.[219] Реформа Ван Аньши полностью провалилась из-за такого ключевого момента, как военное устройство. Аналогично другим случаям, это, несомненно, произошло из-за отсутствия штаба управления, поскольку денежные налоги было невозможно быстро ввести в экономический уклад страны. Его посмертная канонизация и установленные в его честь жертвоприношения (1086) были отменены уже в XII веке. В конце XI века ядро войска вновь состояло из наемных частей. Учреждение профессионального чиновничества было сорвано книжниками, которые видели в этом угрозу для своих кормлений. Именно их интересы стали определяющими в борьбе вокруг реформы. Императрицы, евнухи которых видели в подобных преобразованиях угрозу своим властным интересам, также с самого начала выступили против нее.[220]

И хотя реформа Ван Аньши провалилась в важнейшем моменте, тем не менее она оставила настолько глубокие следы, что китайская «система самоуправления», о котором мы скажем далее, благодаря подобной рационализации уже многократно упомянутых объединений в десятки и сотни получило форму, действующую до сих пор.

Глубокое вмешательство правительства в распределение земли неоднократно происходило и гораздо позже. В 1263 году, во время борьбы с монголами, оно изъяло все земельные владения, превышавшие определенный размер (100 му), в обмен на государственные долговые билеты; в последующие времена в результате конфискаций также иногда происходило резкое увеличение непосредственных государственных владений (в Чжэцзяне в начале правления династии Мин в полностью частном владении находилась лишь 1/15 земли). Очень древняя система государственных складов (цзюньшу)[221] играла важную роль еще до проектов Ван Аньши. С XV века она приняла постоянную форму скupки зерна осенью и зимой и продажи весной и летом, что постепенно превратилось в меры по регулированию цен, осуществляемые в интересах сохранения внутреннего спокойствия. Изначально скупка была не добровольной, а принудительной: обычно сдавалось около 1/2 урожая, что засчитывалось в качестве налога. Их размер сильно колебался: как мы видели, при династии Хань нормальной ставкой была 1/15–1/10 урожая, т. е. очень низкая доля,

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер хотя всегда нужно помнить, что к этому добавлялась трудовая повинность. Уже поэтому нас не интересует изменение ставок в деталях – сами по себе они не дают полной картины реальной нагрузки.

В любом случае результатом изменчивых попыток земельных реформ фискального характера следует считать два момента: недопущение возникновения крупных сельскохозяйственных предприятий и глубоко скептическое отторжение всем сельским населением любого вмешательства правительства в земельные отношения и способы хозяйствования: теории *laissez-faire* многочисленных китайских камералистов получали все большую популярность у сельского населения. Конечно, правительственные меры в рамках политики регулирования потребления и цен сохранялись как неизбежные. А в остальном поддержкой населения пользовалась только политика правительства по защите крестьян, поскольку она была направлена против капиталистического накопления, т. е. против превращения в земельные состояния собственности, аккумулированной посредством службы, торговли и налоговых откупов. Принятие такого законодательства стало возможным лишь благодаря этим настроениям, позволившим правительству вмешиваться в имущественное положение состоятельных слоев. Это законодательство возникло в ходе борьбы автократического правительства с вассалами и способными на сопротивление знатными родами; позже оно постоянно было направлено против возникновения уже капиталистически обусловленного крупного землевладения.

Как показано выше, характер вмешательства при этом сильно изменился. В хрониках государства Цинь, [222] из которого вышел «первый император» Шихуан-ди, сообщается применительно к правлению Сяо-гуна (361–338 годы до н. э.), что министр-книжник Шан Ян в качестве «высшей мудрости» обучал его искусству того, «как стать господином своих вассалов». Наряду с реформой налогообложения (прежде всего заменой принудительной обработки земли общим земельным налогом), на первый план у него выходил раздел земельных владений: принудительный раздел семейных объединений, налоговая премия за основание семьи, освобождение от принудительных работ при интенсивном производстве, составление регистра семей и запрет частной мести – все это препятствовало возникновению и сохранению крупного землевладения и одновременно выражало типичный популяционистский фискализм. Мы уже видели постоянные колебания в законодательстве: ограничивая свободу передвижения, правительство то передавало безземельных крестьян крупным землевладельцам и допускало их переход в положение зависимых, то вновь освобождало их. Однако в целом возобладала тенденция к защите крестьян. В 485 году н. э. (при династии Вэй) явно по популяционистским причинам была разрешена продажа избыточной земли. В защиту крестьян в 653 году н. э. вводился запрет на торговлю землей, в частности на ее скупку состоятельными лицами, а в 1205 году н. э. – запрет продавать землю и оставаться на ней в положении зависимого от покупателя. [223] Эти два постановления со всей определенностью показывают, что ко времени их принятия уже давно существовала фактически отчуждаемая частная собственность на землю, что подтверждается другими источниками. Они должны были предотвратить то, что произошло повсюду в мире, прежде всего в древнеэллинском полисе, например, в Афинах: денежные состояния, аккумулированные путем торговли или из политических источников, вкладывались в земельную собственность; обремененные долгами крестьяне продавали земли, становясь долговыми рабами или зависимыми арендаторами на купленных вскладчину участках.

Однако достаточно этих однообразных повторений, не способных отобразить настоящую «экономическую историю», для которой до сих пор нет важнейших данных (цены, заработка плата и т. д.). Из всего этого вытекает крайне сомнительный характер априориации земли, сохранившийся многие столетия или даже полтора тысячелетия, как и фискально-политически обусловленное и имевшее серьезные последствия иррациональное земельное право, колебавшееся между произволом и полным невмешательством. Кодификация права была отвергнута книжниками посредством характерного обоснования: народ станет презирать ведущие классы, если будет знать свое право. В этих обстоятельствах единственным выходом было сохранение рода как союза самопомощи.

Поэтому и сегодня китайское право, связанное с недвижимостью, наряду с явно современными чертами, сохраняет в себе следы этой древнейшей структуры. [224] Передача земли (посредством простой выдачи документов) была сильно облегчена наличием кадастра всей земли и фискальным предписанием заверять каждое свидетельство о продаже печатью (шуй ци) соответствующего государственного органа (не выполняется из-за отказа населения оплачивать

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер пошлину); только наличие этих документов о покупке, выпуск из кадастра и квитанций об уплате налогов подтверждает права собственности. Содержащаяся в каждом документе о продаже (май ци) клаузула о том, что имущество продается «в легальных целях вследствие действительной потребности в деньгах», сегодня является пустой формулой. Однако в связи с упомянутым распоряжением 485 года н. э. она позволяет сделать однозначный вывод о том, что изначально продажа допускалась лишь в случае «настоящей нужды», особенно если учесть сегодня также чисто формальное, а ранее, несомненно, единственное преимущественное право родственников на выкуп продаваемой земли. До сих пор встречается «порочная» практика, когда продавцы или их потомки в случае нужды с помощью дань ци («billet de géminance») [225] требуют с покупателя одну или несколько доплат в виде «милостыни».[226] Как и в древнем полисе на Западе, типичным покупателем земли здесь выступал именно обладатель крупного денежного состояния и кредитор; изначально владение землей было связано с преимущественным правом рода на выкуп. Поэтому собственно национальной формой отчуждения была не безусловная продажа навечно, а встречающаяся повсюду в качестве вынужденной сделки продажа с правом обратного выкупа (хо май), наследственная аренда и залог (тянь дан) земельных участков в сельской местности (ипотека, ди я, распространялась лишь на городскую землю).

Все остальные элементы аграрного строя имеют ту же направленность: борьба издревле привязанных к земле родов с денежной властью скопщиков земли, сдерживаемая в сущности фискально мотивированными вмешательствами со стороны патримониальной власти. Как и в римском праве, уже в «Ши цзи» и хрониках династии Хань официальная терминология различает только частное и общественное владение: государственные арендаторы на царской земле, налогоплательщики – на частной («народной», минь ди). В семейной собственности оставалась неделимая и неотчуждаемая земля предков (места захоронений и земля для жертвоприношений предкам); [227] завещателем выступал старший сын главной жены и его потомки; напротив, состояние, включая землю, с победой патримониализма по закону подлежало физическому разделу между всеми детьми, причем распоряжения завещателя считались лишь этически обязательными (в подлинном смысле понятия fideikommisse).[228] Одновременно существовали частичная, натуральная и денежная форма аренды, причем арендатор за выплату «залога» мог получить бессрочную аренду. Обычные схемы арендных контрактов с сельской землей[229] отчетливо показывают, что арендатор напоминал «колона» античного и южно-европейского типа, который, арендая мелкие участки, наряду с правом также принимал обязательства по обработке земли и, как правило, оставался должником арендодателя. Типичным арендодателем считался земельный магнат, который получал прибыль со своих разбросанных владений. Особенно часто многочисленные земельные участки наследовало и выкупало именно объединение семей одного рода, которое сохраняло и регистрировало документы о покупке распыленных земельных владений в особых актах и инвентарных книгах.[230] В кадастре[231] оно значилось как единая для всех участков фирма под общим именем,[232] выбитым на плите в семейном доме. Такие объединения управляли колонами через своих старейшин так же патриархально, как античный или южно-европейский помещик или английский эсквайр. Как крупные древние семьи, так и разбогатевшие благодаря торговле или политическим доходам высокочки держали свое состояние в подобных объединениях, чтобы обеспечить господствующее положение своим потомкам. Ясно, что это было суррогатной экономической формой некогда привилегированного сословного положения древней знати, разрушенного патримониализмом.

Таким образом, сохранившиеся до сих пор владения земельных магнатов, причем иногда поразительных размеров[233] (к сожалению, не подтверждаемых статистически), лишь отчасти носили древний характер и в основном были распылены. Тем не менее они существовали вплоть до настоящего времени (вероятно, еще больше их было раньше), а вместе с ними – типичный для патримониальных государств колонат. Однако власть землевладельцев сильно ограничивалась двумя свойственными Китаю обстоятельствами: с одной стороны, властью родов, а с другой – экстенсивностью и бессилием государственного управления и юстиции. Землевладелец, решивший бесцеремонно воспользоваться своей властью, имел бы мало шансов быстро реализовать свое формальное право в суде, не имея личных связей или не задействуя в своих интересах властные средства управления довольно затратным способом подкупа. Но государственный чиновник должен был учитывать свои собственные интересы как в случае вымогательства земельной ренты для землевладельца, так и в случае вымогательства налогов для себя лично. Любые беспорядки вызывали беспокойство у центрального правительства как симптом угрозы со стороны

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер магического зла и могли стоить чиновнику должности. Очень специфические обычаи арендодателей показывают, что в их положении была невозможна интенсивная эксплуатация колонов. Неимоверная интенсивность труда[234] мелких предприятий и их экономическое превосходство наглядно проявлялись в высоких ценах на землю[235] и относительно низкой процентной ставке сельскохозяйственного кредита.[236] Какие-либо иные технические улучшения в условиях значительного раздробления земли были почти исключены: несмотря на развитое денежное хозяйство, господствовала традиция.

Таким образом, здесь патrimonиальной бюрократизации соответствовала тенденция к социальной нивелировке. Производство в сельском хозяйстве, в соответствии с интенсивной техникой труда в рисоводстве, оставалось почти исключительно мелким крестьянским, а в промышленности – ремесленным. Физический раздел наследства в течение долгого времени довольно сильно демократизировал землевладение, как бы объединения наследников ни замедляли этот процесс в отдельных случаях. Несколько гектаров земли считались существенным владением, менее гектара (15 му, 85 а) – достаточным для обеспечения пяти человек при обработке не огородным способом. Феодальные элементы социального уклада лишились сословного характера, по крайней мере с точки зрения права. Правда, даже в последние десятилетия в официальных докладах постоянно говорилось о «нотаблях» как основополагающем социальном слое, однако эти сельские «джентри» из числа деревенской знати не имели никаких государственных гарантий в отношении низших слоев. С правовой точки зрения над мелким горожанином и мелким крестьянином непосредственно стоял патrimonиально-бюрократический механизм. В праве и практике отсутствовал промежуточный феодальный слой, существовавший на средневековом Западе.

С другой стороны, капиталистические отношения зависимости западного типа появились в типичных формах лишь в новейшее время под влиянием европейцев. Почему?

Глава IV. Социологические основоположения: D. Самоуправление, право и капитализм

Отсутствие отношений зависимости капиталистического типа. – Родовая организация. – Самоуправление деревни. – Привязанность хозяйственных отношений к роду. – Патrimonиальная структура права.

В эпоху конкуренции отдельных государств за политическую власть большое значение имел типичный для патrimonиальных государств политически обусловленный капитализм кредиторов и поставщиков правителей, дававший высокую норму прибыли. В качестве источников накопления состояний называются также рудники и торговля. При династии Хань должны были существовать мультилионеры – если считать в медной монете. Как и в объединенном Римской империей *orbis terrarum*, [237] политическое объединение в мировую империю, очевидно, привело здесь к закату подобного капитализма, в существенной мере привязанного к государству и его конкуренции с другими государствами. Вместе с тем, развитие чисто рыночного капитализма, ориентированного на свободный обмен, находилось в зачаточном состоянии. Конечно, в промыслах купец повсюду доминировал над техническим работником – даже в предпринимательских товариществах, о которых пойдет речь. Это проявлялось уже в традиционной формуле распределения прибыли подобных ассоциаций. Межрегиональные промыслы, очевидно, также часто приносили значительную спекулятивную прибыль. Таким образом, древнее классическое почитание земледелия как подлинно священного занятия не препятствовало тому, что уже в I веке до н. э. (как и в Талмуде) шансы на получение прибыли в промыслах были выше, чем в сельском хозяйстве, а самыми высокими считались шансы на прибыль в торговле.

Но это не означало начала развития современного капитализма. Именно те характерные институты, которые были созданы зарождающейся буржуазией в средневековых городах Запада, здесь либо полностью отсутствовали вплоть до настоящего времени, либо имели совершенно иной вид. В Китае не было правовых форм и социологических оснований для капиталистического «предприятия» с его рациональным предметным ведением хозяйства, которое довольно рано появилось в торговом праве итальянских городов. Ответственность рода за своих членов осталась там в далеком прошлом как один из вариантов личного кредита; она сохранилась лишь в налоговом и политическом уголовном праве, не получив дальнейшего развития. Хотя китайские деловые объединения наследников на основе семейных сообществ играли у имущих слоев ту же роль, что и западные семейные ассоциации, из

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер которых позже возникло наше «открытое торговое общество» (по крайней мере в Италии), в Китае у них был совсем иной экономический смысл. Как и во всяком патrimonиальном государстве, здесь чиновник также имел оптимальные шансы на накопление состояния[238] и как чиновник, и как откупщик налогов (по сути, чиновник являлся откупщиком). Отставные чиновники вкладывали свои более или менее законно полученные состояния в земельную собственность. В целях сохранения совместного состояния сыновья объединялись в сообщества наследников, которые обеспечивали некоторых членов семьи средствами на обучение, чтобы те могли занять доходные должности и еще больше обогатить данное сообщество, а также добыть должности для других своих сородичей, что считалось само собой разумеющимся. В такой неустойчивой форме путем политического накопления состояний возник слой патрициев и земельных магнатов (сдававших в аренду мелкие участки), не имевший ни феодального, ни буржуазного характера, а спекулировавший шансами на эксплуатацию чисто политических должностей. Это было не рациональное экономическое накопление, а типичный для патrimonиальных государств внутривполитический хищнический капитализм (как и торговля, доходы от которой также вкладывались в землю), господствовавший при накоплении состояний, особенно земельных. Свои состояния чиновники сколачивали в том числе посредством манипулирования налогами – например, произвольно устанавливая курс для пересчета обязательств в находившуюся в обращении монету. Пробиться к этой кормушке можно было через экзамены. Поэтому квоты на них постоянно заново распределялись между провинциями и лишь в исключительных случаях фиксировались. Запрет на проведение экзаменов в определенном округе был чрезвычайно единственным наказанием для живших в нем знатных семей, поскольку непосредственно отражался на их экономических интересах. Ясно, что этот тип семейных хозяйственных сообществ есть прямая противоположность экономических сообществ в виде рациональных предприятий.

Кроме того, этот тип жестко привязан к роду. Здесь мы подходим к значению родовых союзов, которые уже неоднократно затрагивали.

В Китае род, почти совсем исчезнувший в западном Средневековье, полностью сохранил свое значение как в управлении мельчайшими территориальными единицами, так и в виде хозяйственной ассоциации. Такого усиления рода не происходило нигде, включая Индию. Давившее сверху патrimonиальное правительство сталкивалось с родовыми организациями, выступавшими в качестве противовеса ему снизу. Роды вплоть до настоящего времени являлись очень важным элементом всех политически опасных «тайных обществ». [239] Часто деревни именовались по названию проживавших в них родов или составлявших большинство, [240] либо являлись конфедерациями родов. Старые межевые камни показывают, что землей наделялись не индивиды, а роды; в этом отношении родовой союз в значительной мере сохранился. Из членов самого многочисленного рода выбирали деревенского главу – часто оплачиваемого. Ему помогали «старейшины» (родов), которые могли его сместь. Отдельный род стремился самостоятельно наказывать своих членов, хотя современной государственной властью это официально и не признавалось. [241]

Род сохранился, несмотря на грубое вмешательство патrimonиального управления в форме механического создания союзов круговой поруки, переселений, переделов земли и разделения населения по числу дин (работоспособных индивидов). Единство рода держалось на уникальном культе предков как безусловно классическом и древнем «народном культе», главным жрецом в котором выступало не цезарепапистское правительство и его чиновники, а глава дома при участии семьи. Культ духов предков играл определенную роль, видимо, уже в «мужских домах» эпохи древнего милитаризма. Попутно заметим, что это плохо согласуется с подлинным тотемизмом и может указывать на дружинный характер мужского дома как древнейшей организационной формы и на наследственную харизму правителя и его свиты. [242] Как бы то ни было, в историческую эпоху вера в силу духов предков (не только собственных), [243] в их ритуальную, подтвержденную книжным преданием роль посредников при передаче пожеланий потомков небесному духу или богу, [244] в безусловную необходимость удовлетворять и задабривать их посредством жертвоприношений являлась изначальным верованием китайского народа. Духи предков императора почти приравнивались к свите духа неба. [245] Китаец, не имевший мужского потомства, обязательно прибегал к усыновлению, или же фиктивное посмертное усыновление за него осуществляла семья, [246] причем в своих собственных интересах: чтобы его дух не беспокоил ее. Социальным последствием доминирования этих представлений было громадное усиление патриархальной власти, [247] а также укрепление рода как такового. В Египте, где господствовал культ мертвых, а не культ предков,

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер единство рода распалось под влиянием бюрократизации и фиска, как и в Месопотамии. В Китае это единство сохранилось и превратилось в силу, сопоставимую с политической властью правителей.

В принципе каждый род имел в деревне свой дом предков[248] вплоть до настоящего времени. Помимо культовых одеяний, в нем часто хранилась доска с признаваемыми родом «моральными законами». Право родов принимать свои собственные уставы фактически никогда не оспаривалось: оно действовало не только *praeter*, [249] но – при определенных обстоятельствах – и *contra legem*[250] (даже в ритуальных вопросах).[251] Род солидарно выступал вовне. Уже говорилось, что вне уголовного права солидарной ответственности рода не существовало, тем не менее он пытался по возможности разобраться с долгами своего члена. Под руководством старейшины род налагал наказания не только в виде порки и исключения из своих рядов, означавшего гражданскую смерть, но и – подобно русскому «миру» – в виде изгнания. Часто многие потребительские нужды также в значительной мере покрывались путемдачи взаймы внутри рода, поскольку помочь нуждающимся считалась нравственным долгом состоятельных сородичей. Впрочем, взаймы давали даже не-члену рода – при достаточном количестве коштоу ему давали из-за опасений мести со стороны духа отчаявшегося, если тот совершил самоубийство.[252] А добровольно, видимо, никто просто так долг не возвращал – по крайней мере если за ним стоял сильный род. В любом случае, четко отрегулированная помощь нуждающимся и кредитная поддержка в первую очередь существовали лишь внутри рода. При необходимости род вел внешние распри:[253] безграничное мужество там, где речь шла о личных интересах и личной привязанности, резко контрастировало с многократно упомянутой «трусостью» правительенного войска, состоявшего из насильственно набранных рекрутов или наемников. В случае необходимости род заботился о лекарствах, враче и похоронах, обеспечивал старииков и вдов и содержал школы. Род владел собственностью, прежде всего – земельной («землей предков», ши тянь),[254] а состоятельные роды часто обладали обширным совместным земельным фондом, который сдавали в аренду (чаще всего через аукцион на три года). Его отчуждение допускалось лишь при наличии трех четвертей голосов «за». Доход распределялся между отцами семейств таким образом: все мужчины и вдовы получали по одной единице, начиная с 59 года жизни – две, а с 69 – три единицы. Внутри рода сочетались наследственно-характеристические и демократические принципы. Все женатые мужчины имели равное право голоса, неженатые – лишь совещательные голоса, женщины исключались как из числа наследников (они могли претендовать только на приданное), так и из числа участников собраний рода. Роль органа управления выполняли старейшины, ежегодно избираемые согласно генеалогическому принципу, но всеми членами рода. Они должны были управлять имуществом, собирать доходы и распределять прибыль, но в первую очередь – заботиться о жертвоприношениях предкам и поддерживать в порядке дома предков и школы. Покидающие должность выдвигали кандидатуры преемников согласно возрастной иерархии: в случае их отклонения предлагались следующие по старшинству.

Совместное приобретение земли путем покупки или аренды и ее распределение между отцами семейств сохранялось вплоть до настоящего времени. Мандарины, купцы или иные лица, окончательно отказавшиеся от земли, получали возмещение, что документировалось выпиской из семейной книги; они оставались в юрисдикции рода и могли выкупить право на свою долю. Где сохранялись древние порядки, там наследственная земля редко переходила в чужие руки. Домашнее прядение, ткачество и пошив одежды женщинами препятствовали возникновению сколько-нибудь самостоятельного текстильного ремесла, особенно если женщины работали еще и на продажу.[255] Головные уборы и обувь также в основном являлись продуктами домашнего производства. Кроме того, род 1) был устроителем важнейших для индивида праздников (чаще всего два раза в году в честь предков) и объектом семейной истории, которую должны были записывать отцы семейств; 2) вплоть до настоящего времени предоставлял за небольшой процент ученикам и неимущим наемным рабочим капитал для открытия «собственного» дела в качестве ремесленника; 3) старейшины рода отбирали способных к обучению молодых людей и покрывали их расходы на подготовку, сдачу экзамена и покупку должности. Таким образом, этот союз экономически поддерживал автаркию домохозяйств и препятствовал развитию рынка, а в социальном смысле был просто всем для своих членов, в том числе живущих на чужбине, особенно – в городе.[256]

Город для большинства его жителей был не «родиной, а типичной «чужбиной», тем более что он отличался от деревни отсутствием организованного самоуправления. Не будет большим преувеличением сказать, что китайская

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер административная история полна попыток императорского управления утвердить свою власть и вне городских округов. Но если не считать компромиссов относительно уплаты налогов, это удавалось только на короткое время. На длительную перспективу этому препятствовала экстенсивность самого управления, выражавшаяся в незначительном числе настоящих чиновников, что было обусловлено финансовым положением и, в свою очередь, обуславливало их положение. В действительности официальное императорское управление оставалось управлением городских округов и их частей, где ему не противостояли мощные кровные организации, как в сельской местности; поэтому оноказалось эффективным при взаимодействии с гильдиями и цехами. Вне городских стен оно сразу теряло свою эффективность, поскольку там, помимо огромной власти родов, ему противостояло еще и организованное самоуправление деревни как таковой. А поскольку множество крестьян жили и в городах, которые чаще всего являлись «городами земледельцев», то между ними существовало лишь административно-техническое различие: «город» означал резиденцию мандарина без самоуправления, а «деревня» – самоуправляющую местность без мандаринов!

Поселения сельского типа[257] в Китае нуждались в безопасности, обеспечить которую было не способно экстенсивное управление империи, не имевшее никакого понятия о «полиции». Чаще всего деревни были укреплены: как и древние города, они окружались частоколом (видимо, еще и сегодня), а нередко – даже стеной. Чтобы не нести поочередно дозорную службу, занимались стражники. Иногда деревни насчитывали многие тысячи жителей, отличаясь от «города»[258] тем, что сами выполняли эти функции с помощью собственного органа. Поскольку понятие «корпорация» в китайском праве полностью отсутствовало и, конечно, было совершенно чуждо традиционным крестьянским представлениям, этим органом выступал деревенский храм.[259] В Новое время чаще всего он был посвящен одному из популярных богов: полководцу Гуань-ди (богу войны), Бэй-ди (богу торговли), Вэнь-чану (богу школ), Лун-вану (богу дождя), Ту-ди (неклассическому богу, которого следовало извещать о каждом случае смерти, поскольку это касалось «поведения» умершего в потустороннем мире), – а какому конкретно, видимо, было не так уж важно. Подобно классической древности Запада, «религиозное» значение храма[260] ограничивалось немногими ритуальными действиями и редкими молитвами отдельных лиц, а в остальном его значение заключалось в проведении профанных социальных и правовых процедур.

Как и дома предков, храмы имели собственность, прежде всего – земельную.[261] А часто еще и денежное состояние, из которого выдавали займы по не всегда низким процентам.[262] денежное состояние возникало прежде всего за счет традиционных рыночных пошлин: как почти повсюду в мире, торговые ряды издревле находились под защитой местного бога. Храмовая земля, как и земля предков, преимущественно сдавалась в аренду неимущим из этой же деревни; рента с нее и все доходы храма вообще также ежегодно раздавались арендаторам доходов, а остававшаяся после вычета чистая прибыль распределялась. Исполнение должности храмового управителя, видимо, являлось общественной обязанностью отцов деревенских семейств, которая передавалась по очереди от дома к дому; для этого деревня делилась на округа по 100–500 жителей. Наряду с этими управителями, существовали и «лучшие люди» деревни – старейшины родов и книжники, получавшие номинальное вознаграждение. Только они признавались представителями деревни со стороны политического правительства, неприязненно относившегося ко всякой легализации корпораций или их суррогатов. В этом качестве они действовали от имени «храма», который через них заключал контракты в интересах деревни. «Храм» обладал юрисдикцией по мелким делам и очень часто узурпировал юрисдикцию по делам всех видов, что не вызывало интервенций правительства – за исключением случаев, в которых затрагивались государственные интересы. Именно такой суд, а не государственное судебное ведомство, пользовался доверием населения. «Храм» заботился о дорогах, каналах, обороне, политической безопасности (поочередной дозорной службе, часто фактически отмененной), защите от разбойников или от соседних деревень, о школе, лекарствах, похоронах (если роды не могли или не хотели брать их на себя). В нем находился склад оружия деревни. Благодаря деревенскому храму, который в такой функции отсутствовал в «городе», деревня с правовой точки зрения и фактически являлась дееспособной коммунальной корпорацией. Но в первую очередь именно деревня, а вовсе не город, фактически была оборонительным союзом, действовавшим в зоне интересов ее жителей.

К этому неофициальному самоуправлению правительство не всегда относилось, исходя из принципа *laissez-faire*, как в конце старого режима. Например, при

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер династии Хань оно пыталось разрушить чистый патrimonиальный абсолютизм шихуан-ди путем организованного привлечения старейшин общин на должности в самоуправлении (сань лао), чтобы таким образом регламентировать и легализовать исконное самоуправление.[263] Глава деревни (шоу ши жэнь) должен был избираться и утверждаться, а землевладельцы – ручаться за его хорошее поведение, что в действительности происходило крайне редко. Правительство постоянно игнорировало деревню как общность, поскольку постоянно брали верх чисто фискальные интересы. С этой точки зрения особенно рационализировал систему Ван Аньши, о чем уже упоминалось в другом контексте. Формально даже сегодня каждые 10 семей, объединенные в паи, имеют своего старшего, каждые 100, цзя, – своего главу, бао-цзя, обычно именуемого дибао. На каждом доме в деревне и городе должен был висеть (и действительно висел там, где соблюдалась традиция) плакат, на котором указывались номер дома, цзя, пай, собственник, имя главы семьи, место происхождения семьи (родина в правовом смысле), ее члены и арендаторы, их профессии, отсутствующие члены (с какого времени), арендная плата, налоговые обязательства, число занятых самой семьей и сдаваемых помещений. За преступления и организацию тайных клубов перед полицией и органами надзора официально отвечал баоцзя. К его немаловажным задачам относилась ответственность за осуществление функций императорской религиозной полиции, о чем мы скажем позже.

Этот чиновник (дибао) должен был осуществлять взаимосвязь между высшей властью и самоуправлением. В частности, пока эта система функционировала, он должен был находиться некоторое время в конторе магистрата сянь, чтобы информировать его. В последнее время все это стало простой формальностью, и должность дибао, как правило, давно превратилась просто в неклассическую и потому менее значимую государственную должность. Силой, с которой приходилось действительно считаться государственному аппарату, являлись старейшины родов, выполнившие функцию своеобразной фемы; они стояли за деревенским управлением и представляли опасность в случае конфликта.

При этом, судя по всему, вовсе не следует представлять жизнь крестьян в китайской деревне в виде гармонической патриархальной идиллии. Довольно часто индивиду угрожали не только внешние враги. Нередко власти рода и управление деревенского храма не предпринимали достаточно мер для защиты собственности, особенно – крупной. Типичной была ситуация, когда, так сказать, «эффективные» крестьяне (лао ши) просто подвергались произволу со стороны гуангунь или «кулаков», если использовать русскую крестьянскую терминологию. Но это не было, как в России, господство «деревенской буржуазии» ростовщиков и связанных с ними интересантов (каковыми являлись русские «кулаки»); против этого, как мы видели, быстро нашлись бы божественные и человеческие средства. Напротив, речь идет о господстве организованных подобными гуангунь неимущих,[264] т. е. «бедноты», если использовать терминологию большевизма, притягательность которого для Китая могла заключаться именно в этом. Против этой организации каждый отдельный собственник (или отдельная их группа) часто оказывался абсолютно беззащитен и бессилен.[265] В последние столетия крупная собственность в Китае была исключением, чему явно способствовал подобный этический и ограниченный властью рода наивный «крестьянский большевизм», возникший из-за недостаточных гарантий собственности со стороны сил государственного принуждения. Ниже округа сянь, который имел размеры с английское county,[266] существовали лишь подобные автохтонные инстанции самоуправления, официально считавшиеся почетными должностями, а в действительности часто функционировавшие в качестве «кулаков». Однако наряду с официальным управлением округов, вплоть до уровня провинции, существовало множество «консультативных» органов при чиновниках,[267] члены которых «делегировались» на три года и могли быть отзваны в любой момент, а в действительности зависели от признания или узурпации харизмы. Их структура не представляет для нас интереса.

С деревенским органом сплоченного слоя местной знати чиновники должны были заключать своеобразный пакт при каждой попытке, например, повышения традиционных податей, а также при всех иных изменениях. В противном случае чиновнику было гарантировано такое же упорное сопротивление, как и вообще любому «начальнику», стоящему вне рода – землевладельцу, арендодателю или работодателю. Род сплоченно стоял за своих обиженных членов,[268] и это сплоченное сопротивление, конечно, было несравненно более упорным, чем, например, забастовка наших свободно организованных профсоюзов. Уже одно это перечеркивало всякую «трудовую дисциплину» и свободный отбор на рынке труда, характерные для крупных современных предприятий, как и всякое

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
рациональное управление западного типа. Таким образом, некнижная старость
оказалась сильнейшим противовесом книжно образованному чиновничеству.
Абсолютно необразованному старейшине своего рода в рамках установленных
традицией родовых дел должен был подчиняться даже чиновник, выдержавший
множество экзаменов.

Патrimonиальной бюрократии противостояло практически узурпированное и
вынужденно отданное на откуп самоуправление, с одной стороны, в форме рода,
а с другой – в форме этих организаций бедноты. Здесь рационализм
сталкивался с решительной традиционалистской силой, в целом и в
долгосрочной перспективе гораздо более мощной, чем он сам, поскольку она
всегда опиралась на теснейшие личные союзы. К тому же любые нововведения, –
неважно какого рода, – могли вызвать злые чары. Но в первую очередь в них
видели интересы фиска и потому оказывали ожесточенное сопротивление. При
этом ни одному крестьянину не пришло бы в голову, что для них могли
существовать объективные мотивы, – совсем как русским крестьянам в
«Воскресении» Толстого. Как и старейшинам родов, что нас здесь особенно
интересует: их решение о принятии или отказе от религиозных нововведений
чаще всего было определяющим и, разумеется, почти без исключений
оказывалось на стороне традиции, особенно если они чуяли угрозу для
почтания предков. Эта огромная власть строго патриархально управляемых
родов в действительности являлась носителем той часто обсуждаемой
«демократии» в Китае, которая была лишь выражением 1) исчезновения
феодального сословного деления, 2) экстенсивности
патrimonиально-бюрократического управления и 3) единства и всевластия
патриархальных родов и не имела ничего общего с «современной» демократией.

На реальных или сымитированных лично-родовых отношениях основывались почти
все организации экономического характера, выходившие за рамки
индивидуального хозяйства, прежде всего – сообщества типа цзунцзу.
Организованный в эту форму род, наряду с землей предков и зданием для
обучения, владел также родовыми домами для хранения запасов и инструментами
для обработки риса, приготовления консервов, ткачества и иного домашнего
производства; иногда для этого нанимался управитель. Кроме того, род
поддерживал своих нуждающихся членов посредством взаимопомощи и бесплатных
или дешевых кредитов. Таким образом, он представлял собой родовое и
расширенное семейное сообщество, дополненное производственным
товариществом. С другой стороны, в городах, наряду с ремесленными
предприятиями отдельных мастеров, существовали специфически
мелкокапиталистические товарищеские предприятия, объединенные в общие
эргаSTERии, часто с развитым разделением ручного труда, со специализацией
технического и торгового руководства предприятием и с распределением
прибыли согласно доле капитала или в зависимости от специфического
результата (например, торгового или технического). Подобное было известно в
эллинистической древности и исламском Средневековье. Видимо, в Китае
подобные эргастерии в сезонных промыслах превратились в способ совместного
выживания в периоды отсутствия сбыта и, конечно, облегчили получение
кредита и разделение труда в производстве. С социальной точки зрения все
эти формы возникновения более крупных хозяйственных единиц носили
специфически «демократический» характер. Они защищали индивида от угрозы
пролетаризации и капиталистического закабаления, однако чисто экономически
могли принимать форму крупных вложений не работавших в них капиталистов,
при этом управление и значительная доля прибыли оставались у нанятых
продавцов. В системе рассеянной мануфактуры, с которой у нас началось
капиталистическое закабаление, различные формы фактической зависимости
ремесленника от торговца организационно сохранялись вплоть до настоящего
времени, когда она количественно стала очень значимой в ремеслах с
отдаленными рынками сбыта; лишь в отдельных ремеслах перешли к надомной
работе с промежуточными мастерскими и центральной конторой по продаже. Как
мы видели, в Китае это было обусловлено чрезвычайно низкими шансами
добиться от зависимых лиц выполнения работ, тем более с должным качеством,
в должном объеме и в срок. Существование крупных частнокапиталистических
мануфактур вряд ли подтверждается исторически; применительно к массовым
товарам оно маловероятно, так как отсутствовал постоянный рынок сбыта.
Текстильная промышленность с трудом преодолевала конкуренцию со стороны
домашнего ремесла; только для шелка существовал рынок, в том числе внешний.
Однако его оккупировали шелковые караваны императорского ойкоса. В
металлургической промышленности объемы производства при низкой
продуктивности рудников были незначительными. Их непродуктивность, в свою
очередь, являлась следствием тех общих причин, о которых мы отчасти уже
говорили, а отчасти – еще скажем. Встречаются изображения крупных

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер мастерских по изготовлению чая с разделением труда, сравнимые с древнеегипетскими рисунками подобного рода. Государственные мануфактуры обычно производили предметы роскоши (как в исламском Египте); расширение государственной металлургической промышленности с целью обеспечения валютных поступлений было времененным. Цеха, о которых уже шла речь, регулировали систему обучения учеников. Но мы ничего не знаем о союзах подмастерьев. Лишь в отдельных случаях рабочие устраивали забастовку против мастера, иных зачатков развития их собственного класса не видно. Причины были те же, что и в России 30 лет назад. Насколько известно, они состояли в цехах на тех же правах. Точнее говоря, то, что цеха не были монополистически закрыты для молодежи, вполне соответствовало мелко-ремесленному, в основном еще даже не мелко-капиталистическому характеру производства. Точно так же не имело успеха постоянно возникавшее и, видимо, временами реализовывавшееся намерение в интересах выполнения общественных работ сделать закрытыми профессии, что могло бы привести к образованию каст. В частности, в хрониках говорится о предпринятой в конце VI века безуспешной попытке подобного рода. Существовали магически «нечистые» племена и профессии. Различают девять видов низших «каст»:[269] определенные виды рабов, потомки рабов или колонов, нищенствующие касты, потомки бывших повстанцев, потомки переселившихся варваров (находящиеся в гостях племена), музыканты и участвующие в семейных церемониях актеры, далее скоморохи и шуты – как в западном Средневековье. У нечистых профессий, как и в Индии, была устойчивая, наследуемая и продаваемая клиентура. Все низшие касты не имели права вступать в брак и принимать пищу вместе с другими кастами; им был закрыт доступ к рангам. Для тех, кто отказывался от нечистой профессии, императорскими указами допускалась судебная реабилитация (еще в 1894 году для некоторых из этих каст). С окончанием захватнических войн источником рабства являлось самозакабаление или продажа детей родителями либо правительством (в качестве наказания). Как и на Западе, вольноотпущенник был обязан выказывать покорность патрону и не мог получать ранги. Поденщики (гу гун) должны были выказывать покорность хозяину во время службы у него и не могли делить с ним стол.[270]

До настоящего времени сохранилась лишь незначительная часть былого сословного деления, напоминающего касты. Его практическим следствием было освобождение привилегированных сословий («великих семей», входивших в число «ю семейств империи», наряду с книжниками) от принудительных работ и наказания палками – для них оно заменялось денежными штрафами и заключением. Было возможно разжалование в «плебеи». Древнее наследственно-характерическое сословное деление довольно рано было вытеснено делением на имущественные классы, которое постоянно осуществлялось в фискальных целях.

Наряду с родами, гильдиями и цехами, в Китае Нового времени (о древности неспециалисту судить невозможно)[271] во всех сферах, в том числе экономической и кредитной,[272] получили развитие ассоциации в форме клубов, хуэй. Подробности нас здесь не интересуют, но в любом случае сейчас целью честолюбивых устремлений и способом социальной легитимации стала принадлежность к одному из престижных клубов – как в случае китайской нивелировки, так и в случае американской демократии. Вызвешенный диплом о приеме в цех гарантировал покупателю качество товаров.[273] Эти явления также были обусловлены экстенсивностью патrimonиально-бюрократического управления в сочетании с отсутствием правового закрепления сословного деления.

Если не учитывать резко выделявшиеся семьи, состоявшие в маньчжурской военной организации, что выражало сохранение с XVII века чужеземного господства, среди самих китайцев в Новое время уже не существовало сословных различий по рождению, за исключением титулованного дворянства. После того как в VIII веке «буржуазные» слои впервые добились серьезного смягчения ограничений со стороны полицейского государства, к XIX веку уже длительное время существовала свобода передвижения, хотя она не признавалась официальными указами. Как и на Западе, право селиться и владеть землей не в своей родной общине возникло здесь явно под давлением фиска. С 1794 года человек считался членом местной общины, если приобретал в ней землю и в течение 20 лет платил налоги, теряя тем самым членство в своей родной общине.[274] Так же давно существовала свобода выбора профессии, хотя в «Золотом указе» (1671) не рекомендовалось менять профессию. В Новое время не было обязательного ношения паспорта, принудительной школьной или военной службы, как и законов, ограничивавших

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
ростовщичество и препятствовавших обороту товаров. Все это, казалось бы, должно было способствовать свободному развитию буржуазного накопления, однако повторим еще раз: буржуазии западного типа в Китае так и не возникло. Как мы видели, полного развития здесь не получили даже те формы капиталистического накопления, которые были известны на Западе еще в Средневековье. И вновь возникает старый вопрос, связанный с тем, что с чисто экономической точки зрения из данных мелко-капиталистических зачатков вполне мог бы развиться чисто буржуазный, промышленный капитализм. Мы уже знаем ряд причин, почему этого не произошло. Почти все они ведут к структуре государства.

Патrimonиальная форма государства, прежде всего патrimonиальный характер управления и правосудия с типичным для него сосуществованием царства непоколебимой священной традиции и царства абсолютного произвола и фаворитизма, политически препятствовала развитию очень чувствительного в этом отношении промышленного капитализма: без рационально калькулируемого управления и правосудия ремесло не могло превратиться в рациональное предприятие. В Китае, Индии, в зоне распространения исламского права и вообще повсюду, где не утвердилось рациональное правотворчество и правосудие, действовал принцип «Договор выше местного права». Однако там этот принцип не мог способствовать развитию капиталистических правовых институтов, как это было в западном Средневековье, поскольку отсутствовали, с одной стороны, корпоративная автономия городов как политических единиц, а с другой – закрепленные привилегиями гарантii для важнейших правовых институтов. Именно с их помощью в Средневековье были созданы правовые формы, соответствующие капитализму. В Китае право также перестало пониматься как вечная норма, «выявляемая» исключительно с помощью магических средств: императорское управление было очень плодовито в создании массового статутного права. Его определения в собственно правовой области, – в отличие от патриархальных поучений и увещеваний буддийских монархов Индии, имеющих некоторое сходство с этическими или административными предписаниями, – характеризуются относительно краткой деловой формой, например, в области уголовного права, что особенно подчеркивает И. Колер, – значительной сублимацией обстоятельств дела (учетом «нравов»). Существовали систематические сборники этих статутов («да Цин луй ли»). Однако частноправовые определения относительно обращения важных для нас предметов отсутствуют почти полностью (они встречаются в разных местах в косвенном виде). В принципе не было никаких гарантii «правовых свобод» индивида. Однажды рациональные чиновники- книжники одного из государств (в 536 году н. э. в государстве Чэнь) приступили к кодификации права (на металлических досках). Однако при обсуждении этого вопроса среди книжников, согласно хроникам, [275] победило мнение министра государства Цинь: «Если народ будет уметь читать, он станет презирать своих старших». Властные интересы образованной патrimonиальной бюрократии больше никогда не допускали появления подобной идеи, в которой она увидела угрозу для своей харизмы. Формальное разделение управления и правосудия нашло отражение в существовании должностей секретаря по делам фиска и секретаря по делам юстиции, но не в самом способе их осуществления. Так же патrimonиально домашние слуги чиновника, нанятые им за свой счет, выступали в качестве полицейских и младших чиновников его органа управления. Патrimonиальный принцип был антиформалистским: для наказания за неприличное поведение не требовалось особых распоряжений. Определяющим был внутренний характер правосудия: как и повсюду, целью этически ориентированного патrimonиализма было не осуществление формального права, а материальная справедливость. Поэтому, несмотря на традиционализм, из-за неприятия формалистского характера права отсутствовал официальный сборник прецедентов, а также центральный суд, как в Англии. Прецеденты знал местный «пастух» чиновников. Когда чиновнику рекомендовалось действовать по известным примерам, то внешне это соответствовало обычаям у наших асессоров работать по «similia». [276] Однако то, что здесь является беспомощностью, там было добродетелью. Даже императорские указы о принятых управлением мерах имели в основном форму поучений, характерную для папских булл Средневековья, правда, без их точного правового содержания. Самые известные из них являются кодификациями этических, а не правовых норм и демонстрируют книжную ученость. Например, еще предпоследний император сообщал в «Peking Gazette» об обнаружении указа своего давнего предка и анонсировал его публикацию в качестве нормы жизни. Все императорское управление (в той мере, в какой оно ориентировалось на ортодоксию) находилось под влиянием, в сущности, теократического ведомства книжников, сопоставимого с конгрегацией папской курии – так называемой «академии» (Ханьлинь-юань), выступавшей в роли хранительницы чистой (конфуцианской) ортодоксии.

Соответственно, юстиция в значительной мере оставалась юстицией «кади» или «кабинетной» юстицией.[277] По отношению к низшим классам нечто подобное имело место и в юстиции мировых судов в Англии. Но что касается значимых для капитализма трансакций с состояниями, там – под постоянным влиянием интересантов, гарантированным самим фактом набора судей из числа адвокатов, – существовало еще не рациональное, но уже предсказуемое прецедентное право с соответствующей юридической казуистикой, оставлявшее широкое пространство для автономии договоров. В патриархальной китайской юстиции, напротив, не было места для адвокатов в западном смысле. В качестве адвокатов сородичей выступали книжно образованные члены их рода; бумаги готовил неправомочный стряпчий. Во всех типичных патrimonиальных государствах (особенно теократических и этически-ритуалистических государствах восточного типа) повторялось одно и то же: наряду с важнейшими «некапиталистическими» источниками накопления состояний, т. е. чисто политическими должностными и налоговыми кормлениями, процветал и иногда буйствовал «капитализм» государственных поставщиков и арендаторов налогов, т. е. политический капитализм. Далее там мог возникнуть чисто экономический, торговый капитализм, живущий за счет рынка. Но нигде в этих условиях не возник рациональный промышленный капитализм, представляющий собой специфически современное развитие. Вложение капитала в промышленное «предприятие» слишком чувствительно к иррациональности этих форм правления и слишком зависит от функционирования рационально предсказуемого государственного аппарата наподобие машины; это было невозможно при управлении китайского типа. Однако важнейший вопрос заключается именно в этом: почему управление и юстиция оставались здесь такими иррациональными (с капиталистической точки зрения). Мы уже выявили некоторые связанные с этим интересы, но они требуют более глубокого рассмотрения.

Развитию капитализма препятствовало как отсутствие юстиции, независимой от материальной индивидуализации и произвола, так и отсутствие политических предпосылок. Хотя недостатка в распрях не было – напротив, вся история Китая полна крупными и малыми распрями вплоть до массовых сражений между отдельными сельскими союзами и родами. Но со временем замирения в империи отсутствовала рациональная война и, что гораздо важнее, постоянная подготовка к ней во время перемирия между конкурирующими самостоятельными государствами и такие обусловленные этим капиталистические явления, как военные займы и государственные поставки для военных нужд. В античности (до создания мировой империи), Средние века и Новое время партикулярные государственные силы Запада должны были конкурировать за свободно перемещавшийся капитал. Как и в мировой Римской империи, это прекратилось в единой китайской империи.[278] Точно так же у нее отсутствовали заморские и колониальные связи. Это препятствовало развитию всех тех видов капитализма, который на Западе был общим для античности, Средневековья и Нового времени – таких подвидов хищнического капитализма, какими являлись связанная с пиратством заморская торговля и колониальный капитализм. Отчасти это было обусловлено географическими условиями огромной внутренней империи. Однако, как мы видели, отчасти ограничения заморской экспансии сами являлись следствием общего политического и экономического характера китайского общества.

Развитие капитализма рациональных предприятий, специфической родиной которого на Западе стала промышленность, помимо последствий системы кормлений, сдерживалось не только отсутствием формальных правовых гарантий, рационального управления и правосудия, но и отсутствием определенных мировоззренческих основ из-за доминирования взглядов, которые вошли в китайский «этос» и поддерживались слоем чиновников и кандидатов на должности. Это и есть наша основная тема, к которой мы обратимся.

Глава V. Сословие книжников

Ритуалистический и административно-технический характер китайского гуманизма. Поворот к пацифизму. – Конфуций. – Развитие системы экзаменов. – Место конфуцианского воспитания среди социологических типов воспитания. – Сословный характер книжной ученоści. Феодальная и ученая честь. – Идеал благородного мужа. – Репутация чиновников. – Взгляды на экономическую политику. – Политические противники книжников: сунтанизм и евнухи.

На протяжении двенадцати веков социальный ранг в Китае определялся не столько имуществом, сколько образованием, прежде всего через экзамены, выявлявшие должностную квалификацию. Китай был исключительной страной, в

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер которой книжная образованность стала меркой социальной оценки личности в гораздо большей степени, чем в эпоху гуманизма в Европе или в последнее время в Германии. Уже в эпоху раздробленности слой книжно образованных (вначале просто «знающих грамоту») кандидатов на должности выступал носителем «разума» и прогрессивного движения к рациональному управлению. Он проник во все отдельные государственные образования и – подобно брахманам в Индии – стал главным выразителем единства китайской культуры. Области (и анклавы), не управлявшиеся книжно образованными чиновниками по образцу ортодоксальной идеи государства, рассматривались теорией государства как еретические и варварские, как в индуизме – территории племен, на которые не распространялась власть брахманов, а у греков – местности, в которых не было полисной организации. Усиленная бюрократизация политических образований и их носителей сформировала саму литературную традицию.

На протяжении добрых двух тысяч лет господствующим слоем в Китае являлись книжники. Их господство прерывалось и часто сопровождалось острой борьбой, из которой они всегда выходили еще более могущественными. Только к ним император обращался со словами «мои господа», [279] впервые зафиксированными хрониками в 1496 году. Неоценимое значение для развития китайской культуры имело то, что этот ведущий интеллектуальный слой никогда не носил клерикального характера, как в христианстве или исламе, а также у еврейских раввинов, индийских брахманов, древнеегипетских жрецов, египетских или индийских писцов. Хотя он и возник из обучения ритуалам, тем не менее это было образование для знатных мирян. «Книжники» феодальной эпохи, официально именовавшиеся тогда бо ши («живые библиотеки»), были прежде всего знатоками ритуала. В отличие от Индии, они не происходили ни из родов благородных жрецов (как рода риши в «Ригведе»), ни из гильдий колдунов (как, вероятно, брахманы «Атхарваведы»), а в основном являлись отпрысками феодальных семей. Чаще всего это были младшие сыновья, получившие книжное образование, по крайней мере освоившие грамоту; их социальное положение основывалось на этом знании грамоты и литературы. Уже в феодальную эпоху книжники не были закрытым наследственным сословием, в отличие от брахманов: несмотря на сложность китайской системы письменности, овладеть грамотой мог и плебей, на которого также распространялся престиж книжной учености. Ведическое образование с глубокой исторической древности основывалось на передаче знаний из уст в уста и отвергало письменную фиксацию традиции, что характерно для всякого искусства профессиональных магов. В отличие от него, в Китае письменность в виде ритуальных книг, календаря и хроник восходит к доисторическим временам. [280] Уже в ранней традиции древние письмена считались магическими объектами, [281] а знающие грамоту – носителями магической харизмы. Такое отношение к ним сохранялось и позже. Но их престиж был связан не с харизмой обладателя колдовской магической силы, а с самим знанием письма и литературы и, вероятно, изначально с астрологическими знаниями. Они не должны были, подобно магам, с помощью колдовства помогать частным лицам, например – лечить больных. Для этого существовали специальные профессии. Как и повсюду, действенность магии подразумевалась сама собой. Но когда затрагивались интересы сообщества, на духов воздействовали его представители: император как высший понтифик и князья – от имени политического сообщества, а главы родов и отцы – от имени семей. С древнейших времен влияние на судьбу сообщества, прежде всего на урожай, осуществлялось рациональным образом – посредством регулирования воды. Поэтому правильный «порядок» управления изначально являлся основным способом влияния на мир духов. Наряду с письмом как средством познания традиции, для понимания небесной воли было необходимо знать календарь и астрономию, прежде всего – dies fasti и nefasti; [282] сам статус книжников, вероятно, также возник из сана придворного астролога. [283] Только грамотные были способны познавать этот значимый с точки зрения ритуала (изначально, видимо, и с точки зрения гороскопа) порядок и в согласии с ним давать советы политическим властям. В хрониках [284] приводится анекдот, в котором наглядно показаны последствия этого. В феодальном государстве Вэй за место первого министра конкурировали книжник и опытный полководец (у Ци, считающийся автором руководства по правильной с точки зрения ритуала военной стратегии). После назначения первого между ними разгорелся жаркий спор: книжник охотно признает, что не может ни вести войны, как полководец, ни справиться с подобными политическими задачами, и после того, как полководец объявил себя более квалифицированным для занятия этой должности, сообщает ему, что династии угрожает революция. Полководец сразу признает, что предотвратить ее сможет скорее книжник. Только грамотный знаток древней традиции был ритуально и политически компетентен в правильном внутреннем порядке управления и в правильном для харизмы правителя способе ведении жизни. Таким образом, обученные ритуалу китайские

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер книжники-политики в первую очередь ориентировались на проблемы внутреннего управления, чем резко отличались от еврейских пророков, интересовавшихся в основном внешней политикой, хотя они также участвовали в борьбе своих правителей за политическое могущество и лично руководили их дипломатией в качестве княжеских секретарей и канцлеров.

Постоянная ориентация на проблемы «правильного» государственного управления обусловила значительный политico-практический рационализм интеллектуального слоя феодальной эпохи. В отличие от строгого традиционализма позднейшего времени, в хрониках книжники иногда предстают смелыми новаторами.[285] Они безмерно гордились своей образованностью[286] и почитались правителями[287] – по крайней мере, если судить по хроникам. Отныне уникальность слоя книжников заключалась в тесной связи с патrimonиальными правителями, которым они служили. Такая связь существовала изначально, хотя происхождение книжников скрыто от нас в темном прошлом. Видимо, они являлись китайскими авгурами, положение которых определялось понтификальным, цезарепапистским характером императорской власти. Об этом говорит характер литературы, состоявшей из официальных хроник, магически действенных военных и жертвенных песнопений, календаря, ритуальных и церемониальных книг. Знания книжников придавали государству характер церковного ведомства. В своей литературе они разработали понятие «должности», прежде всего – это «служебного долга» и «общественного блага».[288] Если верить хроникам, книжники с самого начала были противниками феодализма и выступали за организацию государства в виде ведомственных учреждений. Это вполне понятно, поскольку с точки зрения их интересов управлять должен был лишь тот, кто лично квалифицировал себя посредством книжного образования.[289] С другой стороны, они могли позволить себе предлагать правителям единоличное военное правление (а также производство оружия и строительство крепостей) в качестве способа стать «господином своих земель».[290]

Прочная связь со службой правителю, возникшая во время борьбы с феодальными силами, отличает сословие китайских книжников как от древнеэллинского, так и от древнеиндийского светского образования (кшатриев) и сближает его с брахманами. От последних книжники все же сильно отличаются, с одной стороны, ритуальным подчинением цезарепапистскому понтифику, а с другой – отсутствием кастового деления. Изменился характер отношения к самой должности. В эпоху феодальных государств различные дворы конкурировали за услуги книжников, а те пытались приобрести власть и собственность,[291] где это было выгоднее всего. Возникло целое сословие бродячих «софистов» (цэши), напоминающее странствующих рыцарей и ученых западного Средневековья. Также встречались книжники, принципиально не занимавшие должностей. Это свободно перемещавшееся сословие книжников являлось носителем конкурирующих философских школ, как в Индии, античной Элладе или у монахов и ученых Средневековья. Тем не менее само книжное сословие считало себя единственным носителем общей сословной чести,[292] единственным носителем единой китайской культуры. В целом именно служба правителю в качестве нормального или по крайней мере желательного источника дохода и сферы деятельности отличала это сословие от философов античности и даже от мирского образования в Индии (основные цели которого не были связаны с занятием должностей). И Конфуций, и Лао-Цзы были чиновниками, пока не стали свободными учителями и писателями, и эта связь с государственной («церковно-государственной») должностью оставалась основополагающей для духовности этого слоя. Подобная ориентация становилась все более важной и единственной. В едином государстве исчезла конкуренция правителей за книжников. Наоборот, теперь книжники и их ученики конкурировали за имеющиеся должности, что не могло не привести к возникновению единой ортодоксальной доктрины, соответствовавшей данной ситуации. Ею и стало конфуцианство. Поэтому вместе с распространением кормлений в китайском государстве исчезло существовавшее ранее свободное духовное движение среди книжников. Этот процесс получил ускоренное развитие уже в то время, когда появились хроники и большинство систематических сочинений книжников и когда были «вновь обнаружены» уничтоженные Шихуан-ди священные книги,[293] которые отныне – отредактированные, отретушированные и откомментированные книжниками – получили канонический статус.

Из хроник ясно следует, что все это происходило одновременно с замирением империи или, скорее, стало его следствием. Война повсюду была делом молодых – принцип «sexagenarios de ponte»[294] был военным лозунгом, направленным против «сената». Но книжники были «стариками» или представляли их. В качестве парадигматического в хрониках предстает публичное покаяние

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер правителя Му-гуна из государства Цинь: он послушал «молодых» (воинов), а не «старых», которые хотя и немощны, зато обладают опытом.[295] Это действительно было определяющим моментом при повороте к пацифизму и – тем самым – к традиционализму: место харизмы занимает традиция.

В древнейших частях классических сочинений, редактором которых считается умерший в 478 году до н. э. Кун-цзы, т. е. Конфуций, еще можно распознать харизматических царей-воинов. В песнях о героях из книги Гимнов «Ши цзин» воспеваются сражающиеся на колесницах цари – как в эллинских и индийских эпосах. Однако они уже не являются провозвестниками индивидуального и вообще человеческого героизма, подобно гомеровским и германским эпосам. Ко времени возникновения существующей редакции «Ши цзин» царское войско не имело ничего общего с дружинной или гомеровской приключенческой романтикой, а носило характер бюрократизированной армии с дисциплиной и прежде всего с «офицерами». С точки зрения духа важно то, что в «Ши цзин» цари побеждают не из-за большого героизма, а из-за своей моральной правоты перед духом небес и превосходства харизматических добродетелей, тогда как враги – это безбожные преступники, которые согрешили против блага своих поданных и древних обычаяв и тем самым разрушили свою харизму. И победа дает гораздо больше поводов для морализаторских рассуждений, нежели для радости героев. В отличие от священных текстов почти всех иных этик, здесь сразу бросается в глаза отсутствие каких-либо «неприличных» выражений и непристойных образов. Очевидно, что имела место абсолютно систематическая чистка, которую, видимо, можно считать специфической заслугой Конфуция. Прагматическое исправление официальной историографии и книжниками древних преданий в хрониках явно выходило за рамки священнической парадигматики, реализованной в «Ветхом Завете», например – в «Книге судей». Хроника, авторство которой прямо приписывается самому Конфуцию, содержит самые сухие и детальные перечисления военных походов и наказаний мятежников, сравнимые в этом отношении с ассирийскими клинописными протоколами. Если Конфуций действительно говорил, что по этому труду будет легко понять его сущность, тогда следует согласиться с китайскими и европейскими учеными, которые понимают это так: лучше всего его характеризует именно это систематическое прагматическое исправление в угоду «пристойности», воплощением которой оно должно было стать (для современников, поскольку для нас его прагматический смысл чаще всего непонятен).[296] Правители и министры классической литературы действуют и говорят как парадигматические правители, этическое поведение которых вознаграждается небом. Чиновничество и его заслуженное продвижение по службе является в ней предметом восхваления. Еще наследуются в качестве ленов княжества и отчасти должности на местах, но классики – по крайней мере в отношении последних – уже выражают скепсис, считая эту систему временной, причем теоретически это касалось также наследственного характера самой императорской власти. Легендарные идеальные императоры (Яо, Шунь) назначили своими преемниками не собственных сыновей, а министров (Шунь, Юй), ориентируясь исключительно на подтвержденную личную харизму высших придворных чиновников; лишь третий (Юй) назначил не первого министра (И), а своего сына (Ци).

Бесполезно искать в большинстве классических сочинений действительно героический настрой – в отличие от подлинных древних документов и памятников. Дошедшее до нас убеждение Конфуция заключалось в том, что осторожность есть лучшая часть храбрости, а неуместный риск не подобает мудрецу. Глубокое замирение страны, особенно со временем монгольского владычества, значительно усилило это настроение. Империя отныне стала царством мира. Согласно Мэн-цзы, внутри ее границ вообще не могло быть «справедливых» войн, поскольку она считалась единственным целым. В сравнении с ее размерами, армия стала просто крошечной. После выделения обучения книжников из рыцарского образования, императорами – наряду с литературными государственными экзаменами – также были сохранены спортивные и литературные состязания за дипломы военных.[297] Их получение уже давно не было связано с действительной военной карьерой,[298] но это никак не влияло на такое же презрительное отношение к военному сословию, как в Англии в течение двух веков; книжно образованный человек не был ровней офицерам.[299]

В эпоху единой монархии сословие мандаринов, из которого рекрутировались все классы китайских гражданских чиновников, превратилось в слой дипломированных кандидатов на должности, должностная квалификация и ранг которых определялись числом выдержаных экзаменов. Экзамены разделялись на три основные ступени,[300] но из-за наличия промежуточных, повторных и предварительных экзаменов, а также многочисленных особых предпосылок их

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер число увеличивались в разы: только для получения первого ранга существовало 10 видов экзаменов. «Сколько экзаменов ты выдержал?» – спрашивали чужака, ранг которого был неизвестен. Таким образом, несмотря на кульп предков, социальный ранг определялся не тем, скольких предков имел человек, скорее, наоборот: от его должностного ранга зависело, имел ли он право на храм предков (или лишь на доску предков, как у неграмотных) и скольких предков мог в нем упомянуть.[301] даже ранг городского бога в пантеоне зависел от ранга мандарина этого города.

Во времена Конфуция (VI–V века до н. э.) еще не было возможности возвыситься благодаря чиновническим должностям и тем более системы экзаменов. В феодальных государствах властью, как правило, обладали «великие семьи». Лишь при династии Хань, основатель которой сам был высокочкой, утвердился принцип назначения на должности в зависимости от деловых качеств. И лишь при династии Тан (690 год н. э.) был установлен порядок прохождения экзаменов для высших рангов. Можно считать вполне вероятным, что – за отдельными исключениями – первоначально книжное образование фактически и юридически оставалось такой же монополией «великих семей», как и ведическое образование в Индии. Пережитки этого сохранились до сих пор. Род императора освобождался не от всех экзаменов, а от экзамена на первый ранг. Поручители кандидатов до последнего времени должны были также подтверждать их происхождение из «хороших семей» (что в Новое время означало просто исключение потомков варваров, палачей, музыкантов, домашних слуг, носильщиков и т. д.). Наряду с этим существовал институт «кандидатов в мандарины»: при определении максимального числа экзаменуемых от провинций потомки мандаринов получали привилегированный статус. В экзаменационных списках использовалась официальная формула «из семьи мандаринов и из народа». Сыновья заслуженных чиновников в качестве почетного титула носили низший ранг; все это были пережитки древних порядков.

Система экзаменов, действительно введенная с конца VII века, стала для патримонального правителя средством не допустить образования сплоченного сословия с монопольным правом на должностные кормления вроде ленинков и министериалов. Ее первые следы обнаруживаются примерно во времена Конфуция (и Хуань-гун) в государстве Цинь, поглотившем впоследствии все остальные: тогда отбор осуществлялся в основном по военным способностям. При этом уже в «Ли цзии» и «Чжоу ли»[302] совершенно рационалистически выдвигались требования к начальникам округов периодически проверять мораль низших чиновников, кандидатуры которых впоследствии предлагались императору. В едином государстве Хань принципы отбора стали определяться пацифизмом. Власть сословия книжников сильно укрепилась после того, как им удалось победить популярного «узурпатора» Ван Мана,звести и утвердить на троне законного претендента Гуаньу-ди. В разгоревшейся впоследствии острой борьбе за кормления, о которой мы скажем позже, оно сословно консолидировалось.

Императоры династии Тан, до сих прославляемые в качестве творцов величия и культуры Китая, впервые регламентировали положение книжников и создали образовательные коллегиумы для них (VII век). Они же основали так называемую академию Ханьлинь, первоначально занимавшуюся редактированием хроник с целью выявления прецедентных случаев, которые позволяли ли бы контролировать поведение императора. Окончательные статуты были приняты уже после монгольских завоеваний – национальной династией Мин в XIV веке.[303] В каждой деревне должны были открываться школы на каждые 25 семей. Но поскольку они не получали субвенций, это осталось на бумаге; вернее, мы уже видели, какие силы взяли школу под свой контроль. Лучших учеников чиновники отправляли в коллегиумы, по большей части уже пришедшие в упадок, а отчасти – вновь основанные. В 1382 году для этих «студентов» были выделены кормления в виде рисовых рент, а в 1393 году – определено их число. С 1370 года лишь сдавшие экзамены могли становиться кандидатами на должности. Немедленно началась борьба между регионами, особенно между севером и югом. Юг уже тогда поставлял более образованных кандидатов, поскольку они жили в более обширном мире; однако север был военным оплотом империи. Поэтому император вмешался и наказал (!) экзаменаторов, которые определили в качестве «primus»[304] южанина. Возникли отдельные списки для севера и юга. Затем вспыхнула борьба за patronаж над должностями. Уже в 1387 году были утверждены особые экзамены для сыновей офицеров. Однако офицеры и чиновники шли еще дальше и требовали для себя права назначать преемников (т. е. выступали за рефеодализацию). В 1393 году эта уступка им была сделана, но лишь в такой форме: назначены имели преимущество при приеме в коллегиумы; также для них должны были резервироваться кормления: в 1465 году – для трех сыновей, в 1482 году – для одного. В случаях финансовой нужды во время войн

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер в XV веке допускалась продажа мест в коллегиумах (1453) и должностей (1454); в 1942 году она была отменена, а в 1529 – введена вновь. Ведомства также враждовали друг с другом из-за того, что ведомство обрядов проводило экзамены (с 736 года), а ведомство должностей осуществляло назначения. Не редкостью были случаи, когда последнее бойкотировало экзаменованных, чем вызывало ответный бойкот экзаменов со стороны первого. Формально самым могущественным человеком в Китае был министр по делам обрядов, а фактически – министр должностей (майордом). Должности стали получать купцы, поскольку считалось (конечно, совершенно напрасно), что они будут менее «жадными».[305] Маньчжуры покровительствовали древним традициям и тем самым – книжникам; насколько это было возможно, они придерживались «чистоты» при замещении должностей. Тем не менее существовали три возможности: 1) императорская милость для сыновей из «княжеских» семей (экзаменационные привилегии); 2) упрощенный экзамен для низших чиновников под патронажем высших (официально каждые 3–6 лет), что неизбежно выдвигало первых даже на высшие позиции; 3) действительно чистая квалификация посредством экзаменов как единственно законный путь.

В целом система экзаменов действительно выполняла функции, возложенные на нее императорами. Поэтому они сразу отвергли предложения отменить экзамены (1372)» вытекавшие из ортодоксальных представлений о харизматическом характере добродетели, согласно которым только добродетель могла легитимировать и квалифицировать. И совершенно понятно, почему: эта система была выгодна и императору, и получавшим ранги; во всяком случае, обе стороны так считали. С точки зрения императора, экзамены выполняли ту же роль, какую для дворянства в системе русского деспотизма играло местничество (в остальном являвшееся технически гетерогенным средством). Они действительно достигали своей цели: конкурентная борьба за должности и открытость сословия кандидатов на кормления для всех обладателей образовательной квалификацией исключали всякую возможность формирования из претендентов на кормления служилого дворянства феодального типа.

А сейчас посмотрим на место этой образовательной системы среди основных типов воспитания. Конечно, здесь невозможно мимоходом дать социологическую типологию педагогических целей и средств, но некоторые замечания будут вполне уместны.

Среди задач воспитания есть два противоположных исторических полюса: с одной стороны, это пробуждение харизмы (героических качеств или магического дара), а с другой – передача специализированного профессионального знания. Первый тип соответствует харизматической, второй – рационально-бюрократической (современной) структуре господства. Между ними возможны взаимосвязи и промежуточные формы. Даже военный герой или маг нуждался в профессиональном обучении. Даже профессионального чиновника стараются обучить не только знаниям. Однако это противоположные полюса. Между радикальными противоположностями располагаются все те типы воспитания, которые стремятся привить воспитаннику определенный тип ведения жизни – не важно, мирского или духовного, но в любом случае сословного.

Харизматическое воспитание в рамках древней магической аскезы и испытания, которые устраивали мальчикам колдуны и военные герои, лишь помогали новичку обрести «новую душу» в анимистском смысле, т. е. переродиться; говоря нашим языком, лишь пробудить и проверить способность, считавшуюся чисто личным благодатным даром. Харизме невозможно научить или воспитать, она уже присутствует в зародочном состоянии или возникает во время чуда магического перерождения; иным путем она не достижима. Профессиональное воспитание муштрует учеников для практического применения в интересах управления – на ведомственном предприятии, в конторе, мастерской, научной или промышленной лаборатории, в дисциплинированном войске. Это можно проделать с каждым, пусть и в различной степени. Культивирующая педагогика стремится воспитать «культурного человека», т. е. человека с определенным внутренним и внешним ведением жизни – в зависимости от культурного идеала господствующего слоя. В принципе, это также можно проделать с каждым, только цель будет иная. Если господствующим является изолированное сословие воинов, как в Японии, тогда целью воспитания будет превращение воспитанника в стилизованного придворного рыцаря (часто различного типа), презирающего писанину, подобно японскому самураю. Если господствует слой жрецов, то целью будет воспитание ученого-книжника или интеллектуала (опять же совершенно различного типа). Здесь мы не можем затрагивать их многочисленные комбинации и переходные варианты, хотя в действительности ни один из этих типов никогда не существует в чистом виде. Нас интересует место китайского воспитания среди

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер этих форм. Такие пережитки изначально харизматического воспитания-перерождения, как детское имя, посвящение в юноши, смена женихом имени и т. д. давно стали формальностью вроде нашей конфирмации, тогда как проверка образовательной квалификации была монополизирована политической властью. С точки зрения образовательных средств, это была «культурная» квалификация в смысле общего образования – более специализированного, но того же типа, что и традиционное западное гуманистическое образование. Вплоть до недавнего времени только такое образование открывало у нас дорогу к командным должностям в гражданском и военном управлении и одновременно определяло социальную принадлежность воспитанников к сословию «образованных». Очень важное отличие Запада от Китая в том, что у нас наряду и отчасти вместо этой сословной образовательной квалификации появляется рациональная профессиональная подготовка.

Китайские экзамены не выявляли профессиональной квалификации, как современные рационально-бюрократические экзаменационные порядки у наших юристов, врачей, техников и т. д. С другой стороны, они не выявляли и наличия харизмы, как при типичных проверках у магов и в мужских союзах. Правда, с известными оговорками. Во всяком случае, это справедливо по отношению к технике экзаменов. Они выявляли наличие книжной культуры и связанного с ней образа мышления, подобающего благородному мужу, причем гораздо более специфичным образом, чем в наших гуманистических гимназиях, существование которых сегодня чаще всего оправдывают практически – формальным изучением античности. Насколько позволяют судить экзаменационные задания, [306] на низших ступенях они носили характер сочинения на определенную тему в старшем классе немецкой гимназии или, точнее, в дополнительном классе немецкой старшей школы для девочек. На всех ступенях проверялись каллиграфия, стилистика, знание классических сочинений, [307] а также в какой-то мере соответствие взглядов предписанным [308] – как на наших занятиях по религии, истории и немецкому языку. При этом для нашего исследования значимым является, с одной стороны, чисто мирской характер этого образования, а с другой – его жесткая привязанность к норме ортодоксально интерпретируемых классиков и исключительная литературность, книжность.

В Индии, иудаизме, христианстве и исламе книжный характер образования являлся следствием того, что оно полностью оказалось в руках книжно образованных брахманов, раввинов и профессионально обученных духовных лиц и монахов религий книги. Напротив, образованный благородный муж у эллинов в первую очередь был эфебом и гоплитом – пока образование было эллинским, а не эллинистическим. Отчетливее всего это проявляется в диалоге «Пир»: то, что Сократ никогда – используя терминологию наших студентов – не «отлынивал» от походов, для Платона так же важно, как все остальное, что он вкладывает в уста Алкивиаду. Военно-рыцарское образование Средневековья и далее благородное салонное образование Ренессанса стали – соответственно социально оформленным – противовесом образованию, носителями которого были книги, жрецы и монахи; в иудаизме и в Китае такой противовес отсутствовал полностью или почти полностью. В Индии и Китае гимны, повествования эпосов, ритуальная и церемониальная казуистика составляли предметное содержание средств книжного образования. Однако в Индии оно опиралось на космогонические и религиозно-философские спекуляции, аналоги которых в Китае, если и не полностью отсутствовали у классиков и в канонических комментариях, тем не менее изначально явно играли вторичную роль. Вместо них китайские авторы разрабатывали рациональные социально-этические системы. Китайский образованный слой никогда не был автономным сословием ученых, как брахманы, но всегда – слоем чиновников и кандидатов на должности.

Китайское высшее образование не всегда было таким, как сегодня. В публичных образовательных учреждениях феодальных правителей (паньгун), наряду со знанием обрядов и литературы, также обучали владению оружием и танцу. Лишь с замирением империи, а окончательно – с утверждением системы чисто должностных экзаменов образование, в сущности, близкое древнеэллинскому, превратилось в патrimonиальном государстве в то, что просуществовало вплоть до этого века.

Как показывает главный ортодоксальный трактат «Сяо сюэ» («Обучение молодежи»), в средневековом образовании значительное внимание уделялось танцу и музыке. Древний военный танец, видимо, сохранился лишь вrudimentарной форме, хотя дети в зависимости от возраста обучались определенным танцам. Это объяснялось необходимостью обуздания дурных

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
страстей: если ребенок плохо ведет себя во время обучения, нужно чтобы он танцевал и пел. Музыка улучшает человека и вместе с обрядами составляет основу самообладания.[309] При этом первичным было магическое значение музыки: «правильная музыка (т. е. соответствующая древним правилам) держит духов в узде».[310]

Кроме того, в Средневековье предметами общего образования для знатных детей считались стрельба из лука и управление колесницей.[311] Но это лишь в теории. Как показывает трактат «Обучение молодежи», домашнее воспитание (с 7 лет строго раздельное для мальчиков и девочек) в сущности заключалось в приучении детей к выходящему за рамки всех западных понятий церемониалу, особенно к почтительности и благоговению перед родителями, всеми начальниками и старшими лицами вообще; оно состояло почти исключительно из правил самообладания.

Затем наряду с домашним воспитанием появилось школьное, для которого в каждом округе сянь должна была существовать народная школа. Высшее образование предполагало сдачу первого вступительного экзамена.

Для китайского высшего образования были характерны две вещи. Во-первых, как и любое другое созданное жрецами образование, оно было совершенно невоенным и чисто книжным. Во-вторых, его литературный, буквально текстовый характер был доведен до крайнего предела. Отчасти это – следствие своеобразия китайской письменности и возникшего на ее основе литературного искусства.[312] Поскольку письменность застыла в образном виде и не была рационализирована в буквенную письменность, как это произошло у торговых народов Средиземноморья, литературный продукт в гораздо большей степени обращался к глазу, чем к уху. Всякое «прочтение» классических сочинений уже являлось переводом образа письменного знака в (неписанное) слово, поскольку наглядный характер шрифта, особенно древнего, был по своей внутренней сущности далек от разговорного языка. Моносиллабический язык, в котором учитывается не только громкость, но и тональность звука, из-за своей трезвой ограниченности и принудительной синтаксической логики совершенно противоположен чисто наглядному характеру письменности. Несмотря или, как остроумно объясняет Грубе, отчасти благодаря своим очень рациональным структурным качествам, эта письменность не могла сослужить службу ни поэзии, ни систематическому мышлению, ни ораторскому искусству, получившим развитие благодаря структуре греческого, латинского, французского и русского языков. Запас письменных знаков был гораздо шире, чем неизбежно ограниченный запас слогов слов, и потому от скучной формальной понятности второго со всей фантазией и размахом устремлялись обратно к молчаливой красоте первого. Обычный язык поэзии в принципе выступал как второстепенный по отношению к письму, поскольку не речь, а искусство письма и восприятие его продуктов во время чтения считались художественно значимыми и достойными благородного мужа. Речь оставалась делом черни. В противоположность Элладе, для которой общение было всем, а диалог – адекватной формой передачи всего пережитого и увиденного, наиболее изящные цветы китайской литературной культуры, ценившиеся выше драмы (расцвет которой примечательным образом пришелся как раз на времена монголов), как бы застыли в глухом молчании своего шелкового блеска. Из именитых социальных философов форму диалога систематически использовал Мэн-цзы. Поэтому именно он предстает для нас в качестве единственного представителя конфуцианства, достигшего полной «ясности». Очень сильное воздействие на нас так называемых «конфуцианских аналектов» (легг) обусловлено еще и тем, что здесь учение облачается в форму (частично аутентичных) афористических ответов учителя на вопросы учеников, т. е. переводится для нас в языковую форму. Между тем в эпической литературе встречаются впечатляющие обращения древних царей-воинов к войскам, часто очень выразительной силы; часть дидактических хроник также состоит из речей, но их характер скорее соответствует «аллокуциям» понтифика. В остальном в официальной литературе речь не играет никакой роли. Ее неразвитость также была обусловлена социальными и политическими причинами. С одной стороны, несмотря на логические качества языка, мышление оказалось сильнее привязано к образности, и потому китайцам не открылась власть логоса в форме определений и рассуждений. С другой стороны, это чисто письменное образование еще сильнее отдало мысль от жеста, выразительного движения, чем это обычно происходит при книжном образовании. В течение двух лет ученик только учился рисовать около 2 000 знаков, прежде чем его посвящали в их смысл. Далее внимание уделялось стилю, стихосложению, изучению классиков и, наконец, – выражению взглядов экзаменуемого.

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер в китайском образовании, даже в народной школе, бросается в глаза отсутствие обучения счету. И это несмотря на то, что в VI веке до н. э., т. е. в период раздробленности, возникла идея числовых разрядов,[313] «расчеты» проникли в сношения у всех слоев населения, а подсчеты органов управления были столь же педантичными, сколь и необозримыми. В средневековом трактате «Обучение молодежи» («Сяо сюэ», I, 29) среди шести «искусств» упоминается и счет, а в эпоху раздробленности математика, наряду с тройным правилом и купеческими расчетами, якобы включала в себя даже тригонометрию. Эта литература якобы была полностью утрачена во время сжигания книг при Шихуан-ди.[314] как бы то ни было, далее в теории воспитания уже нигде не идет речи об искусстве счета.[315]

В рамках воспитания знатных мандаринов обучение счету все больше отходило на второй план и в конце концов исчезло полностью, а образованные купцы обучались этому уже в кантоне. С объединением империи и затуханием рационалистических тенденций в государственном управлении мандарин являлся знатным книжником, для которого счет не мог быть предметом «сюхолъ».[316]

Мирской характер этого образования противоположен другим системам воспитания книжного типа, в остальном схожим с ним. Книжные экзамены были чисто политическим делом. Преподавание отчасти осуществлялось в форме частных индивидуальных занятий, отчасти – в существовавших на пожертвования коллегиумах с преподавательским составом. Однако к нему не привлекались священнослужители. Христианские университеты Средневековья возникли тогда, когда появилась потребность в рациональном – светском и церковном – учении о праве и в рациональной (диалектической) теологии для практических и идейных целей. Исламские университеты по примеру позднеримских правовых школ и христианской теологии занимались казуистикой священного права и вероучения, раввины – толкованием законов, философские школы брахманов – спекулятивной философией, ритуалом и священным правом. Преподавательский состав всегда либо полностью состоял из лиц духовного сословия и теологов, либо они составляли его ядро, к которому добавлялись мирские учителя, преподававшие другие предметы. В христианстве, исламе и индуизме кормления были той целью, ради которой стремились получить образовательный патент, конечно, наряду с правом осуществлять ритуальную и пастырскую деятельность. А у работавших «gratis»[317] древнееврейских учителей (предшественники раввинов) – лишь квалификация для обязательного с точки зрения религии обучения мирян закону.

Однако образование всегда было привязано к священным или культовым текстам. Лишь эллинские философские школы осуществляли чисто мирское образование без всякой привязки к текстам, без всякого непосредственного интереса к кормлениям и лишь ради воспитания эллинских «благородных мужей» (*kaloikagathoi*). Целью привязанного к текстам китайского образования было получение кормлений, при этом оно оставалось чисто мирским образованием отчасти ритуально-церемониального, отчасти – традиционально-этического типа. В школе не занимались ни математикой, ни естествознанием, ни географией, ни языкоzнанием. Даже философия не носила здесь ни спекулятивно-систематического характера (как эллинское, отчасти индийское и западное теологическое образование), ни рационально-формалистического (как западное право), ни эмпирически-казуистического (как раввинские, исламские и отчасти индийские школы). Она не породила никакой схоластики, поскольку не занималась профессиональной логикой, как на Западе и в Передней Азии, где существовала эллинистическая основа. Само это понятие было чуждым для привязанной к текстам недиалектической китайской философии, ориентированной на чисто практические проблемы и сословные интересы патrimonиальной бюрократии. Основной круг проблем всей западной философии остался ей неизвестен, что тесно связано с характером мыслительных форм, использовавшихся китайскими философами во главе с Конфуцием. Несмотря на практическую трезвость мысли, их духовные инструменты закоснели в форме, которая своею аллегоричностью скорее напоминает способы выражения индейских вождей, нежели рациональную аргументацию – как в случае действительно остроумных высказываний, приписываемых Конфуцию. Здесь проявилось то, что речь не использовалась в качестве рационального средства оказания политического и судебного воздействия, как это впервые в истории практиковалось в эллинском полисе; подобное вообще было невозможно в бюрократическом патrimonиальном государстве, в котором даже не существовало формализованной юстиции. Китайская юстиция оставалась отчасти суммарной кабинетной юстицией (высших чиновников), отчасти – юстицией актов. В ней не было никаких прений сторон, лишь письменные прошения и устный допрос участников. Преобладание конвенционального интереса бюрократии к вопросам

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер пристойности также приводило к тому, что «последние» спекулятивные проблемы отвергались ею как практически бесплодные, неподобающие и несущие угрозу ее собственной позиции из-за возможных нововведений.

Хотя и техника, и предметное содержание экзаменов носили чисто мирской характер и представляли собой своеобразный «экзамен по литературной культуре», народные воззрения связывали с ними совершенно иной, магически-харизматический смысл. В глазах масс успешно прошедший экзамены кандидат и чиновник был не просто претендентом на должность, квалифицировавшим себя благодаря своим знаниям. Он воспринимался ими как испытанный носитель магических качеств, которые так же свойственны дипломированному мандарину, как обученному и посвященному в сан священнику в церковном учреждении спасения или проверенному члену цеха магов. Положение успешно выдержавших экзамены кандидатов и чиновников в основном соответствовало положению католического капеллана. Окончание обучения и экзаменов не означало окончания несовершеннолетия воспитанника. Сдавший экзамен на «бакалавра» оставался в подчинении директора школы и экзаменаторов. При плохом поведении он исключался из списков. Иногда его били по рукам. В местах проведения экзаменов не редкими были случаи тяжелых заболеваний и самоубийств, что, в соответствии с харизматическим представлением об экзамене как магической «роверке», считалось доказательством греховного образа жизни кандидата. Даже если кандидат благополучно проходил строгие испытания экзамена высшего уровня и в зависимости от своего номера в списке лучших и имеющегося покровительства занимал определенную должность, он и дальше всю свою жизнь оставался под контролем школы. Помимо власти начальников, он находился под постоянным надзором и критикой цензоров; их порицания распространялись на поведение самого сына неба, если оно не соответствовало ритуалу. Чиновнику не просто предписывалось самообвинение,[318] которое считалось заслугой вроде католического покаяния в грехах. Периодически (по правилам, каждые три года) в китайском аналоге нашего «Имперского вестника»[319] публиковался его послужной список с перечнем заслуг и ошибок, составленный цензорами и начальниками на основе служебных проверок. В зависимости от результата этой публичной оценки его оставляли на месте, повышали или понижали в должности.[320] Естественно, результат часто определялся не только деловыми моментами. Определяющим здесь был дух пожизненного пеннализма, обусловленный службой.

Все книжники имели сословные привилегии – даже только сдавшие экзамены, но еще не назначенные на должность. Укрепив свое положение, книжники сразу добились специфических сословных привилегий. Важнейшими из них были: 1) освобождение от «*sordida munera*»,[321] т. е. от принудительных работ; 2) освобождение от наказания палками; 3) кормления (стипендии). Последняя привилегия давно сильно сократилась в размере из-за финансовых трудностей. Хотя для «бакалавров» шэн по-прежнему сохранялись учебные стипендии (10\$ ежегодно) при условии прохождения каждые 3–6 лет экзамена на цзуйжэнь («лицензиатов»), но, конечно, не они были определяющими. Расходы на образование и издержки во время ожидания назначения фактически приходилось покрывать роду, который надеялся возместить их после того, как его член займет какую-нибудь должность. Две другие привилегии сохраняли свое значение до последнего времени, поскольку принудительные работы по-прежнему проводились, хотя и во все меньшем объеме. А удары палками являются национальной формой наказания. Они происходят от страшной палочной педагогики китайской народной школы, напоминающей наше Средневековье, только еще более жестокой.[322] Главы родов или деревень составляли список учеников (гуаньдань, «красная карта») и нанимали для них учителя из числа всегда имевшихся в избытке книжников без должностей; предпочтительным местом занятий был храм предков или другие неиспользуемые помещения; ученики с утра до вечера в унисон произносили названия написанных «черточек»; они целый день находились в «оскотиненном» состоянии, обозначавшемся знаком мэн (свинья в траве). Студенты и обладатели степеней тоже получали удары, но не по рукам, а по «богоугодному местечку», если использовать терминологию немецких матерей старой школы. Обладатели высших степеней полностью освобождались от них до момента разжалования. Их освобождение от трудовой повинности в Средневековье фиксируется совершенно определено. Как уже говорилось, эти привилегии были сомнительными, поскольку чиновники немедленно лишались их в случае разжалования, что случалось нередко. Как бы то ни было, развитие феодальных понятий о чести было невозможно при системе, основанной на получении экзаменационного диплома как сословной квалификации, на возможности разжалования и наказания палками молодых и даже пожилых обладателей степени, что также происходило

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер нередко. А ведь когда-то, в далеком прошлом, подобные понятия определяли всю жизнь.

В качестве главных добродетелей в древних хрониках восхвалялись «открытость» и «лояльность».[323] Древним лозунгом было: «Умереть с честью». «Трусливо быть несчастным и не суметь умереть», особенно для офицера, который не сражался «до смерти».[324] Самоубийство проигравшего сражение полководца воспринималось им как привилегия: разрешение на него означало отказ от наказания и потому не считалось безопасным.[325] Эти феодальные понятия менялись под влиянием патриархального представления о сюо. Следует сносить клевету и идти на смерть из-за нее, если это спасает честь господина; верной службой можно (и должно) исправить все ошибки господина – в этом и заключалось сюо. Коуту перед отцом, старшим братом, кредитором, чиновником или императором определенно не являлось симптомом феодальной чести. Но, в отличие от рыцарей и придворных Запада, идея встать на колени перед любимой вызвала бы глубокое отвращение у правильно ведущего себя китайца.

Честь чиновника во многом сохраняла черты чести ученого, определявшейся результатами экзаменов и публичными проверками со стороны начальников, даже если он сдал высшие экзамены. Это сильно отличало его от любой бюрократии.

Своеобразный дух ученого, взращенного системой экзаменов, был тесно связан с исходными посылками китайского ортодоксального учения (впрочем, и почти любого еретического). Из-за дуализма шэнь и гуй, добрых и злых духов, небесной субстанции ян и земной инь единственной задачей воспитания и даже самовоспитания могло быть только развитие в душе человека субстанции ян.[326] Ведь если ян полностью возьмет верх над демоническими силами гуй, то, согласно древним представлениям, этот человек получит магическую власть над духами. Добрьми являются те духи, которые защищают порядок, красоту и гармонию в мире. Поэтому совершенствование самого себя до подобия этой гармонии является высшим и единственным средством получить эту власть. В эпоху книжников цзюнь цзы, благородный муж (некогда – герой), был человеком, достигшим всестороннего самосовершенствования – «произведением искусства» в смысле классического, вечно значимого канона душевной красоты, который традиционная литература взращивала в душах своих учеников. С другой стороны, по крайней мере с эпохи Хань,[327] книжники были твердо убеждены в том, что духи вознаграждают «добро» в смысле социально-этической порядочности. Поэтому добрый нрав, сопряженный с классической (канонической) красотой, являлся целью самосовершенствования. Всякий ученый страстно желал, чтобы окончательным критерием при получении высшей экзаменационной квалификации были прекрасные, канонически совершенные результаты. Юношеской мечтой ли Хунчжана было стать совершенным книжником, т. е. «коронованным поэтом» (достигнув высший ранг)[328] – он гордился своим мастерством каллиграфии и способностью дословно пересказывать классиков, прежде всего «Весну и осень» Конфуция (крайне сухую для нас «хронику»). Убедившись в этом, его дядя простил ему юношеские прегрешения и добился для него должности. Все остальные знания (алгебра, астрономия) воспринимались им лишь как необходимые средства, чтобы «стать великим поэтом». Классическое завершение стихотворения, сочиненного им в храме богини-покровительницы шелководства в качестве молитвы от имени вдовствующей императрицы, принесло ему расположение правительницы. Игра слов, афоризмы, аллюзии на классические цитаты и тонкий, чисто литературный дух считались идеалом общения знатных мужей, из которого исключалась всякая актуальная политика.[329] Может показаться диковинным, что это сублимированное, привязанное к классике «салонное» образование должно было квалифицировать для управления большими областями. Действительно, с помощью одной поэзии в Китае тоже не управляли. Тем не менее китайский обладатель должностного кормления поддерживал свою сословную квалификацию, свою харизму посредством каноничности используемых им литературных форм, поэтому им уделялось серьезное внимание даже в служебных сношениях. Многие важные манифесты императора как высшего жреца литературного искусства имели форму поучительных стихотворений. С другой стороны, чиновник подтверждал свою харизму тем, что его управление протекало «гармонично», т. е. без нарушений со стороны беспокойных духов природы или человека, даже если действительная «работа» лежала на плечах подчиненных. А над ним стояли император-понтифик, академия книжников и коллегия цензоров, от которых он получал награды и наказания, порицания и предупреждения, поощрения и похвалу – причем абсолютно публично.

Вследствие подобной публикации «личных дел» и всех докладов, запросов и
Страница 78

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер экспертиз вся административная и карьерная судьба чиновников проходила на глазах широкой общественности – гораздо более широкой, чем в случае какого-нибудь подконтрольного парламенту органа управления у нас, обеспокоенного прежде всего сохранением «служебной тайны». По крайней мере, официальная газета выступала своего рода постоянным отчетом императора перед небом и подданными, что классическим образом выражало особый вид ответственности, вытекавший из его харизматической квалификации. Несмотря на сомнения в реалистичности официальных обоснований и полноте данных – что, впрочем, в той же мере касается отчетов нашей бюрократии нашим парламентам, – тем не менее эта процедура представляла собой довольно мощную и часто вполне действенную отдушину для выражения общественного мнения в отношении служебного поведения чиновников.

Как и при всяком патrimonиализме, ненависть и недоверие управляемых в Китае были направлены в первую очередь на низшие ступени иерархии, с которыми близко соприкасалось население. Поэтому оно обычно пыталось аполитично избегать всякого необязательного контакта с «государством». Но эта аполитичность никак не препятствовала воздействию официального образования на формирование народного характера.

Высокие требования во время обучения (отчасти из-за своеобразия китайской письменности, отчасти из-за учебного материала) и длительные сроки ожидания часто вынуждали тех, кто не имел собственного, заемного или накопленного семье состояния, прервать образовательную карьеру и переходить в практические профессии различного рода, начиная с купцов и заканчивая целителями. В таком случае они не доходили до самих классиков, а лишь до последнего (шестого) учебника – до почтавшегося за древность трактата «Обучение молодежи» («Сяо сюэ»), [330] содержавшего выдержки из классиков. Эти круги отличались от бюрократии лишь уровнем образования, а не его характером, поскольку не было никакого другого образования, кроме классического. Процент провалившихся на экзаменах был чрезвычайно велик. Несмотря на жесткие ограничения, [331] незначительное в процентном отношении число получивших дипломы высших рангов все равно всегда в разы превосходило количество имеющихся должностных кормлений. За них шла конкуренция с привлечением покровителей-патронов [332] или заемных денег на покупку должностей – как и в Европе, продажа кормлений являлась здесь средством сбора капитала на государственные цели и очень часто заменяла квалификацию посредством экзаменов. [333] Как показывают многочисленные заявления в «Peking Gazette», протесты реформаторов против продажи должностей продолжались вплоть до последних дней существования старой системы.

Официальный срок пребывания чиновников на должности ограничивался тремя годами (что полностью соответствует аналогичным исламским установлениям), поэтому – несмотря на теоретическое всемогущество – интенсивное рациональное влияние государственного управления на экономику оказывалось неустойчивым и урывочным. Удивительно, каким незначительным числом чиновников, постоянно занятых в управлении, надеялись обойтись. Само их число с очевидностью показывает, что пока не затрагивались властные и фискальные интересы государства, они, как правило, не вмешивались в происходящее, и обычно носителями порядка выступали силы традиции: род, деревня, гильдии и другие профессиональные союзы. Несмотря на вышеупомянутую аполитичность масс, влияние слоя кандидатов на должности на способ ведения жизни средних слоев было очень значительным, прежде всего из-за народных представлений о квалифицирующем на занятие должности экзамене как подтверждении магической харизмы. Выдержавший экзамен своим результатом доказывал, что он в значительной мере является носителем шэнь. Высшие мандарины считались обладателями магических способностей. В случае «подтверждения» харизмы они сами могли после смерти и даже при жизни стать предметом культа. Изначальное магическое понимание письменности и грамоты придавало их печатям и рукописям защитное и терапевтическое значение, что могло распространяться даже на экзаменационные принадлежности кандидатов. Тот, кого император определял в качестве первого среди экзаменовавшихся на высшую степень, считался гордостью и достоянием своей провинции, а каждый, чье имя публиковалось после выдержанного экзамена, становился «именитым» в своей деревне. Все гильдии и иные сколько-нибудь значимые клубы нуждались в книжнике в качестве секретаря, и подобные места были открыты для тех обладателей степеней, для которых не находилось должностного кормления. Владельцы должностей и сдавшие экзамены кандидаты на должности в силу своей магической харизмы и связей с патронами являлись естественными «духовниками» и советниками своих родов, поскольку происходили именно из мелкобуржуазных кругов – в отличие от брахманов («гуру»), игравших схожую

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер роль в Индии. Наряду с государственными поставщиками и крупными торговцами, обладатели должностей имели лучшие шансы аккумулировать собственность. Поэтому экономическое и личное влияние этого слоя на население было приблизительно таким же, как в древнем Египте авторитет писцов и жрецов вместе взятых, даже за пределами собственного рода, где мощным противовесом ему выступал авторитет возраста. Совершенно независимо от «достоинств» отдельных чиновников, часто высмеиваемых в народной драме, престиж самого книжного образования среди населения был непоколебим до тех пор, пока его не разрушили сами члены этого слоя, получившие современное западное образование.

Социальные интересы образованного слоя определяли и его отношение к экономической политике. Как и многие другие типичные элементы патrimonиально-бюрократического образования теократического типа, государственная система – по ее собственному утверждению – на протяжении тысячелетий носила характер религиозно-утилитаристского государства всеобщего благоденствия. При этом реальная государственная политика в Китае, как и на древнем Востоке, на протяжении длительного времени не вмешивалась в хозяйственную деятельность, по крайней мере в производство и накопление – если речь не шла о новых поселениях, мелиорации (с помощью орошения), фискальных или военных интересах. Только военные и военно-фискальные интересы постоянно вызывали вмешательство в хозяйственную жизнь в виде меркантилистской или сословной регламентации. Часто это было очень глубокое вмешательство, обусловленное необходимостью организации общественных работ, интересами монополий или фиска. С окончанием национального милитаризма всякая подобная планомерная «экономическая политика» прекратилась. Понимая слабость собственного аппарата управления, правительство ограничивалось заботой о дренаже и поддержании водных путей, необходимых для снабжения рисом основных провинций, а в остальном проводило типичную патrimonиальную ценовую и потребительскую политику. Это не была торговая политика[334] в современном смысле: таможни, установленные мандаринами на водных путях, насколько известно, имели лишь фискальный, а не экономико-политический характер. Да и в целом правительство вряд ли преследовало иные экономико-политические интересы, кроме фискальных и полицейских (за исключением чрезвычайных ситуаций, всегда политически опасных при харизматическом господстве). Насколько известно, самая масштабная попытка создания единой хозяйственной организации с введением государственной торговой монополии на весь урожай, планировалась в XI веке Ван Аньши; она была связана с реформой земельного налога и, помимо фискальной выгоды, должна была в первую очередь привести к выравниванию цен. Эта попытка провалилась. По мере того как экономика оказывалась предоставленной самой себе, усиливалось неприятие «государственного вмешательства» в экономические вопросы, прежде всего монопольных привилегий,[335] которые повсюду использовались патrimonиализмом в качестве фискальной меры. Впрочем, это было лишь одно из представлений – наряду с другими, вытекавшими из убежденности в зависимости благополучия подданных от харизмы правителя. Часто они существовали одновременно, что постоянно приводило к типичному для патrimonиализма хаосу в управлении, по крайней мере на определенное время. Далее самоочевидной считалась необходимость регламентации потребления в рамках ценовой и продовольственной политики, известная конфуцианская теория по множеству отдельных норм, регулирующих расходы, как и естественное для всякой бюрократии неприятие резкой дифференциации, вызванной свободным экономическим обменом. Стабилизация экономического положения в условиях экономической автаркии и социальной однородности мировой империи не могла привести к появлению здесь экономических проблем, которые обсуждались в английской литературе XVII века. Здесь полностью отсутствовал тот самоуверенный буржуазный слой, политически игнорировать который правительство не смогло бы, а именно к его интересам обращались английские «ramphlets»[336] того времени. Как всегда при патrimonиально-бюрократических порядках, управление было вынуждено учитывать мнение купеческих гильдий лишь в «статистике» – когда речь шла о сохранении традиции и их специфических привилегий. В динамике же, напротив, оно не имело веса, поскольку (больше) не существовало мощных экспансионистских капиталистических интересов, способных, как в Англии, поставить государственное управление себе на службу.

Чтобы понять общее политическое положение книжников, нужно вспомнить силы, с которыми им приходилось бороться. Пока мы не затрагиваем ереси, о которых поговорим позже. В раннее время их главными противниками были «великие семьи» феодальной эпохи, которые стремились удержать за собой монопольное право занимать должности. Им пришлось смириться с требованиями

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер патримониализма и с превосходством грамотности и искать пути и средства, чтобы благодаря императорской милости проложить дорогу своим сыновьям. далее книжники боролись с капиталистическими покупателями должностей – этим естественным следствием сословной нивелировки и денежного характера финансов. Здесь их успех не был постоянным и абсолютным, а лишь относительным, поскольку вплоть до последнего времени в случае военной необходимости единственным способом финансирования нуждавшегося в средствах центрального управления становилась распродажа кормлений. Затем они противостояли рационалистической заинтересованности управления в профессиональном чиновничестве. Проявившись уже в 601 году при Вэнь-ди, она праздновала свой короткий триумф в 688 году при Ван Аньши, когда возникла необходимость вести оборонительные войны. Однако традиция победила вновь, на сей раз – окончательно.

Оставался лишь один постоянный враг – султанизм и поддерживавшие его евнухи[337] как результат влияния гарема, к которому конфуцианцы относились с глубочайшим подозрением. Без учета этой борьбы китайская история часто остается непонятной.

Эта начавшаяся еще при Шихуан-ди борьба продолжалась две тысячи лет при всех династиях. Энергичные правители постоянно пытались с помощью евнухов и плебейских выскочек ликвидировать зависимость от знатного образованного слоя книжников. Многим книжникам, выступавшим против этой формы абсолютизма, пришлось отдать свои жизни в борьбе за власть своего сословия. Однако в долгосрочной перспективе всегда побеждали книжники.[338] В случае любой засухи, наводнения, солнечного затмения или поражения власть немедленно возвращалась в их руки, поскольку любое опасное событие воспринималось как следствие нарушения традиции и отказа от классического ведения жизни, хранителем которого были книжники, представленные цензорами и «академией Ханьлинь». Во всех подобных случаях им позволялось «свободное высказывание», трон запрашивал у них консультации, и результат был всегда один и тот же: отказ от неклассической формы правления, убийство или изгнание евнухов, возвращение форм жизни в классическую схему, короче говоря: выполнение требований книжников. Из-за характера престолонаследия опасность правления гарема была действительно велика: временами было почти правилом, что несовершеннолетний император находится под женской опекой. Даже последняя императрица-регентша пыталась править с помощью евнухов.[339] Здесь мы не можем затрагивать роль даосов и буддистов в этой борьбе, проходящей через всю китайскую историю, а также то, почему и в какой мере они были естественными союзниками евнухов, а в какой – ситуативными. Скорее мимоходом можно заметить, что астрология также рассматривалась (по крайней мере современным конфуцианством) как неклассическое суеверие[340] и как конкурент единственно значимой для правления харизмы императорского дао. Определяющую роль в этом, видимо, играла ведомственная конкуренция между академией Ханьлинь и коллегией астрологов,[341] а также, вероятно, иезуитское происхождение астрономических измерительных инструментов.

По убеждению конфуцианцев, все несчастья были из-за веры евнухов в магию. В своем меморандуме 1901 года Тао Мо обвиняет императрицу в том, что по ее вине в 1875 году был устранен законный наследник престола, несмотря на протест цензоров, за который заплатил своим самоубийством цензор У Кэду. Мужественная красота отличает этот меморандум в адрес регентши, как и его письмо к сыну.[342] В глубине и чистоте его убеждений не остается никаких сомнений. Влиянию евнухов также следует приписать веру императрицы и многочисленных принцев в магическую благодать «боксеров», которой объяснялась вся ее политика.[343] лежа на смертном одре, эта величественная женщина дала такой совет: 1) больше никогда не допускать бабу к власти в Китае; 2) навсегда отменить институт евнухов.[344]

Если данное сообщение верно, то ее пожелание сбылось, хотя и не так, как она себе представляла. Однако не стоит сомневаться в том, что для истинного конфуцианца все произошедшее за это время, прежде всего – «революция» и свержение династии, лишь подтверждает правильность веры в значимость харизмы классической добродетели правителя и получит соответствующую оценку в случае (невероятной, но возможной) конфуцианской реставрации.

Пацифистски ориентированный на внутреннее благодеяние слой конфуцианских книжников, конечно, отвергал и не понимал военную силу. Об отношении к офицерам уже говорилось. Все хроники полны подобных парадигматических примеров. В хрониках встречаются протесты против назначения «преторианцев»

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
цензорами (и чиновниками). [345] Это враждебное отношение к чисто
султанскому патримониальному войску станет понятным, если иметь в виду,
что в качестве любимых фаворитов-полководцев вроде Нарсеса часто выступали
евнухи. Книжники хвалились тем, что свергли популярного военного узурпатора
Ван Мана: именно при диктаторах велика опасность правления с помощью
плебеев, хотя известна лишь эта единственная попытка. Напротив, они
приспособливались к фактической власти, даже установленной путем узурпации
(Хань) или завоевания (монголы, маньчжуры), даже несмотря на потери
(маньчжуры занимали 50 % должностей, не имея образовательной квалификации),
если правитель, в свою очередь, выполнял их ритуальные и церемониальные
требования: тогда они, говоря современным языком, «вставали на почву
фактов».

«Конституционным» – и в этом заключалась теория конфуцианцев – могло быть
лишь правление императора посредством дипломированных книжников в качестве
чиновников, «классическим» – лишь посредством ортодоксальных конфуцианских
чиновников. Всякое отклонение могло принести несчастье, а в случае
упрямства – свержение императора и гибель династии.

А каким было материальное содержание ортодоксальной этики этого сословия,
определенного духом государственного управления и господствующих слоев?

Глава VI. Конфуцианская жизненная ориентация

Бюрократия и иерократия. – Отсутствие естественного права и формальной
правовой логики. – Сущность конфуцианства. – Свобода метафизики и мирской
характер конфуцианства. – Центральное понятие «пристойность». –
Почтительность (сяо). – Экономические взгляды и неприятие профессионализма.
– Идеал благородного мужа. – Значение классиков. – Историческое развитие
ортодоксии. – Патетика древнего конфуцианства. – Пацифистский характер
конфуцианства.

Китайская патримониальная бюрократия была избавлена от власти не только
феодалов, которые постепенно лишились собственности, но и буржуазии,
которая так и не получила развития, а также от конкуренции со стороны
самостоятельной иерократии. Ничего не известно в Китае и о мощных в
социальном отношении движениях пророков переднеазиатского, иранского или
индийского типа. Здесь пророки никогда не выдвигали этических «требований»
от имени надмирного бога. Сохранявшая свой характер религиозность просто
исключала их возможность: pontificalная, цезарепапистская власть была
вынуждена вести серьезную борьбу только с феодалами, но не с пророками.
Всякое движение, хоть чем-то напоминающее их, систематически уничтожалось с
помощью насилия как ересь. Китайская «душа» никогда не была
революционизирована пророком. Здесь не существовало «молитв» для частных
лиц – обо всем заботились отвечавшие за ритуал книжно образованные
должностные лица и прежде всего – император: только они могли молиться.

Насколько позволяют судить исторические знания, в Китае не существовало
могущественного жречества – с необходимыми оговорками, касающимися
даосизма. Но прежде всего здесь не было никакого подлинного учения о
спасении, никакой подлинной этики и никакого подлинного воспитания со
стороны автономных религиозных властей. Таким образом, здесь получил
свободное развитие интеллектуалистский рационализм чиновнического слоя,
который, как и повсюду, в глубине души презирал религию, если не нуждался в
ней для приручения [mass]. Ее профессиональных носителей он признавал
официально лишь в той мере, в какой это было необходимо для подобного
приручения. Это было неизбежно из-за сильного влияния местных объединений
родов, связанных с традицией. Однако всякое дальнейшее внешнее и внутреннее
развитие радикально пресекалось. Культы главных божеств неба и земли –
вместе с культурами некоторых обожествленных героев и особых духов – были
делом государства. Их отправляли не священнослужители, а сами носители
политической власти. Предписанная государством «религия мирян» была прежде
всего верой в могущество духов предков и их культом. А вся остальная
народная религиозность в принципе оставалась совершенно бессистемным
смешением особых магических и героических культов. Рационализм
патримониальной бюрократии даже не пытался придать систематическую форму
этому хаотическому состоянию, внутренне вызывавшему у него презрение, а
просто принимал его. С одной стороны, даже с точки зрения конфуцианского
государственного интереса, следовало «оставить религию народу» – поскольку,
по словам Учителя, без веры невозможно поддерживать порядок в мире. Поэтому
политически сохранение религии было даже важнее, чем обеспечение населения

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер продовольствием. С другой стороны, императорская власть сама была высшим религиозно освященным институтом. В известном смысле она возвышалась над сонмом народных божеств. Как мы видели, личное положение императора основывалось исключительно на его харизме уполномоченного («сына») неба, в которой присутствовали и его предки. Но почитание и значимость отдельных божеств также еще полностью зависели от подтверждения их харизмы – подобно почитанию какого-нибудь святого у неаполитанского кучера или лодочника. Именно этот харизматический характер религиозности отныне соответствовал интересам самосохранения чиновничества. Теперь всякое постигшее страну бедствие дезавуировало не чиновничество как таковое, а лишь отдельного чиновника и отдельного императора, божественная легитимация которого в таком случае считалась утраченной. Или же – отдельного бога. С помощью этого особого рода иррационального закрепления земных порядков удалось оптимальным образом соединить легитимность власти чиновников с абсолютным минимумом самостоятельной власти надмирных сил и их земных представителей, которые потенциально могли бы конкурировать с чиновничеством. Любая рационализация народных верований до самостоятельной, надмирно ориентированной религии, напротив, неизбежно конституировала бы силу, независимую от чиновнической власти. При каждой попытке вытащить кирпич из фундамента данной исторически сложившейся конструкции эта «рагма»^[346] постоянно вызывала решительное сопротивление чиновников. В языке не было специального слова для обозначения «религии». Существовали понятия: 1) «учение» (определенной школы книжников); 2) «обряды» – без различия того, носят они религиозный или конвенциональный характер. Официальным китайским названием конфуцианства было «учение книжников» (жу-цзяо).

При этом отношение к религиозному (неважно – магического или культового характера) сохраняло гораздо большую и принципиальную посюстороннюю направленность, чем это происходило обычно. Именно в тех культурах, что получали наибольшую поддержку наряду с настоящим государственным культом великих духов, главную роль играла надежда на продление жизни. Вполне возможно, что изначальный смысл всех представлений собственно о «боге» основывался в Китае как раз на вере в то, что достигшие высшего совершенства становятся бессмертными и живут в царстве вечного блаженства.^[347] В любом случае в целом справедлив следующий тезис: древнекитайский ортодоксальный конфуцианец (в отличие от буддиста) совершал обряды ради своей посюсторонней судьбы – т. е. ради долгой жизни, детей и богатства. Он делал это ради блага самих предков лишь в незначительной мере, но никак не ради своей «потусторонней» судьбы, что резко контрастировало с египетской заботой о мертвых, сфокусированной на потусторонней судьбе. Согласно пусть и не официальным, но фактически доминировавшим взглядам просвещенных конфуцианцев, после смерти душа вообще испаряется, развеивается в воздухе или распадается каким-то иным образом. Это учение опиралось на авторитет Ван Чуна, у которого понятие бога было противоречивым: бога не следует понимать антропоморфно, но все же он есть «тело» (бесформенный флюид) – в него вновь превращается сущностно схожий с ним дух человека в случае смерти, которая понималась как «угасание» индивида. Несмотря на окончательное исчезновение в XII веке идеи персонифицированного бога и идеи бессмертия под влиянием материалиста и атеиста Чжу Си, даже позже встречались философы, верившие в персонифицированного бога. Однако официальное конфуцианство, позиция которого выражена в «Священном указе» императора Канси (XVII век), придерживалось с этого времени именно такого мнения. По крайней мере, на протяжении долгого времени в нем господствовало абсолютно агностическое, в сущности, негативное отношение к любым надеждам на потустороннее. Но даже там, где эта позиция не утвердилась или была вытеснена даосским и буддийским влиянием, интерес к собственной потусторонней судьбе был полностью подчинен интересу к возможному влиянию духов на посюстороннюю жизнь.

Как и повсюду в патrimonиальных союзах, в Китае^[348] также встречалась «messianская» надежда на пришествие посюстороннего спасителя-императора. Но это никогда не была надежда на абсолютную утопию – как в Израиле.

А поскольку отсутствовала всякая эсхатология, всякое учение о спасении и вообще всякое обращение к трансцендентным ценностям и судьбам, то и государственная религиозная политика оставалась очень простой по форме. С одной стороны, она заключалась в огосударствлении практик отправления культа, а с другой – в терпимости к сохранившимся с прошлых времен колдунам, которые в частном порядке удовлетворяли потребности частных лиц.

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер Государственный культ намеренно сохранялся трезвым и простым: жертвоприношения, ритуальная молитва, музыка и ритмический танец. Все оргиастические элементы жестко искоренялись, даже – явно намеренно – в официальной пентатонической музыке. Почти полностью отсутствовали экстаз и аскеза, а в официальном культе – даже созерцание, поскольку они считались элементами беспорядка и иррационального возбуждения. Для чиновнического рационализма они были так же невыносимы и, видимо, опасны, как дионаисийский культ для римской знати. И, конечно, в официальном конфуцианстве отсутствовала индивидуальная молитва в западном смысле слова. Оно знало лишь ритуальные формулы. Заболевший Учитель якобы лично отверг предложение помолиться за него и признался, что сам на протяжении долгих лет не делал этого. Напротив, с древности и вплоть до настоящего времени действенными считались молитвы правителей и высших чиновников о благе политического союза.

По этим причинам в конфуцианстве неизбежно отсутствовало (совершенно его не интересовавшее) представление о различной (религиозной) квалификации людей, а значит, и всякая идея религиозной дифференциации «состояний спасения»: само это понятие неизбежно должно было оставаться неизвестным ему.

Политическое противостояние патrimonиальной бюрократии с феодализмом и сословным разделением по рождению отражалось в этике классического конфуцианского учения в его посылке о принципиальном равенстве людей. Это представление не было чем-то изначальным. Эпоха феодализма основывалась на представлении о харизматическом отличии «благородных» родов от простого народа. При господстве книжников также существовала огромная пропасть между образованными и необразованными, «глупым народом» (юй минь), как их называл основатель династии Мин (XVII век). Тем не менее официальная теория придерживалась того, что определяющим является не рождение, а образование, которое в принципе было доступно всем. При этом «равенство», конечно, не означало безусловного равенства всех природных качеств. Один человек имел гораздо больше природных задатков того, что другой еще должен был развить в себе. Но для каждого было достижимо по крайней мере то, чего требовали конфуцианский бюрократический государственный интерес и социальная этика, которые никогда не тянулись к звездам. И потому – в условиях доброго государственного управления – каждый должен был искать причину своего внешнего и внутреннего успеха или неуспеха в самом себе. Человек сам по себе был добр, а плохое попадало к нему со стороны, через органы чувств; различия качеств индивидов являлись различиями в их гармоничном развитии, что было характерным следствием отсутствия надмирного этического бога, а также – отражением сословных отношений в патrimonиальном государстве. Благородный муж, конечно, стремился к тому, чтобы его имя почиталось после смерти, но исключительно из-за собственной деятельности.

В принципе, дифференцировало людей лишь жизненное положение. Равное экономическое положение и равное воспитание делали их сущностно равными друг другу и с точки зрения характера. С этической точки зрения материальное благополучие в первую очередь являлось не источником искушений (хотя такие, конечно, признавались), а скорее наоборот – важнейшим средством поддержания морали, что очень резко контрастировало с единодушным мнением всех христианских конфессий. Причины этого нам еще предстоит узнать. С другой стороны, отсутствовало всякое естественно-правовое санкционирование какой-либо сферы личных свобод индивида. Даже слово «свобода» было чуждо языку. Это легко объясняется характером патrimonиального государства и историческими реминисценциями. В конечном счете практически единственным институтом, хоть как-то обеспеченным защитой (но не имевшим гарантий в западном смысле), было частное владение вещами. Других гарантированных законом правовых свобод не существовало. И даже эта «частная собственность» на вещи фактически была защищена лишь относительно и не имела нимба той святости, которая присутствует, например, в высказываниях Кромвеля в адрес левеллеров. [349] Конечно, патrimonиалистская теория, согласно которой император не мог быть ничьим гостем (как начальник – гостем подчиненного ему чиновника), поскольку ему по праву принадлежит все имущество подданных, в сущности, имела лишь церемониальное значение. Тем не менее временами сильное вмешательство официальной власти в способы ведения хозяйства и разделы землевладений, явно обусловленное преимущественно фискальными интересами, помимо прочего, на протяжении веков поддерживало нимб вокруг полулегендарной системы цзин-тянь («колодезные поля») с ее патrimonиально регулируемым «правом на землю». В подобных идеалах отражалось стремление продовольственной политики к максимальному равенству при разделе собственности ради сохранения социального спокойствия

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер в сочетании с созданием государственных складов египетского типа для контроля над ценами. В этой сфере идеалом патrimonиализма было не формальное право, а материальная справедливость. Поэтому вопросы собственности и приобретения богатства являлись проблемами, с одной стороны, практической целесообразности, а с другой – социально-этической заботы о пропитании масс, но не проблемами естественно-правовой индивидуалистической социальной этики, которая возникла в Новое время на Западе именно из напряженного отношения между формальным правом и материальной справедливостью. Понятно, что, как считали сами образованные и правящие слои, они и должны были быть владельцами большей части собственности. Однако конечной целью все же являлось максимально всеобщее распределение собственности в интересах всеобщего удовлетворения.

Неизменное божественное естественное право существовало лишь в виде священного церемониала и священных обязательств перед духами предков, магическое влияние которых было известно издавна. Предпосылкой развития естественного права современного западного типа, наряду со многим другим, здесь должна была стать рационализация позитивно действующего права, которую Запад получил в виде римского права. Однако там это развитие было в первую очередь продуктом автономной городской хозяйственной жизни, которая требовала устойчивых исковых схем, а также продуктом рационализации с помощью искусного учения, разработанного римскими юристами-аристократами и в конечном счете восточно-римской бюрократией. В Китае сословие юристов отсутствовало, поскольку отсутствовала адвокатура в западном смысле. А последняя отсутствовала из-за того, что в патrimonиализме китайского государства благоденствия с его слабой официальной властью отсутствовало представление о формальном развитии мирского права. Следует добавить к сказанному ранее, что местная традиция действовала даже *contra legem* не только в силу принципа «конкретные договоренности выше общего права». Китайский судья судил совершенно патриархально, как типичный патrimonиальный судья, т. е. так, как ему позволяла священная традиция, а не по формальным правилам, «не взирая на лица». В значительной мере даже наоборот – в зависимости от конкретных качеств этих лиц, от конкретной ситуации и от правильности и уместности конкретного результата. Эта «соловнова» юстиция кади даже не имела книги священных законов, существующей в исламе. Систематический свод императорских законов считался обязательным к исполнению лишь в той мере, в какой он поддерживался магической традицией. Подобные обстоятельства полностью исключали напряженное отношение между священным и светским правом, имевшее место на Западе, в исламе и – в определенной мере – даже в Индии. Естественно-правовое учение в духе античности (особенно стоиков) и Средневековья должно было бы предполагать именно подобную напряженность между философскими или религиозными постулатами и «миром» и вытекающее из него учение о «первоначальном состоянии», которое не могло возникнуть в рамках конфуцианства, поскольку ему были чужды все необходимые для этого центральные этические понятия. Об этом мы скажем позже.

Современная западная рационализация права была продуктом двух действовавших одновременно сил. Первой силой был капиталистический интерес к строго формальному и потому максимально предсказуемому праву, и прежде всего – к функционированию правосудия подобно машинерии. Второй силой был чиновнический рационализм абсолютистской государственной власти с его заинтересованностью в кодифицированной систематике и единообразии права, отправляемого рационально обученной бюрократией, которая стремилась к повсеместному равномерному распределению шансов на продвижение по службе. Если отсутствовала хотя бы одна из этих двух сил, то современной правовой системы не возникало. Как показывает пример англосаксонского *common law*, [350] современный капитализм вполне мог существовать даже на почве несистематизированного права, лишенного строгого логико-правового членения; но это должно было быть формальное право, прошедшее школу правового мышления у римского и канонического права и при этом – как продукт класса адвокатов – гарантировавшее автономию экономически могущественных слоев. С другой стороны, для рационалистической бюрократии формально было важно составление компендиумов и особенно – уже в силу ее заинтересованности в повсеместной применимости чиновников – однородность права; но в первую очередь она была заинтересована в преобладании установленного сверху над нерушимостью традиции произвола – над автономией локально и социально дифференциированного права. Однако повсюду, где она могла определять это самостоятельно, содержательно ее имманентному этосу соответствовала не столько формально-юридическая завершенность правовых норм, сколько их материальная «справедливость». Там, где ей не противостояли экономически

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер мощные капиталистические интересы или социально могущественное сословие юристов, она материально рационализировала и систематизировала право, но разрушала формальную юридическую технику, равнодушную к материальной «справедливости». С объединением империи китайский патrimonиализм уже не должен был считаться ни с мощными и неукротимыми для него капиталистическими интересами, ни с самостоятельным сословием юристов. Он почитал лишь священную традицию, которая только и могла гарантировать его собственную легитимность. То же самое касалось границ действенности его административной организации. Поэтому здесь не только не получила развития формальная юриспруденция, но и не было предпринято ни одной попытки систематической материальной рационализации права. Так что правосудие в целом сохранило характер, свойственный теократической юстиции благоденствия.

Таким образом, в Китае отсутствовала философская и теологическая «логика» и не получила развития юридическая «логика». Не возникло здесь и систематического естественнонаучного мышления. Естествознание Запада с его математическим фундаментом есть комбинирование рациональных форм мышления, выросших на почве античной философии, с техническим «экспериментом» – этим специфически современным элементом всех естественнонаучных дисциплин, возникшем на почве Ренессанса (причем первоначально не в сфере науки, а в сфере искусства). Высокое «экспериментальное» искусство Ренессанса было плодом уникального союза двух элементов: выросшего из ремесла эмпирического мастерства западных художников и их культурно-исторически и социально обусловленного, абсолютно рационалистического честолюбия. Возводя свое искусство в ранг «науки», они добивались для него вечной значимости, а для самих себя – социального признания. Именно это было специфически западным явлением. В этом же заключалась мощнейшая пружина «возвращения» к античности, как ее тогда понимали. Наряду с воплощенным в Леонардо типом, именно музыка – особенно в XVI веке с его экспериментальными клавиатурами (Царлино) – находилась в центре этой титанической борьбы вокруг характерного для Ренессанса художественного понятия «природа». При этом в высшей мере агональная форма искусства, как и в древности, отчасти была обусловлена особыми социальными условиями. Впоследствии экономические и технические интересы североевропейской экономики, прежде всего – потребности горного дела, помогли силам истории духа перенести эксперимент в естествознание. Здесь мы не можем обсуждать это более детально. Виртуозно-утонченное китайское искусство не имело подобных стимулов для возникновения рационалистического честолюбия (в духе западного Ренессанса), а соперничество внутри господствующего слоя в рамках патrimonиальной бюрократии принимало исключительно форму конкуренции за кормления или литературной конкуренции между обладателями степеней, которая подавляла все остальное. Кроме того, относительно слабое развитие ремесленного капитализма в Китае не дало возникнуть экономическим стимулам, необходимым для перехода от эмпирической к рациональной технике.[351] Таким образом, все осталось на уровне сублимированной эмпирии.

В результате имманентное отношение чиновничества к жизни, с которым ничто не конкурировало – никакая рациональная наука, никакое рациональное искусство, никакая рациональная теология, юриспруденция, медицина, естествознание и техника, никакой божественный или равноценный человеческий авторитет, – смогло проявиться в свойственном ему практическом рационализме и создать соответствующую себе этику, ограниченную лишь почитанием родовых традиций и веры в духов. Помимо этого, не существовало никакого другого элемента специфически современного рационализма, конститтивного для культуры Запада, который конкурировал или поддерживал бы ее. Здесь все осталось привязано к основанию, которое на Западе в целом было преодолено уже в ходе развития античного полиса. Опиравшаяся на него культура может рассматриваться как эксперимент по выяснению того, к чему может привести неограниченное влияние практического рационализма господствующего слоя обладателей кормлений. Результатом этого положения стало ортодоксальное конфуцианство. Ортодоксия была продуктом теократической мировой империи, регламентировавшей учение сверху. В эпоху жестокой борьбы отдельных государств, как и в полисной культуре западной античности, мы наблюдаем борьбу и смену духовных течений. В их противоборстве в этот период возникает китайская философия – примерно одновременно с философией античности. С консолидацией единого государства, т. е. с начала нашей эры, исчезают полностью самостоятельные мыслители. Продолжалась лишь борьба конфуцианцев, даосов и буддистов, а внутри признанного или допускаемого конфуцианского учения – борьба философских и связанных с ними административно-политических школ, пока при маньчжурах не была окончательно

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер канонизирована конфуцианская ортодоксия.

Как и буддизм, конфуцианство было лишь этикой (дао), соответствующей индийской «дхамме». Однако оно резко отличалось от буддизма, поскольку было исключительно посюсторонней нравственностью мирян. Еще большее его отличие заключалось в том, что оно являлось приспособлением к миру, мирским требованиям и конвенциям. В конечном счете оно представляло собой лишь громадный кодекс политических максим и правил общественного приличия для образованных светских мужей. Ведь космические порядки мира были прочными и нерушимыми, а общественные порядки являлись лишь их частным случаем. Связанные с великими духами космические порядки, как и общественные, должны были нести счастье миру и особенно – людям. «Счастливый» покой в империи и душевное равновесие могли быть достигнуты лишь посредством включенности в подобный гармоничный в себе космос. Если в каком-то конкретном случае этого не происходило, то виной тому была человеческая глупость и прежде всего беспорядок в управлении государством и обществом. Так, в одном указе (XIX века) преобладание неблагоприятных ветров в определенной провинции объяснялось тем, что население не выполнило некоторые полицейские обязанности (выдача подозреваемых) и тем самым растревожило духов, или тем, что было затянуто рассмотрение дел. Представление о харизматическом характере императорской власти и тождественности космического и общественного порядков обусловливало эту базовую посылку. Все зависело от поведения людей, ответственных за руководство обществом, которое понималось как большая патримониально управляемая община, – т. е. от поведения чиновников. С необразованными народными массами монарх должен был обращаться как с детьми. Напротив, материальная и духовная забота о чиновничестве и доброе и внимательное отношение к нему относились к его первейшим обязанностям. Для отдельного частного лица самой лучшей службой небу было развитие своей истинной природы, которая обязательно проявит скрытое в каждом человеке добро. Все проблемы решались с помощью воспитания, целью которого было развитие самого себя на основе собственных задатков. Не существовало никакого «радикального зла» – необходимо вернуться в III век до н. э., чтобы найти философов, которые отстаивали еретическое учение об изначальной порочности человека, [352] – а лишь ошибки вследствие недостаточного образования. Конечно, реальный мир, особенно социальный, был столь же несовершенен, что и люди. Так, наряду с добрыми духами в нем существовали злые демоны; он мог быть добрым в той мере, в какой это позволяли соответствующий уровень образования людей и харизматические качества правителей. Его порядки были продуктом чисто естественного развития культурных потребностей, неизбежного разделения труда и вытекающего отсюда столкновения интересов. Согласно реалистическим представлениям Учителя, экономические и сексуальные интересы были основными пружинами человеческого действия. Поэтому причиной принимаемой как данность необходимости принуждения и социального подчинения были не тварная порочность людей и не их «грехопадение», а простое – и очень реалистичное – экономическое обстоятельство: без силы принуждения ограниченность имеющихся жизненно важных ресурсов при постоянном увеличении потребностей привела бы к войне всех против всех. Поэтому навязанный порядок как таковой, имущественная дифференциация и борьба экономических интересов в принципе вовсе не рассматривались как проблемы.

Само по себе конфуцианство было в значительной мере свободно от всякого метафизического интереса, хотя в рамках его учения развивалась даже космогония. Не менее скромными были научные притязания этой школы. Развитие математики, познания в которой некогда достигали уровня тригонометрии, [353] быстро прекратилось, не получив поддержки. [354] Сам Конфуций явно ничего не знал о точности вычислений равноденствия, давно достигнутой в Передней Азии. [355] Связанная с тайным знанием должность придворного астронома (т. е. составителя календаря, которого следует отличать от придворного астролога, одновременно являвшегося хронистом и самым влиятельным советником) передавалась по наследству; однако и в этой области вряд ли были накоплены сколь-нибудь значительные знания, что видно по большому успеху иезуитов, использовавших европейские инструменты. Естественные науки оставались в целом чисто эмпирическими. От древнего труда по ботанике (и фармакологии) сохранились лишь цитаты. Историческим дисциплинам было выгодно почтение к древности. Археологические достижения в X и XII веках, видимо, были на уровне, которого вскоре достигло искусство составления хроник. Словарь профессиональных юристов для занятия должностей безуспешно попытался создать Ван Аньши. В любом случае именно ортодоксальное конфуцианство не интересовалось никакими иными предметами, помимо чисто антикварных или чисто практических.

Принципиальное отношение конфуцианцев к магии было следующим: они не сомневались в реальности магии, как и евреи, христиане и пуритане (ведьм сжигали даже в Новой Англии). Однако магия не имела для них никакого значения спасения, и это было определяющим. Если у раввинов существовал принцип, согласно которому «для Израиля планеты не имеют значения», т. е. для набожного человека астрологическая детерминированность бессильна против воли Яхве, то в конфуцианстве действовал схожий принцип: магия бессильна против добродетели, а живущий согласно классическим заповедям не должен опасаться духов, так как лишь пороки (вышестоящих) дают им силу.

Конфуцианству была совершенно чужда созерцательность буддийского святого и его даосских подражателей. Согласно традиции, Учитель не без полемической остроты, направленной против мистического даосизма лао-цзы, отвергал идею «жить скрытно и совершать чудеса, чтобы потом снискать посмертную славу у последующих поколений». При этом отношение к некоторым из великих мудрецов прошлого, по преданию, удалившихся от мира, было несколько изворотливым: уходить в отшельники можно только из плохо управляемого государства. Впрочем, иногда Учитель провозглашал дар предвидения будущего наградой за совершенную добродетель – видимо, это единственное его высказывание, указывающее на мистические основания. Однако если посмотреть внимательнее, то видно, что речь идет лишь о способности правильно толковать предзнаменования, т. е. не отставать от профессиональных жрецов-предсказателей. Как уже упоминалось, единственная распространенная по всему миру «мессианская» надежда на появление в будущем идеального императора была народного происхождения (его приходу должен был предшествовать позаимствованный из сказок феникс); [356] конфуцианство ни отвергало, ни затрагивало ее. Вещи этого мира интересовали его такими, какими они были на самом деле.

Получивший конвенциональное образование будет участвовать в древних церемониях со всей надлежащей почтительностью, вежливостью и изяществом – точно так же, как он осуществляет все свои действия, включая физические жесты и движения, т. е. согласно сословным устоям и заповедям. «Пристойность» – основополагающее конфуцианское понятие! Источники охотно описывают то, как Учитель в самых сложных с точки зрения этикета ситуациях умел светски приветствовать всех в соответствии с их рангом и при этом вести себя с совершенной элегантностью. Гармонично уравновешенный в себе и в своих отношениях с обществом «высший» или «княжеский», «благородный человек» (это центральное понятие, постоянно встречающееся в приписываемых Учителю высказываниях) в любом общественном положении – хоть высоком, хоть низком – ведет себя именно так, нисколько не теряя своего достоинства. Для него характерны контролируемое спокойствие и корректный вид, изящество и достоинство, подобающие церемониально упорядоченному придворному салону. Таким образом, в отличие от страсти и хвастовства феодального воина в древнем исламе, ему свойственны бодрое самообладание, самонаблюдение, осторожность и прежде всего – подавление страстей, которые в любой форме, даже в форме радости, нарушают равновесие в душе и душевную гармонию, являющуюся источником всякого блага. Целью здесь было не избавление от всего, как в буддизме, а избавление от всех иррациональных желаний, но не ради спасения от мира, как в буддизме, а ради включенности в мир. Идея спасения полностью отсутствовала в конфуцианской этике. Конфуцианец не желал быть «спасенным» ни от переселения души, ни от потусторонней кары (они не были известны конфуцианству), ни от жизни (которую он принимал), ни от данного социального мира (шансами которого он рассчитывал с умом воспользоваться посредством самообладания), ни от зла или первородного греха (о котором ничего не знал), ни от чего-то иного, кроме одного – от постыдного варварства общественной грубости. И «грехом» он мог считать только нарушение основного социального обязательства – почтительности.

Если феодализм основывался на понятии чести, то патримониализм – на почтительности как важнейшей добродетели. С первым была связана вассальная верность ленника, со второй – подчинение господского слуги и чиновника. В этом различии не было противоречия, а скорее смещение акцентов. Западный вассал также «рекомендовал» себя и, подобно японскому леннику, был обязан быть почтительным. Лично свободный чиновник также имеет сословную честь, которая может считаться мотивом его действий, – как в Китае, так и на Западе, – в отличие от Передней Азии и Египта, где чиновниками становились рабы. Именно отношение офицера и чиновника к монарху повсюду сохраняет некоторые феодальные черты. Даже сегодня их признаком является личная клятва. Именно эти элементы официальных отношений стремятся подчеркнуть

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер монархи в династических интересах, а чиновники – в сословных. Китайской сословной этике в значительной мере еще была присуща память о феодализме. Почтительность (сюо) по отношению к сюзерену упоминается наряду с почтительностью по отношению к родителям, учителям, старшим в служебной иерархии и должностным лицам вообще – поскольку сюо по отношению ко всем ним носило принципиально один и тот же характер. По сути, ленная верность была перенесена на отношения патроната внутри чиновничества. И верность носила принципиально патриархальный, а не феодальный характер. Как постоянно подчеркивалось, безграничное почтение детей перед родителями[357] – абсолютно первичная из всех добродетелей. В случае конфликта приоритет оставался за отцом.[358] В одном из изречений Учителя содержится похвала высокопоставленному чиновнику, который продолжал допускать явные злоупотребления из почтения к отцу, допускавшему их на той же должности, чтобы не выдать его, – в отличие от одного места в «Шу цзин», где император передает должность отца сыну, чтобы он смог исправить отцовские упущения.[359] Для Учителя никакое действие мужа не подтверждало [его добродетельность] так, как его скорбь по своим родителям. Совершенно понятно, что в патrimonиальном государстве для чиновника – а Конфуций был некоторое время министром – детская почтительность, перенесенная на все отношения подчинения, была той добродетелью, из которой вытекали все остальные; ее наличие было проверкой и гарантией исполнения высшего сословного долга бюрократии – безоговорочной дисциплины. В военной области в Китае уже в доисторические времена сражающихся героев сменила дисциплинированная армия, что имело огромное социологическое значение. Вера в силу дисциплины во всех сферах, зафиксированная в очень древних анекдотах, полностью утвердилась уже у современников Конфуция. «Непочтительность хуже низменных нравов», поэтому «экстравагантность» – под которой имелось в виду хвастливое расточительство – хуже бережливости. С другой стороны, у образованного человека бережливость ведет к «низменным», т. е. плебейским нравам, поэтому тоже не может оцениваться положительно. Очевидно, что, как и в любой сословной этике, отношение к экономическому является здесь проблемой потребления, а не проблемой труда. Для «высшего» человека не имеет смысла изучать ведение хозяйства, собственно, это даже не приличествует ему. Но не из-за принципиального неприятия богатства как такого. Напротив, в хорошо управляемом государстве стыдятся своей бедности, а в плохо управляемом – своего богатства (нечестно приобретенного благодаря занимаемой должности). Оговорки касались лишь озабоченности обогащением. Экономическая литература была литературой мандаринов. Как и всякая чиновническая мораль, конфуцианская мораль также прямо и косвенно осуждала участие чиновников в получении доходов как этически сомнительное и противоречащее сословной этике. И это осуждение усиливалось в той мере, в какой чиновник – жалованье которого не только было небольшим, но к тому же, как и в античности, преимущественно состояло из натуральных выплат – фактически был вынужден использовать свое служебное положение. Однако в рамках этой утилитаристской этики, которая не ориентировалась ни на феодализм, ни на аскезу, так и не возникло каких-либо принципиально антихрематистических теорий. Напротив: конфуцианство создало очень по-современному звучащие теории спроса и предложения, спекуляции и прибыли. В отличие от Запада, рентабельность денег (ссудный процент по-китайски, как и по-гречески, означает «ребенок» капитала) считалась чем-то само собой разумеющимся, а теория, видимо, ничего не знала об ограничении процентной ставки (хотя в императорских статутах осуждались определенные виды «ростовщичества»). Главное – чтобы капиталист как частный интересант не становился чиновником. Человек, получивший книжное образование, должен был лично держаться подальше от хрематистики. А социальные сомнения, которые вызывало стремление к наживе как таковое, в основном имели политическую природу.

Жажда наживы рассматривалась Учителем в качестве источника социальных беспорядков. Здесь явно имелся в виду типичный докапиталистический классовый конфликт между интересами скупщиков и монополистов и интересами потребителей. При этом конфуцианство, естественно, преимущественно ориентировалось на защиту потребления. Однако ему была совершенно чужда враждебность к экономической выгоде. Так же обстояло дело с народными представлениями. Несправедливых чиновников-вымогателей, особенно сборщиков налогов и иных низших чиновников, жестко бичевали в драмах. Однако обвинения и высмеивания купцов и ростовщиков, видимо, встречались (относительно) редко. Яростная враждебность конфуцианства к буддийским монастырям, приведшая в 844 году к истребительному походу императора У-цзуна, в первую очередь обосновывалась тем, что монастыри отвлекают народ от полезного труда (при этом в действительности свою роль здесь сыграла

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер «монетарная политика»). Во всей ортодоксальной литературе очень высоко оценивается экономическая активность. Конфуций так же стремился бы к богатству – «даже в качестве слуги с плеткой в руке», – если бы это стремление имело какую-нибудь гарантию успеха. А поскольку таковой не имелось, то отсюда следовала единственная действительно очень важная оговорка в отношении хозяйственной деятельности: связанные с получением дохода риски нарушают равновесие и гармонию души. Тем самым этически восхвалялось положение обладателя кормления. Служба – единственно достойное высшего человека занятие, поскольку только она позволяет личности совершенствоваться. Без приличного дохода, считает Мэн-цызы, образованному человеку очень сложно, а простому народу и вовсе невозможно иметь приличные нравы. Хозяйственная, врачебная, жреческая деятельность – это «малый путь», ведь она ведет к профессиональной специализации – этот крайне важный момент тесно связан с предыдущим. А благородный человек стремится к всесторонности, которую дает только образование (в конфуцианском духе). Этой всесторонности от мужа требует его должность, что характерно для патrimonиального государства, в котором отсутствовала рациональная профессиональная специализация. Впрочем, как в политике (в проекте реформ Ван Аньши), так и в литературе встречаются намеки на рекомендации приступить к подготовке профессионально компетентных чиновников по типу современной бюрократии вместо традиционной всесторонности при исполнении должности, невозможной для отдельного чиновника. Именно этим деловым требованиям и тем самым рациональному разделению управления на предметы ведения по типу наших европейских механизмов жестко противопоставлялся древний идеал китайского образования. Получивший конфуцианское образование кандидат, связанный с древней традицией, вряд ли мог считать профессиональное образование европейского образца чем-то иным, нежели обучением самым низменным и пошлым вещам.[360] Несомненно, в этом заключался один из важнейших моментов сопротивления всем «реформам» в западном духе. Основополагающий принцип «Благородный не является инструментом» означает, что он был самоцелью, а не просто средством достижения какой-то специфической пользы. Это прямо противоречило социально ориентированному платоновскому идеалу, который возник на почве полиса и исходил из убеждения, что человек может достигнуть своего предназначения, лишь занимаясь одним делом. В еще большей мере сословный идеал благородства всесторонне образованного конфуцианского «дженльмена» (уже Дворжак переводил так выражение цзюнь цзы, «княжеский муж») противоречил понятию профессионального призыва в аскетическом протестантизме. Эта «добродетель» всесторонности, т. е. самосовершенствование, была важнее богатства, которого можно было достичь лишь посредством односторонности. Даже занимая влиятельное положение, в мире ничего невозможно совершить без добродетели, которую дает образование. Но и наоборот: даже имея множество добродетелей, ничего невозможно достичь без влиятельного положения. Поэтому «высший человек» стремился именно к нему, а не к обогащению.

Здесь кратко представлены основные конфуцианские тезисы, связанные с профессиональной жизнью и владением имуществом, чаще всего приписываемые самому Учителю. Они противоречат и феодальной радости от расточительства, проявляющейся в древнем исламе в высказываниях самого пророка, и буддийскому отказу от привязанности к мирским благам, и строго традиционалистской индуистской профессиональной этике, и пуританскому прославлению мирского труда в рамках рациональной профессиональной специализации. Если отвлечься от этого основополагающего противоречия, у конфуцианства есть некоторое сходство в деталях с трезвым рационализмом пурitan. «Княжеский человек» избегает искушений красоты. Ведь, как верно говорит Учитель: «Никто не любит добродетель так, как любят красивую женщину».[361] Согласно преданию, Учитель лишился своего положения при дворе правителя государства Лу из-за того, что завистливый правитель соседнего государства подарил его господину коллекцию красивых девушек, которая доставила морально неподготовленному князю больше удовольствия, чем поучения его политического наставника. В любом случае сам Конфуций считал женщину абсолютно иррациональным существом, иметь дело с которым так же сложно, как и со слугами.[362] Снисходительность к ним приводит к потере дистанции, а строгость – к их плохому настроению. Страх перед женщиной в буддизме, обусловленный уходом от мира, нашел свою противоположность в презрении к женщине в конфуцианстве, обусловленном его рациональной трезвостью. И конечно, конфуцианство никогда принципиально не выступало против существования – наряду с законной женой – конкубин, которые неизбежно допускались уже в интересах продолжения рода. Неоднократно упомянутый картель феодальных правителей выступал лишь против уравнивания детей конкубин в правах наследников; при этом борьба с нелегитимным

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер влиянием гарема выдавалась за борьбу с опасным перевесом женской субстанции инь над мужской ян. В конфуцианстве высоко ценилась дружеская верность. Считалось, что друзья необходимы, однако их следовало искать среди равных. В отношении нижестоящих в иерархии было достаточно дружелюбного расположения. В остальном вся этика сводилась здесь к изначальному принципу взаимности в крестьянском соседском союзе: как ты относишься ко мне, так и я к тебе, т. е. к «реципроности», которую Учитель в одном из ответов на вопрос объявил основой всякой социальной этики. А идея радикальных мистиков (лао-цзы, Мо-цзы) о любви к врагу решительно отвергалась как противоречащая основополагающему государственному принципу справедливого воздаяния: справедливость к врагам, любовь к друзьям; что можно предложить друзьям, если врагам предлагается любовь? В целом благородный муж конфуцианства соединял в себе «благожелательность» с «энергией», а «знание» – с «честностью». И все это – в рамках «осторожности», отсутствие которой закрывает обычному человеку путь к «правильной середине». Но прежде всего – в рамках общественного приличия, придававшего данной этике специфический характер, ведь именно чувство приличия превращает «княжеского мужа» в «личность» в конфуцианском смысле. Поэтому даже главнейшая добродетель честности была ограничена заповедями соблюдения приличия. Так что безусловный приоритет над ней имел не только долг почтительности (необходимость лгать из почтения), но и обязанность соблюдать общественные приличия – согласно традиции, так поступал сам Учитель. Конфуцию приписывается высказывание: «Среди нас троих найдется учитель для меня». Это означает, что я присоединяюсь к большинству. Исходя из подобного понимания «приличия», им были отобраны и классические сочинения. Так, Сыма Цянь считал, что якобы из 3000 од из «Ши цзин» Конфуций отобрал 306.

Никакого совершенства было невозможно достичь иначе, нежели путем постоянного учения, т. е. путем изучения литературы. «Княжеский человек» постоянно размышляет обо всех вещах, «изучая» их заново. И действительно на официальных государственных экзаменах далеко не редкостью были якобы девяностолетние кандидаты. Однако это непрерывное изучение заключалось исключительно в освоении уже имеющихся идей. По приписываемому самому Учителю высказыванию, даже будучи в возрасте, он щетно пытался создать что-то свое, надеясь продвинуться вперед с помощью одного мышления, но после этого вновь набрасывался на чтение, без которого, по его мнению, дух работает, так сказать, «на холостом ходу». Вместо принципа «Понятия пусты без созерцания» здесь действовал принцип «Мышление стерильно без плодов чтения». Без обучения жажда знания только растрачивает дух, доброжелательность делает нас глупыми, честность приводит к необдуманности, энергия – к грубости, дерзость – к неподчинению, а сила характера – к экстравагантности. И тогда невозможно достичь «правильной середины», высшего блага в данной этике общественного приспособления, в рамках которой существовала лишь одна действительно абсолютная обязанность – почтительность как основа всякой дисциплины и лишь одно универсальное средство самосовершенствования – книжное обучение. При этом мудрость княжеского правления заключалась в выборе «правильных» (в классическом смысле) министров, о чем Конфуций якобы сказал Ай-гуну, правителю государства Лу.

образование состояло исключительно в изучении древних классиков, каноничность которых в очищенной ортодоксией форме стала чем-то само собой разумеющимся. Правда, иногда приводится высказывание, что муж, который для решения проблем настоящего обращается к древности, может легко накликать несчастья. Однако его можно истолковать как неприятие древних феодальных отношений, но не как проявление антитрадиционизма, как считает Легг, ведь все конфуцианство превратилось в безоговорочную канонизацию традиционного. Действительно антитрадиционистской была знаменитая реляция министра Ли Сы, прямо направленная против конфуцианства и приведшая к величайшей катастрофе – к сожжению книг после создания единого бюрократического государства (213 год до н. э.). В ней говорилось, что цех книжников восхваляет древность за счет настоящего, т. е. призывает не уважать законы императора, о которых он судит по меркам своих книжных авторитетов. Полезными в ней объявлялись лишь книги по экономике, медицине и гаданию – характерное переворачивание конфуцианских ценностей. Очевидно, что с помощью этого совершенно утилитарного рационализма разрушитель феодальной системы ради укрепления собственной власти ослаблял привязанность к традиции, которая повсюду ограничивала конфуцианский рационализм. Но тем самым он нарушил устойчивость того умного компромисса между властными интересами господствующего слоя, с одной стороны, и его заинтересованностью в легитимности – с другой, на котором держался государственный интерес этой

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер системы. И потому несомненно, что именно стремление к собственной безопасности очень быстро вынудило династию Хань полностью вернуться к конфуцианству. Патrimonиальное чиновничество, обладавшее абсолютной властью и при этом монополизированное функции официального жречества, могло быть настроено лишь традиционалистски, поскольку только священный характер литературы гарантировал легитимность порядка, который поддерживал его собственное положение. Оно было вынуждено ограничить свой рационализм в этом моменте, как и в отношении религиозных верований народа, сохранение которых гарантировало приручение масс и ограничивало критику системы правления. Отдельный правитель мог быть плохим, т. е. лишенным харизмы. В таком случае он не был угоден богу и подлежал замене, как любой неспособный чиновник. Но основанием системы как таковой продолжала оставаться почтительность, для которой любой удар по традиции представлял угрозу.

По этим причинам конфуцианство не предпринимало ни малейшей попытки этически рационализировать существующие религиозные верования. Отправляемый императором и чиновниками официальный культ и отправляемый отцами семейств культа предков рассматривались в нем в качестве элементов существующего мирового порядка. Согласно «Шу цзин», монарх принимает свои решения не только после консультаций с великими представителями империи и «народа» (что тогда, несомненно, означало войско), но и после двух традиционных видов гадания. Как следовало поступать в случае несовпадения результатов, полученных из этих двух источников познания, объяснялось исключительно казуистически. А потребности частной жизни в духовных советах и религиозном наставничестве застыли – прежде всего вследствие подобной позиции образованного слоя – на уровне магического анимизма и почитания функциональных богов, как это было повсюду до появления пророчеств, которые в Китае так и не возникли.

Этот магический анимизм был встроен китайским мышлением в систему, названную де Гроотом «универсизмом». Однако в ее создании участвовало не только конфуцианство, и потому мы должны рассмотреть те вовлеченные в этот процесс силы, которые само оно считало еретическими. Но прежде следует прояснить, что хотя книжниками в конечном счете было воспринято только конфуцианство, тем не менее оно не всегда было единственно воспринятым учением.

Конфуцианство далеко не всегда являлось единственной утвержденной государством философией Китая, которая технически обозначалась понятием хун фань («великий план»). Чем глубже в прошлое, тем меньше книжность тождественна конфуцианской идеологии. В эпоху раздробленности существовала конкуренция философских школ, которая вовсе не исчезла с объединением империи, – их борьба особенно обострялась в периоды ослабления императорской власти. Конфуцианство победило лишь примерно в VII веке нашей эры. Мы не будем рассматривать здесь историю китайской философии, но тем не менее проиллюстрируем развитие в направлении ортодоксии с помощью следующих фактов.

Положение Лао-цзы и его школы оставалось совершенно маргинальным. После Конфуция еще встречаются такие философи, как эпикурейский фаталист Ян Чжу, в отличие от конфуцианцев отрицавший значение воспитания, поскольку своеобразие человека есть его неизбежная «судьба», и Мо-цзы, в значительной мере стоявший вне традиций. До и во время эпохи Мэн-цзы (IV век до н. э. – пик ослабления императорской власти) друг другу противостояли Сюнь Куан, являвшийся действующим чиновником одного из государств и отстаивавший с антиконфуцианскими позициями идею порочности человеческой природы; диалектики; аскеты (Чжуан Чжоу); чистые физиократы (Сюй Син), выступавшие с самыми различными экономико-политическими программами; и еще во II веке н. э. Цуй Ши в «Чжэн лунь», придерживавшийся строго антифиристской позиции: нравы портятся во время долгого мира, что приводит к распутству и чувственным удовольствиям. [363]

Все это были неклассические ереси, с которыми в свое время боролся Мэн-цзы. Ему противостояли его современник Сюнь-цзы, который (по-конфуциански) считал благо человека искусственным продуктом – но не бога, а самого человека, – что в приложении к политике означало: «бог есть выражение народного сердца»; и абсолютный пессимист Ян Чжу, который претерпевание жизни и преодоление страха смерти почитал за последнюю истину. В качестве причины страдания благочестивых людей часто называлось непостоянство божьей воли. Сыма Цянь, отец которого, видимо, был даосом, [364] приводит систематику антагонистических школ книжников своего времени. Он различает

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
шесть школ: 1. метафизики с их спекуляциями относительно инь и ян на основе астрономии; 2. Мо-цызы и его школа, находившаяся под влиянием мистики и выступавшая за ведение простой жизни, в том числе императором, включая церемонии погребения; 3. филологическая школа с ее интерпретацией слов и реализмом понятий (относительно аполитичная, сохранившаяся со временем софистов); 4. Школа законов – представители теории устрашения (позже к ней относился Цуй Ши); 5. даосы; 6. «Школа книжников» – конфуцианцы, к которым Сыма Цянь причислял и себя. Однако отстаивавшиеся им конфуцианские взгляды позже во многих отношениях считались бы неклассическими. Он высоко оценивал знаменитого императора Хуан-ди, ставшего отшельником (даосские реминисценции). [365] Его космогония (учение о пяти элементах) имеет явно астрологическое происхождение. А почитание им богатства вполне одобрили бы и ортодоксальные конфуцианцы, особенно его обоснование: лишь богатый правильно исполняет обряды. Но вот его совет заниматься торговлей в качестве средства заработка они сочли бы непристойным. [366] Некоторые из них не стали бы оспаривать его сомнение в абсолютно детерминирующем «предвидении», поскольку добродетельные люди тоже умирают от голода. Об этом говорят и памятники эпохи Хань, [367] хотя это не было бесспорным. Представление о бесполезности героизма соответствовало более позднему учению, восходящему к самому Учителю. Но учение кастрата Сыма Цяня о том, что самое главное – известность, что добродетель есть «самоцель» и что, с другой стороны, необходимо оказывать непосредственное дидактическое воздействие на правителя, опять-таки вряд ли могло считаться классическим. В то же время виртуозно воспроизведенная Сыма Цянем абсолютная невозмутимость тона хроник превосходно подходила к практике самого Конфуция. Наиболее ортодоксально-конфуцианским выглядит письмо Сыма Цяня – кастрированного [368] из-за политических подозрений, но затем вновь принятого на службу, – которое он написал своему другу Жэнь Аню. Тот находился в тюрьме и (безуспешно) просил его о помощи. [369]

Реально помочь другу Сыма Цянь не может (или не хочет) – потому что это подвергнет риску его самого. Но поскольку душа того, «кому предстоит долгий путь», [370] может разгневаться на него (т. е. навредить ему), он хочет разъяснить свои мотивы, ведь «значимый человек прилагает усилия ради того, кто ценит его» (очень по-конфуциански). Однако вместо участия в судьбе несчастного следует лишь сообщение о собственном несчастье – кастрации. Как сочинитель выпутался из этой ситуации? Он пишет о четырех важнейших пунктах: не обесчестить собственных предков; не опорочить себя; не оскорбить разум и достоинство; и, наконец, не нарушить никаких существующих правил. А свой позор он, сочинитель, смоет своей книгой.

Все письмо немного напоминает нам о поражающих своей холодной поучительностью письмах Абеляра Элоизе (вероятно, по схожим причинам!), и эта холодная сдержанность в отношениях между людьми является подлинно конфуцианской. И не следует забывать, что процитированные в конце предыдущей главы великолепные и величественные документы также относятся к конфуцианскому духу. Приводя высказывание Шихуан-ди, [371] в котором действия вопреки «разуму» назывались недостойными, Сыма Цянь (и другие конфуцианцы) интерпретировал его следующим образом: научиться действовать разумно можно лишь посредством обучения [372] и получения знаний. «Знания», т. е. ознакомление с традицией и классической нормой в процессе книжного обучения, остаются для конфуцианства последним словом, и в этом его расхождение с остальными китайскими системами отношения к миру.

«Разумность» конфуцианства являлась рационализмом порядка: «Лучше быть собакой и жить в мире, чем быть человеком и жить в анархии», – говорил Чэнь Цитун. [373]

Именно поэтому оно носило сущностно пацифистский характер. [374] В ходе истории эта его особенность усилилась настолько, что император Цяньлун в своей истории династии Мин мог позволить себе следующее высказывание: «Лишь тот, кто стремится не допустить кровопролития, может сохранить единство империи», ведь «пути неба изменчивы, и лишь разум помогает нам». [375] Это и стало конечным продуктом развития единой империи – тогда как еще сам Конфуций считал долгом мужчины месть за убийство родителей, старших братьев и друзей. Таким образом, эта этика была пацифистской, мирской и ориентировалась лишь на страх перед духами.

При этом существовала нравственная квалификация духов. Как и в Египте, иррациональная юстиция в Китае опиралась на – возникшую самое позднее при династии Хань из идеализированной проекции на небо бюрократии и права

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер подачи жалоб – устойчивую веру в то, что вопли угнетенного неизбежно вызовут месть духов, особенно в отношении того, чья жертва погибла в результате самоубийства или из-за горя и отчаяния. Ею объяснялась огромная власть рыдающих масс, сопровождавших реально или мимо обиженного. Она принуждала всякого чиновника к сговорчивости – особенно из-за угрозы самоубийств, вызванных массовой истерией. Так, в 1882 году под давлением толпы был приговорен к смерти мандарин, удариивший своего поваренка, в результате чего тот скончался.^[376] В этой своей функции вера в духов была единственной, но очень действенной официальной Magna Charta для китайских масс. Духи также следили за выполнением договоров любого рода. При этом они отказывали в своей защите навязанным или аморальным контрактам.^[377] Таким образом, легальность как добродетель поддерживалась анимизмом не только как целостный габитус, но и *in concreto*.^[378] Однако здесь отсутствовала центральная сила религии спасения, дающая методическую жизненную ориентацию. Дальше мы узнаем, к каким последствиям это привело.

Глава VII. Ортодоксия и ересь (даосизм)^[379]

Учение и ритуал в Китае. – Отшельничество и Лао-цзы. – Дао и мистика. – Практические последствия мистики. – Противоборство ортодоксальных и еретических школ. – Даосская макробиотика. – Даосская иерократия. – Общее положение буддизма в Китае. – Рациональная систематизация магии. – Этика даосизма. – Традиционалистский характер китайской ортодоксальной и еретической этики. – Секты и преследование еретиков в Китае. – Восстание тайпинов. – Итоги развития.

Китайский официальный государственный культ служил интересам всего общества, культ предков – интересам рода, а чисто индивидуальные интересы не учитывались ни в первом, ни во втором. Все большая деперсонализация главных природных духов, превращение их культа в официальный ритуал, выхолащивание из этого ритуала всех эмоциональных элементов и, наконец, приравнивание его к обычным общественным конвенциям – все это было результатом усилий благородного слоя образованных интеллектуалов, совершенно игнорировавшего типичные религиозные потребности масс. Гордый отказ от всего потустороннего^[380] и от посюсторонних гарантий индивидуального религиозного спасения был возможен лишь внутри слоя знатных интеллектуалов. И хотя через единственно разрешенное к преподаванию классическое учение эти взгляды навязывались и не мандаринам, это не могло заполнить возникшую пустоту. Трудно поверить, что различные функциональные боги, а затем и обожествленные герои стали возникать уже после Конфуция, когда в литературе впервые внезапно появляются подобные божества. Эти формы повсюду были свойственны именно более ранним стадиям: функциональные боги («владыки») грома, ветра и т. д. типичны для крестьянской религии, а обожествленные герои свойственны феодальной эпохе, которая в Китае к тому времени давно завершилась. Специализация и закрепление функций китайских богов, включая богиню отставки, как и аналогичная специализация римских *pumina*,^[381] были следствием конвенционального характера культа, усилившегося при господстве бюрократии. Первым примером того, что реальная историческая личность стала предметом культа, является канонизация Конфуция.^[382] двусмысленная официальная терминология и еще более двусмысленные изображения позволяют по многим чертам опознать в боже неба существо, первоначально понимавшееся персонифицировано: (материалистически обусловленная) деперсонификация завершается лишь в XII веке нашей эры. Народные массы, которым был закрыт прямой доступ к высшим обезличенным существам государственного культа посредством молитв и жертвоприношений, видимо, продолжали почитать в домашнем культе изначального «владыку неба»; позже возникли легенды о его рождении, правлении, отшельничестве и вознесении, которые, естественно, игнорировались носителями официального культа неба. Другие известные в Новое время народные божества, игнорировавшиеся официальным культом и причислявшиеся конфуцианством лишь к разряду «духов», конечно, также являются очень древними функциональными богами. Более подробно проблему изменения характера этих божеств (вопрос об «анимизме») и способа восприятия чудодейственных природных объектов и артефактов (вопрос о «фетишизме») может рассматривать только специалист. Нас здесь скорее должно интересовать расхождение позиции официальной церкви и неклассической народной религии с точки зрения того, могли ли народные верования стать источником альтернативного методического ведения жизни. Культы большинства народных божеств, если они не были буддийского происхождения, всегда рассматривались конфуцианством и подчиненным ему ведомством спасения в качестве ереси. Подобно ориентированному на конфуцианство ведомству спасения, эта ересь была, с одной стороны,

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер культовой практикой (и колдовством), а с другой – учением. Мы еще скажем об этом. Но сначала нужно выяснить, как вера в старых народных богов в принципе соотносилась с этическим учением конфуцианства.

Возьмем ближайший к нам пример: отношение эллинской социальной этики, разделявшейся на философские школы, к древнегреческим народным богам. Здесь также наблюдается проблематичное отношение к исторически сложившимся массовым верованиям, характерное для знатных интеллектуалов в принципе. Эллинское государство оставляло свободное пространство для метафизических и социально-этических спекуляций, требуя только соблюдения традиционных культовых обязанностей, игнорирование которых могло принести несчастье самому полису. Главные представители греческих философских школ классической эпохи, соответствовавших по специфике своей социально-этической ориентации конфуцианству, в сущности, считали веру в богов столь же сомнительной, как и китайские интеллектуалы конфуцианской школы. В целом они участвовали в традиционных обрядах точно так же, как и знатные интеллектуалы в Китае и у нас. Однако было одно важнейшее различие. Как уже говорилось, важнейшим в деятельности Конфуция следует считать редактирование классической литературы, в ходе которого он удалил из канона педагогической литературы не только народных божеств, но и все, что противоречило его собственному этическому конвенционализму. Достаточно вспомнить знаменитую полемику Платона с Гомером в «Государстве», чтобы понять, с каким удовольствием социальная педагогика классической эллинской философии сделала бы то же самое. В этически рациональном государстве не было места даже для Гомера. Однако классический эпос играл огромную роль в традиционном воспитании благородного воина. В постоянно воюющем полисе не имели абсолютно никаких перспектив попытки официально приуменьшить роль Гомера и богов-героев в воспитании и заменить их этически очищенной литературой (и музыкой), что удалось в Китае патримониализму, преследовавшему собственные политические интересы. Даже после того как – с замирением полиса в мировой империи – были устраниены политические препятствия, ни одной из философских школ не удалось добиться того единственно канонического значения, какое конфуцианство получило в Китае. Если придерживаться этой аналогии единственно правильной государственной философии, цезари должны были признавать и назначать на должности только стоиков. Это было невозможно на Западе, поскольку там ни одна из философских школ не претендовала и не могла претендовать на ту легитимность абсолютного традиционализма, какой Конфуций совершенно сознательно добивался и добился для своего учения. Поэтому они не могли политически предложить правителю мира и его чиновникам то, что смогло конфуцианское учение. Все они ориентировались на проблемы свободного полиса: их главной темой были обязанности «граждан», а не «подданных». В них отсутствовала внутренняя связь с религиозными заповедями почтительности, которые можно было бы использовать для легитимации патримониального правителя. И именно пафосу самой политически влиятельной из этих школ было совершенно чуждо то абсолютное приспособление к миру и то отрицание метафизических спекуляций, каковые конфуцианство так настойчиво рекомендовало китайским властителям. Вплоть до эпохи Антонинов стоическая школа оставалась учением оппозиции, враждебной всякому оппортунизму; согласно Тациту, лишь с ее исчезновением императоры стали воспринимать учение стоиков. Вероятно, это было важнейшее следствие уникального положения античного полиса для истории идей.

Напряженное отношение философских учений и социальной этики к народному культу на дохристианском Западе было связано с тем, что (получивший соответствующее развитие) культ древних «гомеровских» героических и народных богов являлся официальным институтом, а учения философов – необязательным частным делом. Совершенно противоположной была ситуация в Китае, где каноническое учение и канонизированные им государственные религиозные обряды соседствовали с богами, культ которых оставался частным делом. Отчасти этот куль поддерживался властями официально, отчасти – лишь допускался ими, а отчасти вызывал у них подозрения. Конечно, на античном Западе, наряду с официальным культом, также существовали подобные официально непризнанные, отчасти подозрительные культы. Для некоторых из них – начиная с пифагорейства и заканчивая культурами спасения императорской эпохи – была характерна собственная сотериология и обусловленная ею этика, как и для некоторых неофициальных культов в Китае. Но если на Западе одна из этих сотериологических общин (христианство) заключила с официальной властью союз, всемирно-историческое значение которого сохраняется даже сегодня, то развитие в Китае пошло другим путем. Могло показаться, что аналогичную роль там должен сыграть буддизм, который некоторое время полностью принимался императорами. Однако сопротивление конфуцианской

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
бюрократии, меркантилистские и монетарные интересы и, наконец, катастрофа
насильственного уничтожения ограничили его значение рамками разрешенного (и
даже влиятельного) культа, существующего наряду с другими. Как мы еще
увидим, в Китае буддизм незначительно повлиял на то, что интересует нас
прежде всего – на отношение к хозяйственной деятельности. И хотя многие
древние народные божества, к которым позже добавился целый сонм новых,
попали в Китай через допущенных властями буддийских священников, связанных
с определенной формой философии, это учение (изначально не являвшееся
принципиально девиантным) вошло в противоречие со смыслом конфуцианства и в
конце концов стало считаться еретическим. Нам придется рассмотреть и эту
сторону.

Формы индивидуального мистического и аскетического поиска спасения, которые
возникли в Индии среди слоев мирян, не связанных с профессиональным
жречеством (особенно среди знати, получившей какое-то ведическое
образование), были чужды классическому конфуцианству. Для них в
рационализме китайского чиновничества не было места, поскольку они не
соответствовали бюрократическому способу ведения жизни.

Отшельники[383] в Китае существовали с древнейших времен, о чем
свидетельствуют не только Чжуан-цзы,[384] но и сохранившиеся
изображения[385] и сообщения самих конфуцианцев. Некоторые записи даже
наводят на мысль, что изначально герои и книжники один из этапов своей
жизни проводили в одиночестве в лесу. В обществе воинов «старики»
действительно не представляли ценности и потому от них избавлялись. Вполне
возможно, что отшельники как «взрослый класс» сначала рекрутировались из
них. Но это лишь предположение: в историческое время ванапрастха для
стариков никогда не считалась в Китае нормальной, как в Индии. Тем не менее
только уход из «мира» давал время для размышлений и усиливал мистическое
чувство. Так, и Конфуций, и его соперник Лао-цзы жили в уединении, не
занимая никаких должностей. Разница лишь в том, что мистики – Лао-цзы и
Чжуан-цзы – отвергли должность ради собственного спасения, а Конфуция ее
лишили. Для потерпевших политическое поражение книжников отшельничество
являлось нормальной формой ухода из политики – вместо самоубийства или
просьбы о казни.[386] Так, отшельником стал Чжуныон – брат правителя
государства У.[387] Чжуан-цзы даже сообщает об успешном императоре Хуан-ди,
который отрекся от власти и стал отшельником. «Цель спасения» древних
отшельников была 1) исключительно макробиотической и 2) ориентированной на
магию: целью учителей и небольшого числа обслуживающих их учеников были
долгая жизнь и магическая сила. На этой основе возникло «мистическое»
отношение к миру и опиравшаяся на него философия. Мудрец может научить
чему-то только отшельников, отлученных от мира, особенно от мирских званий
и должностей – такой ответ получил император Хуан-ди. Отшельники суть
«ученые, которые сидят дома», т. е. не занимают никаких должностей. Уже
здесь намечается антагонизм с конфуцианскими кандидатами на должности.
Однако «философия» отшельничества шла гораздо дальше. Как и в любой
настоящей мистике, абсолютное безразличие к миру было самоочевидной и
важной макробиотической целью. Уже говорилось, что отшельничество было
направлено на продление жизни. Для этого требовалось жить согласно
примитивной «метафизике», включавшей в себя прежде всего экономное и
рациональное (хотется сказать «хозяйственное») обращение с непосредственным
источником жизни – дыханием. То, что регулирование дыхания может приводить
к специфическим состояниям мозга, подтверждается данными физиологии. Это
вело к следующему шагу: «святой» должен быть «ни мертвым, ни живым» и вести
себя так, как будто он не жил. Подтверждая свою святость, Лао-цзы говорит:
«Я глупый человек» (т. е. лишенный мирской мудрости), а Чжуан-цзы не
позволил «одеть на себя узду» (в виде должности), поскольку лучше
существовать «как свинья в грязной канаве». Целью было «стать эфиrom»,
«отбросить тело». Специалисты расходятся во мнении относительно индийского
влияния на это довольно древнее явление.[388] Его следы заметны у самого
знаменитого из отшельников, отказавшихся от должности – Лао-цзы, который,
согласно преданию,[389] был старшим современником Конфуция.

Нас интересует не философ Лао-цзы,[390] а его социологическое положение и
влияние. Противоположность даосизма и конфуцианства проявляется уже в
терминологии. В трактате «Чжун юн» внук Конфуция Цзы Сы описывает
свойственное харизматическому императору гармоническое состояние как
состояние равновесия, а в сочинениях, написанных под влиянием Лао-цзы или
связанных с ним, оно именуется пустотой (сюй) или небытием (у), достижаемым
посредством у вэй (бездействие) и бу янь (безмолвие). Это типичные
мистические категории, свойственные не только Китаю. Согласно

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер конфуцианскому учению, церемониальные правила и обряды ли являются средством достижения чжун,[391] тогда как с точки зрения мистиков они совершенно бесполезны. Вести себя так, словно не имеешь души, тем самым освобождая ее от чувств – только такая внутренняя установка обеспечивает силу дао-ши (в известном смысле – доктора дао). Жизнь приравнивалась к обладанию шэнь, т. е. макробиотика означала заботу о шэнь: этому посвящен приписываемый Лао-цзы трактат «Дао дэ цзин».[392] Конфуцианцы придерживались аналогичного мнения: они тоже исходили из макробиотики, различия были лишь в средствах.

Уже неоднократно встречавшаяся нам основополагающая категория дао дала название ереси «даосов», отделившейся от конфуцианцев. Долгое время это понятие было общим для обеих школ и для всей китайской мысли в целом. То же касалось всех древних богов. «Даосизм» расширил пантеон за счет многочисленных божеств – в основном посредством обожествления людей, что было отходом от макробиотики. Эти божества рассматривались ортодоксией как неклассические. Общей для обеих школ была и классическая литература. Только у еретиков к ней добавились «дао дэ цзин» Лао-цзы и сочинения Чжуан-цзы, которые конфуцианцы считали неклассическими. Даже Конфуций, как постоянно подчеркивает Де Гроот, не отвергал основных категорий своих противников, в том числе у вэй, и иногда приближался к учению о магической харизме бездеятельного человека, достигшего совершенства в дао. Рассмотрим это противостояние подробнее.

Подобно римской служилой знати, конфуцианство устранило из культа все экстатические и оргиастические пережитки как неприличные. Но, как и повсюду, магическая практика здесь также знала экстаз и оргиастику. Древние знахари и вызывающие дождь колдуны, у (мужчины и женщины) и си (исключительно мужчины), существуют до сих пор и упоминаются в литературе всех эпох. Даже в недавние времена они применяли экстаз во время храмовых праздников. Изначально они принимали в себя магическую «силу», затем – «духов» и «богов», действуя через них. Позже у и си стали относить себя к «даосизму». Однако первоначально Лао-цзы и его благородные ученики искали не оргиастический экстаз, который они отвергали как непристойный, а, как и все интеллектуалы-мистики, наоборот – экстаз апатический. Мы увидим, что сообщества магов гораздо позднее стали причислять себя к «даосским» наследникам Лао-цзы и называть его своим архегетом именно из-за того, что он был или считался книжником. В отношении посюсторонности и макробиотики эти мистики были радикальнее конфуцианцев. В чем тогда заключались центральные положения этих учений и их различия? Саму ересь часто называют «даосизмом».

Само по себе дао является ортодоксальным конфуцианским понятием, обозначающим вечный порядок космоса и одновременно его осуществление, часто не разделяемые в метафизике, не получившей диалектической формы.[393] У Лао-цзы дао связано с типичным мистическим богоискательством: это единственно неизменное и потому абсолютно ценное; это и порядок, и реальная действующая причина; это воплощение вечных прообразов всякого бытия; короче говоря, это божественное Единое. Как и во всякой созерцательной мистике, причаститься к нему можно лишь путем абсолютного очищения собственного Я от мирских интересов и страстей, вплоть до достижения полной бездеятельности (у вэй). Подобные представления разделял не только сам Конфуций, но и его школа, у которых дао было таким же важным понятием и значило то же самое, что и у Лао-цзы, хотя они не были мистиками. Стремление к богоподобному состоянию, достигаемому посредством созерцания, полностью обесценивало для Лао-цзы мирскую культуру как источник религиозного спасения. Так часто происходило в мистике и в значительной мере произошло и здесь. Высшее спасение у Лао-цзы – это определенное душевное состояние, *unio mystica*, а не подтверждение спасения активными действиями, как в западной аскезе. Как и в любой другой мистике, внешне воздействие осуществлялось здесь не рациональным, а исключительно психологическим путем: универсальное акосмическое чувство любви в качестве типичного результата безобъектной эйфории достигалось этими мистиками посредством характерного для них апатического экстаза, вероятно, открытого Лао-цзы. Чисто психическая данность получала здесь рационально толкование: небо и земля как главные боги легитимировались абсолютно самоотверженным и безусловным благим отношением к людям, свойственным лишь богам. Макробиотика проявлялась здесь в том, что именно из-за блага эти природные силы существовали так долго, что сближало их в этом отношении с единственным вечным дао. По этому образцу строилось поведение самого мистика, причем физиологически обусловленное внутреннее состояние опять-таки истолковывалось рациональным образом.

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер Добрая и смиренная жизнь инкогнито в миру есть проявление того специфического отношения мистика к миру, которое если не абсолютно отменяет действие, то по крайней мере минимизирует его. Только она может подтвердить его спасение, поскольку служит единственным доказательством того, что мир ничего для него не значит. Согласно теории Лао-цзы, это является лучшей гарантией длительности собственного существования в земной жизни и, вероятно, даже после нее. Сам Лао-цзы (или его литературный интерпретатор) не создал собственного учения о бессмертии; оно выглядит как более поздний продукт. Однако идея ухода в вечный рай совершенного дао, видимо, довольно старая. Но не только она была основополагающей. У самого Лао-цзы минимизация мирского действия скорее прямо вытекала из мистического характера спасения (по крайней мере изначально). Вообще у Лао-цзы лишь намечены, но не сформулированы в окончательном виде признаки, характерные всякой мистической религиозности. «Святой», которого он ставит выше конфуцианского идеала «благородного мужа», не просто не нуждается в мирских добродетелях. В принципе, они представляют для него угрозу, поскольку отвлекают от собственного спасения. Согласно популярной у китайцев парадоксальной формулировке, мирская добродетель и ее почитание – признак того, что мир стал нечестивым и безбожным. На низшем уровне у Лао-цзы находится тот самый мир, который держится на главной конфуцианской добродетели ли («благопристойность»). Таким образом, раз этот мир существует, в нем нужно вести себя прилично.

Потребовалась определенная релятивизация, поскольку у Лао-цзы нет решительного разрыва с миром и, прежде всего, принципиального неприятия живого идеала государства мандаринов – образованного благородного мужа (цзюнь цзы). Если бы он пошел на это, до нас не дошло бы никаких следов от его идей. Он противопоставил конфуцианскому приспособлению миру как «малой» добродетели свою «великую» добродетель, т. е. этике социального релятивизма – этику абсолютного совершенства. Однако это не могло привести его ни к аскетизму, ни к позитивным требованиям в социальной этике. Отчасти из-за того, что в самой созерцательной мистике подобные требования невозможны, а отчасти из-за того, что эти идеи не были доведены до логического конца. Согласно преданию (в действительности сомнительному, но принимаемому некоторыми крупными специалистами), личная вражда Конфуция и Лао-цзы была вызвана последствиями, которые мистика – в уже сильно релятивированном виде – несла для политических идеалов. С одной стороны, мы видим стремление рационалистического книжника к централизму рационально управляемого чиновниками государства всеобщего благоденствия. С другой стороны – максимальную автономию и автаркию отдельных частей государства как малых сообществ, образующих пространство для реализации простых крестьянских и буржуазных добродетелей. Т. е. мистик требует минимума бюрократии, поскольку проводимая государством цивилизационная политика никак не способствует самосовершенствованию человека. «Господин, изгони свой гордый дух, свои многочисленные желания, свою льстивую сущность и свои необузданые планы!» – согласно традиции, эти слова назидания якобы были сказаны Лао-цзы Конфуцию при их знаменитой встрече. Обоснование этих слов столь же очевидно для мистика, сколь неубедительно для рационалистического социального теоретика: «Все это бесполезно для твоей личности», т. е. для достижения «мистического единства» с божественным принципом дао. Достижение мистического «просветления» (мин), в котором человеку сразу само собой открывается все остальное, лежало вне границ дарований самого основателя конфуцианства – если мы можем о чем-то судить по его высказываниям. Это видно по приписываемому ему высказыванию о Лао-цзы как о «драконе». Важнейшее для Лао-цзы понятие святости (шэн) не играет никакой роли в конфуцианской системе. При этом оно не является для нее чем-то неизвестным. С точки зрения Конфуция, это состояние вряд ли достижимо даже для него самого и потому никак не соотносится с конфуцианским идеалом «благородного мужа» (цзюнь цзы). А у Мэн-цзы оно рассматривается в значении благородного человека, достигшего совершенства. Напротив, у Лао-цзы иероглиф, обозначающий святость, значит смирение: его понятие святости как категория строго индивидуалистического спасения по своей логике противоположно конфуцианскому идеалу, ориентированному на уровень образования и приспособление к миру и обществу в том виде, в каком оно существует. По той же причине, по которой западный мистик, как правило, отвергал теологию как нечто уводящее от самого бога, Лао-цзы отвергает книжную ученость, заменявшую здесь теологию. Как и всякой последовательной мистике спасения, мистике Лао-цзы выдвигался типичный и совершенно естественный упрек в «эгоизме» – со стороны социальной этики, направленной на установление господства и упорядочивание реальной жизни, в данном случае – со стороны конфуцианства. И действительно, при последовательной реализации она ведет

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер исключительно к собственному спасению, стремясь воздействовать на других личным примером, а не посредством пропаганды или тем более социального действия. Доведенная до логического конца, она привела бы к полному неприятию мирского действия как нерелевантного для спасения души. В ней даже встречаются некоторые довольно ясные зачатки принципиальной аполитичности. Характерной чертой и одновременно источником всех парадоксов и сложностей системы Лао-цзы была ее непоследовательность в этом отношении.

Лао-цзы (или его интерпретатор) относился к тому же слою, что и Конфуций, и потому для него некоторые вещи были столь же самоочевидными, как и для каждого китайца. Во-первых, это позитивное понимание власти, неизбежно вступавшее в противоречие со спасением, цели которого лежат в потустороннем мире. Это было связано с харизматическим характером правления: в конечном счете, и для Лао-цзы благополучие людей зависело от его качеств. Только для мистиков отсюда следовало, что харизма самого правителя должна находиться в мистическом единстве с дао и благодаря этому харизматическому воздействию мистическое спасение распространяется на всех его подданных как благодатный дар, а для не мистически ориентированного социального теоретика было достаточно того, что правитель поддерживается небом и его социально-этические добродетели принимаются духами. Общим для обоих мыслителей или по крайней мере для их последователей было также признание всего официального пантеона и вера в духов (хотя «дао дэ цзин» в значительной мере свободен от магии). Образованный китаец, ориентированный на практическую политику, не мог отвергать их. Для него был закрыт путь к аскетической этике, ориентированной на противопоставление бога и его творения, поскольку в рамках китайского образования, как и индийского, было невозможно представление о надмирном персонифицированном боже-творце и правителе мира, который по своему усмотрению распоряжается всем порочным тварным. Анимистическая религия мало что значила для ищущего спасения мистика, как и для конфуциански образованного социального теоретика. Но они сходились в том, что добный порядок земного правительства лучше всего успокаивает демонов. В этом харизматическом повороте веры в демонов заключалась одна из причин, не позволивших ученикам Лао-цзы сделать радикально аполитичные выводы. С другой стороны, для интеллектуального слоя чиновников и кандидатов на должности в патримониальном государстве были совершенно неприемлемы индивидуальный поиск спасения, краткое смиление мистика и прежде всего требование харизматической мистической квалификации властителя и правящих лиц – как для римской епископальной церкви совершенно неприемлемым было требование личной пневматической харизмы. В политической практике, конечно, победило властно-бюрократическое государство рационалистов. Несмотря на ощущение, что лишь китаец может правильно в деталях интерпретировать конфуцианство, европейская наука в целом едина в том, что сегодня ни один китаец не способен реконструировать взгляды Лао-цзы (или его интерпретатора) в их первоначальной внутренней жизненной взаимосвязи.

Этические последствия мистики Лао-цзы, проявившиеся у его наследников (или тех, кто выдавал себя за них), в конечном счете привели к преобладанию конфуцианства. Этому способствовала и внутренняя непоследовательность позиции мистиков.

У самого Лао-цзы, как и у большинства созерцательных мистиков, отсутствует активная религиозно мотивированная враждебность к миру: вызванное созерцанием рациональное самоограничение мотивировалось у них продлением жизни. Здесь вообще отсутствовало напряжение между божественным и тварным, неизбежное для всякого представления о надтварном, внemирском персонифицированном творце и правителе мира. Для него благой характер человеческой природы был самоочевидным исходным пунктом. Из-за того, что безразличие к миру и тем более отказ от него не были доведены до логического конца, а действия в миру лишь минимизированы, в мирской социальной этике жизни в реальном мире только усилился конфуцианский экономический утилитаризм, вплоть до гедонизма. Мистик «наслаждается» дао. Остальные, не способные или не желающие этого, могут наслаждаться тем, что им доступно. В этом его принципиальное отличие от конфуцианства в вопросе этической и религиозной квалификации людей. Для конфуцианца обычный человек, в отличие от высшего, думает лишь о телесных потребностях; но именно это недостойное состояние конфуцианство стремится преодолеть посредством накопления достатка и воспитанием сверху, ведь сама по себе добродетель доступна каждому. Как мы видели, для него не существовало принципиальных качественных различий между людьми. Напротив, для даоса-мистика различие между мистически просветленным и мирским человеком –

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер это неизбежно различие в их харизматической одаренности. В этом проявляется имманентный аристократизм спасения и партикуляризм благодати, свойственный всякой мистике, исходящей из различной религиозной квалификации людей. Кто не достиг просветления, тот – выражаясь западным языком – не имеет благодати. Он вынужден и готов оставаться таким, какой он есть. «Правитель должен стремиться наполнить животы подданных, но не их дух, укрепить их члены, но не их характер» – к такому странному выводу приходил враждебный книжникам аристократизм просветления в лице писателя, подчеркивавшего свою принадлежность к школе Лао-цзы. Но и сам Лао-цзы высказывал мнение, что государство поступает правильно, ограничиваясь заботой о пропитании людей, поскольку отвергал книжное знание, которое лишь препятствует истинному просветлению. Если мистически просветленный правитель не способен самим своим существованием оказывать харизматическое воздействие и служить образцом, ему лучше воздержаться от всякого действия. Нужно дать вещам и людям идти так, как они могут и хотят идти. Избыточные знания подданных и избыточная власть государства суть подлинно опасное зло. Только абсолютное подчинение неизменным космическим и социальным порядкам вело к «успокоению», т. е. к обузданию страстей, которое стало означать невозмутимость духа в учении Лао-цзы о спасении посредством музыки, благоговейных церемониальных упражнений, молчания и обучения. Исходя из этой логики, в приписываемом Лао-цзы трактате «Дао дэ цзин» преобладающей в классическом конфуцианском учении склонности к патриархальной опеке над подданными противопоставляется требование максимального невмешательства, поскольку счастье народа надежнее всего обеспечивается посредством естественных законов космической гармонии. Как мы видели, теории невмешательства возникали и на почве ортодоксального учения. Они чрезвычайно легко выводились из идеи провиденциальной мировой гармонии (дао), которая уже довольно рано привела к теориям гармонии классовых интересов, почти как у Бастиата; в действительности они отражали низкую интенсивность и нестабильность управления хозяйственной жизнью. В этом отношении позиция еретического даосизма была более последовательной. Однако из-за созерцательномистического фундамента этого китайского, а именно даосского «манчестерства», в нем совершенно не прозвучала «этика профессионального призыва», которая могла возникнуть лишь внутри аскетически ориентированной нравственности мирян из напряжения между божественной волей и мирскими порядками. Поэтому даже характерная даосская добродетель бережливости носила не аскетический, а в основном созерцательный характер (при этом основным конкретным объектом спора с ортодоксией была экономия расходов на траур).

Когда говорится о «наследниках» и «учениках» Лао-цзы, это не соответствует фактам. Каким бы ни было учение исторического Лао-цзы, «школы» он все же не оставил, хотя задолго до Сыма Цяня были философы, которые на него ссылались. И гораздо позднее, в историческое время, видные представители мистики считали себя «учениками» Лао-цзы. Нас здесь интересует лишь несколько моментов.

О личном конфликте между Конфуцием и Лао-цзы сообщает (полулегендарная) традиция. Однако о «конфликте школ» еще не может быть речи, во всяком случае о конфликте исключительно этих двух противников. Скорее, это было очень резкое различие их натур, способов ведения жизни и особенно отношения к практическим проблемам государства (должностям). Конфликт школ сформировался под влиянием внука Конфуция Цзы Сы, с одной стороны, и резких полемических выступлений Чжуан-цзы, с другой. Специалисты, прежде всего – де Гроот, подчеркивают: типично мистическое отрицание рационального знания как средства достижения (личного и общего) блага было наиболее теоретически неприемлемым тезисом для конфуцианцев и самого Учителя. Все остальное могло допускаться. Особенно настойчиво де Гроот подчеркивает, что «квиетизм» (у вэй) не был чужд и конфуцианцу. Совместное происхождение от древнего уединенного «мышления» гарантировало это. Правда, под давлением политической активности «софистов» в эпоху раздробленности древняя установка сильно изменилась. Как без надежного знания о правильных обрядах, получаемого только посредством обучения, можно соответствовать дао, которым обладали «древние»? Конечно, за этим стояло глубокое противоречие между мистическим безразличием к миру в одном случае и приспособлением и желанием реформировать мир во втором. Чжуан-цзы сформулировал возражения конфуцианцам, обострив формулировки Лао-цзы таким образом: 1) одержимость «рассудком» означает тягу к внешнему; 2) одержимость «разумом» – к звуку (словам); 3) одержимость «любовью к людям» – путаницу в воспитании собственной добродетели; 4) одержимость исполнением долга – восстание против законов природы (всевластия дао); 5) одержимость ли (правилами) –

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер

тягу к внешнему; 6) музыка – тягу к дурному; 7) одержимость святостью – тягу к искусственному; 8) одержимость знанием – буквоведство.[394] Пункты 1, 2, 5 и 8 должны были быть особенно отвратительны для конфуцианства, ведь из четырех главных качеств конфуцианского человека: шэнь – любовь к людям, ли – правила жизни, и – щедрость (долг), чжи – знание, – важнейшими были ли и чжи. Все, что отклонялось от этого, являлось еретическим и неклассическим (бу цзин), неверным (бу дуань), сомнительным с точки зрения нравственности, левым, т. е. ложным дао (цзо дао).

Разрыв начался с нападок Цзы Сы. Но только развитие школ и конкуренция за кормления и власть придали конфликту такую ожесточенность. Несмотря на принцип у вэй и отвращение к должностям, некоторые поздние книжники, считавшие себя «наследниками» Лао-цзы, время от времени пытались создать организацию, подобную той, что была у конфуцианских книжников. Конфуцианцы не проклинали «дао дэ цзин» как абсолютно еретический *in toto*,[395] но всегда отвергали как неклассический, т. е. не относящийся к «священным» сочинениям – так же, как Чжуан-цзы и Гуань Чжуна; лишь однажды он на короткое время был включен императорами в список классиков, которых следовало изучать кандидатам при подготовке к экзаменам. Основав гигантские официальные энциклопедии «Гу цзинь ту шу цзи чэн» («Собрание древних и новых картин и текстов», 1715) конфуцианцы осуществили на практике свой тезис о «знании» как добродетели, важной даже для императора, поскольку лишь будучи «ученым», он может вести себя «спокойно». Решающее значение императорской харизмы, прямо упомянутой уже в «Шу цзин», не ставилось под сомнение ни одной из сторон – лишь толкование было различным.

Возникновению отдельной школы на почве учения Лао-цзы препятствовали общее всем китайским «ценностям» почитание самой физической жизни, т. е. долголетия, и вера в то, что смерть есть абсолютное зло, которого сможет избежать действительно совершенный человек. Ведь действительно совершенный человек (чжэнь, цин, шэнь) должен быть неуязвимым и магически одаренным[396] – как иначе подтверждается его превосходство?[397] Это очень древний критерий оценки. И тысячелистник, комбинации которого использовались в известном гадании на «И ли», и черепаха как гадательное животное были выбраны на эту роль из-за своего долголетия. Согласно конфуцианским верованиям, воспитание добродетели и особенно обучение оказывали макробиотическое воздействие – подобно молчанию и уклонению от телесного напряжения (но не абсолютное бездействие). В качестве макробиотического средства возникла и упомянутая ранее дыхательная гимнастика. Особым целебным средством стали макробиотические растения; систематически велись поиски эликсира жизни – именно поэтому Шихуан-ди отдал предпочтение этой школе. Опыт показывал, что макробиотическое воздействие оказывали невозмутимость и спокойная жизнь, т. е. у вэй отшельников и мистиков; поэтому неоспоримым казался тезис, что избегать страстей есть первая из главных макробиотических добродетелей. В дальнейшем влияние оказалось учение о демонах, также общее для обеих сторон. После систематизации макробиотики стало возможно рационализировать всю апотропеическую и терапевтическую магию. Теоретические результаты в значительной мере стали общим достоянием обеих школ, тогда как их практическое применение оказалось в руках неклассической школы, поскольку для конфуцианцев всякий отход от догмы о всесилии (ориентированной на классику) добродетели представлял угрозу целостности этики и влиянию на императора, который благодаря гарему постоянно находился под влиянием магии. Именно этот чисто практический поворот учения Лао-цзы сделал возможным и просто спровоцировал наплыv древних магов в ряды данного сообщества, прежде всего на Юге, в самой плодородной земледельческой области, где их было особенно много.

Учителя и ученики, жившие в уединении, вдали от городов, стали в Китае, как и в Индии (в отличие от Запада), ядром «даосских» монастырей. Хотя Лао-цзы был духовно самостоятельным, довольно спорным остается влияние на него индийских образцов, что применительно к возникновению даосских монастырей является совершенно неразрешимой проблемой: вероятно, даосизм своими пустынями подготовил путь для буддизма, а буддийская конкуренция ускорила развитие даосских монастырей в организованные объединения отшельников. Самостоятельность даосизма отчетливее всего проявляется в том, что далеко не все маги – а это скорее нетипичные функционеры – жили в монастырских сообществах.[398] Даосизм вышел именно из слияния учения интеллектуалов о бегстве от мира с мирским ремеслом магов, которое было очень древним. Собственно практики, дао-ши, жили в миру, женились, профессионально занимались своим искусством, способствуя массовому учреждению алтарей

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер всевозможных святых, которые часто оставлялись, если не происходило быстрого подтверждения их харизмы. В XVI веке они создали крупный официальный сборник предписаний и литургий[399] и, как только появлялась возможность, занимались политикой.

даже не получив повсеместного распространения, даосизм приобрел устойчивую иерократическую организацию. В провинции Цзянси один наследственно-харизматический род монополизировал производство эликсиров жизни[400] и присвоил себе имя тянь-ши (небесные наставники). Потомок Чжан Даолина, служивший советником по дыхательному искусству у правителей из династии Хань, во время ее ослабления основал организацию с собственным штабом управления, строгой дисциплиной и налогами, которая успешно конкурировала с политической властью. В конечном счете он создал в Сычуани действительно автономное, «церковное государство» Тайпин цзяо («Царство мира», ставшее предтечей современного образования), которое вначале существовало как тайная организация типа каморры. После доноса изменника в 184 году церковное государство было запрещено и преследовалось династией Хань, но выстояло во время так называемого восстания «желтых повязок» (типичной организации Юга, направленной против Севера), первой в своем роде яростной религиозной войны с правительством; в 215 году наследственный иерарх счел разумным подчиниться полководцу Вэю и, получив высокие почести, был признан в качестве князя-данника.[401] Его светская власть была резко ограничена правительством: по удачному выражению Грубе, официально он был лишь «составителем кондуктного списка богов» для канонизации, причем не единственным. Наряду с культом предков, обожествление людей резко увеличило число «неклассических», «даосских» богов, игнорировавшихся классическим культом. Высший из них – небесный царь Пань-гу, восседающий со своими женами на троне на яшмовой горе на Западе – был заимствован из древнего персонифицированного представления о владыке неба.

Власть над демонами, которую себе приписывали дао-ши, стала основой их политической карьеры. Отныне в любом противостоянии мы постоянно встречаем даосов на стороне противников книжников. Сначала они занимали «аристократическую» позицию: необразованные феодальные интересанты нуждались в них как в орудиях. Враждебность к конфуцианским обрядам и церемониям[402] и к конфуцианскому неистовому стремлению к порядку и воспитанию привела их к мнению, что «народ должен оставаться необразованным». Таковым было их положение в эпоху Сыма Цзяня; лишь в 124 году книжники смогли переломить ситуацию и добились того, что отныне все кормления резервировались за ними; со всех частей империи набирался питомник из 70 придворных книжников.[403] Позже, когда с феодализмом было покончено, главным противником книжников стал сунтанизм, опиравшийся на евнухов, полководцев и необразованных фаворитов; даосы довольно регулярно занимали их сторону. Каждый приход к власти евнухов приводил к усилению политического влияния магов. Эта борьба – особенно ожесточенная при миролюбиво настроенных маньчжурах – всегда завершалась победой книжников; она продолжалась вплоть до правления вдовствующей императрицы. Но не следует исходить из ложных представлений, ориентированных на наше понятие «конфессии»: конфуцианский мандарин также обращался за определенными услугами к даосам,[404] как классический элин – к услугам обычно презираемого «пророка» или (позже) гороскописта. Даосизм был неискореним именно из-за того, что сами победившие конфуцианцы никогда не ставили себе целью радикальное уничтожение магии вообще и даосской магии в частности, поскольку их цель заключалась исключительно в установлении монополии на должностные кормления.

Но даже этого им никогда не удавалось добиться полностью. Дальше мы увидим, какие (геомантические) причины очень часто препятствовали окончательной ликвидации некогда построенных зданий. Но если оставляли монастыри, то нужно было так или иначе оставлять их наследников; как мы увидим, это касалось и буддистов. Из-за богобоязненности и страха перед магией все слои книжников всегда опасались раздражать «духов», даже неклассических. Поэтому государство продолжало терпеть и в известном смысле даже признавать даосов. Официальное положение ведомства даолусы, подчиненного даосскому наследному иерарху Чжан-тяньши, явно воспроизводит положение буддийских начальников. В определенных государственных храмах существовали государственные должности для даосских священнослужителей, часто в таком составе: 1) руководитель; 2) иерофант; 3) чудотворец (на случай засухи и наводнения); 4) простые священники.[405] Надписи во многих соседних княжествах, ставших независимыми, также демонстрируют явно даосские черты.[406] Абсолютное неприятие даосизма императором Канси («Священный указ») и другими

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
маньчжурскими правителями ничего здесь не изменило.

Прежде чем вернуться к специфически китайской «картине мира», созданной совместно ортодоксами и еретиками, предварительно зафиксируем следующее: с политической точки зрения очень схожим было положение буддизма, импортированного из Индии в качестве источника грамотных управленческих сил и еще одного средства приручения масс.[407]

Из-за особого внимания к женской чувственной стороне и своего некнижного характера реформированный буддизм махаяны[408] стал любимой конфессией гарема. Среди его покровителей мы постоянно встречаем евнухов, как и в случае с даосизмом, особенно в XI веке при династии Мин.[409]

Наряду с упомянутыми монетарно-политическими и меркантилистскими интересами (и конкуренцией за кормления), противостояние конфуцианства и султанизма, поддерживаемого буддистами, было одной из приводных пружин жестоких преследований последних. Однако в действительности буддизм, как и даосизм, не был «искоренен», как бы резко ни звучали императорские указы – несмотря на все связанные с ним тайные общества («Белый лотос»). Наряду с геомантическими причинами, это было обусловлено еще и тем, что существовали церемонии, которых китаец не хотел лишаться – особенно это касается панихид, а их предлагал только буддизм. Кроме того, однажды утвердившись, вера в переселение душ продолжала оставаться одним из популярных представлений о потустороннем. Поэтому встречаются как даосские, так и буддийские признанные кормления,[410] положение которых не должно нас здесь интересовать. Мы возвращаемся к даосизму.

Некнижный и антикнижный характер позднего даосизма стал причиной того, почему он пустил крепкие корни именно в кругах торговцев, но не только. Это представляет интерес для нас как ясная (и часто встречающаяся) парадигма того, что сами по себе экономические условия нигде не определяли характер религиозности какого-либо слоя.[411] Напротив, своеобразие даосизма не могло не отразиться на характере ведения жизни купцами, ведь он превратился в абсолютно антинациональную и при этом – скажем прямо – совершенно вторичную магическую макробиотику, терапию и апотропию. Предотвратить преждевременную смерть, считавшуюся наказанием за грехи,[412] добиться расположения (неклассического даосского) бога богатства, многочисленных обожествленных чиновников и функциональных богов – в этом заключались его обещания. И, конечно, в нем невозможно обнаружить что-то вроде «буржуазной этики». В этом отношении он нас здесь просто не интересует. Нас интересует лишь его непрямое, негативное влияние.

Общая для ортодоксии и ереси терпимость и свойственное даосизму положительное отношение к магии и анимистическим представлениям практически определили сохранение их огромной роли в китайской жизни. Бросим взгляд на последствия. В целом можно сказать, что любая рационализация в принципе очень древних эмпирических знаний и умений осуществлялась в Китае в направлении магической картины мира. Астрономия стала астрологией в той мере, в какой не была наукой о календаре. Она была очень древней и изначально служила для разделения земледельческих работ на сезоны. Техника расчетов была примитивной и никак не дотягивала до уровня Вавилона. При Шихуан-ди, враждебно настроенном к книжникам, вместе с новой редакцией календаря начался взлет хрономантики, которая на основе аналогий и макрокосмических представлений занималась распределением обязанностей по месяцам и разделением дней на *dies fasti* и *nefasti* (причем для конкретных вещей). «Тай-ши» («высшие писатели»), изначально тождественные хронистам, перешли в официальный отдел астрономии и астрологии. Занятие хрономантикой – на основе массовой перепечатки составленного правительством «ши сянь шу» (календаря, основной хрономантической книги) – стало источником заработка для «мастеров дней», к которым обращались всякий раз при выборе подходящего дня.

С другой стороны, астрология была связана с очень древней метеорологией. Сближение планет, яркость Венеры, характер свечения звезд, определение ветров (согласно де Грооту,[413] изначально вызванное значимостью пассатов), а также землетрясения, оползни, метеориты, рождение уродливых младенцев, толкование случайных высказываний детей (как самых непосредственных медуимов) и тому подобная магическая «метеорология» разного рода – все это привело к появлению гигантской литературы, служившей исключительно проверке того, в порядке ли «духи». В негативном случае затрагивалось руководство государства. Занимавшиеся этим древние

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер метеорологические маги и вызывающие дождь колдуны у и си считались «даосскими» – нередко это были истерические (ясновидящие) женщины, для которых это занятие было особенно прибыльным.

Учение о лекарствах и связанная с ним фармакология, некогда демонстрировавшие достойные эмпирические достижения, были рационализированы абсолютно анимистически. Уже упоминалось, что из макробиотических растений изготавливались лекарства для «чудодейственного эликсира» шэнъ-яо; как деревья жизни у евреев, они росли в огромном числе в «Западном раю», в роще царицы Си-ван-му. В какой мере китайская экспансия была обусловлена еще и надеждой на его обнаружение (подобно морской экспедиции Шихуан-ди за эликсиром жизни), видимо, так и останется неизвестным. Раннюю ситуацию характеризует (полностью принимавшаяся на веру) легенда о правителе, который в своих внутренностях слышал духов болезней (!), обсуждавших то, как им там лучше всего поселиться (анимистическая рационализация горячечного бреда). Но это еще относительно примитивный вариант в сравнении с последующей рационализацией. Элементы, времена года, различные вкусы и состояния погоды связывались с пятью (!) человеческими органами: так происходило соединение макро- и микрокосма, исходное для магической терапии. Наряду с ней, в качестве терапии продолжала использоваться древняя дыхательная техника, целью которой было «накопить» в теле дыхание как носитель жизни, как советует «дао дэ цзин», а также гимнастика. Уже дун Чжуншу (II век до н. э.) отвергал страсть как опасную для дыхания, а появившийся после возникновения христианства (согласно де Грооту) трактат «Су вэнь» считался классическим научным учебником по искусству дыхания. Кроме того, в качестве амулетов использовались фу (мазки кисти харизматических мандаринов) и др.

Однако оставим эти вещи, почерпнутые у де Гроота. Для нас несравненно важнее поразительное развитие практики геомантиki – сян-шu или фэн-шуй («ветер и вода»). Как мы видели (вместе с де Гроотом), время начала любого строительства определяли хрономанты (ши). Однако более значимыми здесь были форма и место. Из многих геомантических школ в IX веке «формальная» школа победила своих анимистических соперников, ориентировавшихся на материю: большие шансы на получение дохода, видимо, сыграли здесь определяющую роль. С этого времени считалось, что все формы гор, холмов, скал, равнин, деревьев, лугов и водоемов имеют геомантическое значение, и один-единственный валун благодаря своей форме может защитить целые области от нападения злых демонов. Таким образом, в этой сфере не могло быть ничего несущественного; настоящим разносчиком геомантических влияний являлись геомантически чрезвычайно значимые могилы. Любое строительство, даже внутреннее (водосток в жилье), требовало геомантической проверки, поскольку каждый смертельный случай у соседа мог быть объяснен им и вызвать месть, а каждая новая могила – потревожить духов старых могил и вызвать ужасные несчастья. Нововведения на горнодобывающих предприятиях могли в любой момент потревожить духов; железная дорога и фабричные трубы могли своим дымом магически заразить целые области (сам уголь в Китае знали и использовали еще в дохристианские времена). Магическая стереотипизация техники и экономики, закрепленная в этих верованиях и отражавшая интересы геомантов, полностью исключала возможность возникновения транспортных и промышленных предприятий современного типа на местной почве. Лишь с приходом высокоразвитого капитализма, привлекшего огромные состояния мандаринов в капитал железнодорожных компаний, удалось преодолеть эти огромные препятствия; у и си вместе с хроно- и геомантами все больше стали восприниматься в качестве «жуликов». Самостоятельно это никогда бы не произошло.

Нередко приходилось строить многокилометровые обходные пути из-за того, что строительство канала, дороги или моста считалось опасным с геомантической точки зрения; буддийские, т. е. еретические монастыри допускались из-за фэн-шuya, т. е. в качестве геомантического «улучшения» природы, и монахи за крупное вознаграждение были обязаны проводить геомантически важные церемонии. Доходы самих геомантов, видимо, достигали сказочных размеров, поскольку в случае строительного или иного спора им платила каждая сторона.

Так из простых и древних эмпирических умений ранних эпох, пережитки которых мы встречаем повсюду, а также из технических способностей – немалых, как показывают «изобретения» – выросла надстройка «рациональной» магической науки: хронометрии, хроно-, гео- и метеоромантиki, хронистики, (мантически обусловленной) классической науки о государстве, медицины и этики. При этом практически определяющими часто были народный характер и экономические

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер интересы магического ремесла, т. е. ересь, тогда как каста книжников играла главную роль в рационализации. Космогонические спекуляции со священным числом пять (5 планет, 5 элементов, 5 органов и т. д.), соответствие макрокосма и микрокосма (очень напоминающее Вавилон, но абсолютно от него не зависимое, как показывает любое сравнение) [414] – эта китайская «универсистская» философия и космогония превратила мир в заколдованный сад. Каждая китайская сказка показывает народный характер иррациональной магии: дикие, ничем не мотивированные *dei ex machina* [415] роятся над миром и могут делать все что угодно; помочь может только другое колдовство. Об этической рациональности чуда здесь речь не идет.

Говоря прямо, это положение ереси не только допускалось и терпелось, но и усилилось в результате признания магической картины миры и ее закрепления в шансах на получение дохода для масс всевозможных у, си и ши. Даосизм был не просто таким же традиционалистским, как и конфуцианство: вследствие своей некнижной иррациональности он превосходил его в этом отношении. Он не имел никакого собственного «этоса»: судьбу определяло колдовство, а не ведение жизни. На конечной стадии своего развития именно этим он отличался от конфуцианства, занимавшего совершенно противоположную позицию: магия бессильна против добродетели. Однако беспомощность перед магической картиной мира полностью лишила конфуцианство внутренней способности искоренить основополагающие, чисто магические представления даосов, как бы оно их ни презирало. Считалось, что если тронуть магию, под угрозой окажется его собственная власть: «Кто воспрепятствует императору делать то, что он хочет, если он перестанет верить в знамения и предсказания?» – таков был решительный ответ одного книжника на предложение покончить с этими глупостями. Магические верования относились к конституционным основам китайского разделения правительственный власти.

Само даосское учение также не оказывало рационального воздействия и не стало противовесом этой грубой магии и «универсистской» теории, хотя отличалось от них. Учение о «действиях и расплате», являвшееся продуктом средневековья, относили к даосизму; так же называли занятие магией, которое находилось не в руках буддийских бонз, а в руках особого класса жрецов или скорее колдунов, плебейского по происхождению и способу рекрутирования, насколько об этом позволяет судить надежное историческое знание. После вышесказанного не удивляет, что у даосизма и конфуцианства общей была часть неритуальной литературы: таковой якобы считалась книга «о тайном благословении». Общими были и основные магические посылки. Только в даосизме они получили гораздо большее развитие и, кроме того, в отличие от конфуцианства были связаны с некоторыми позитивными предсказаниями относительно посюстороннего и потустороннего. Именно этим были ценны для масс народные божества, презираемые слоем знатных интеллектуалов. То, что игнорировало конфуцианство, активно использовал даосизм: с одной стороны, это потребность в некоторой систематизации пантеона, а с другой – в канонизации людей или духов, благодеяния которых были подтверждены. Так, даосизм объединил древнего персонифицированного бога неба Юй-хуан-шан-ди, обезличенного официальным учением, с Лао-цзы и еще одной фигурой неизвестного происхождения в триаду «Трех чистых», просто схематизировал 8 повсеместно почитаемых в народе главных гениев (отчасти исторических лиц) и иных представителей небесного воинства, утвердил городского бога (очень часто – канонизированного городского мандарина) в его функции официального составителя кондуктного списка для определения потусторонней судьбы жителей, т. е. в качестве владыки рая и ада, и взял в свои руки организацию его культа и культов остальных канонизированных природных духов или героев. Чаще всего средства собирались местными интересантами по подписке и по очередности; лишь по большим праздникам священнослужители проводили службу.

Наряду с неофициальным, но допускавшимся культом, далее возникла эзотерика, известная со времен самых ранних писателей, называвших себя «учениками» Лао-цзы: наделенные милостью дао рассматривались ею как носители всевозможных сверхчеловеческих сил, которые должны были жертвовать магическое спасение нуждающимся.

Если, несмотря на все сказанное, существует подлинная историческая связь эзотерического даосизма с Лао-цзы, то это вовсе не удивительно. Как и повсюду, где не был найден путь от аристократизма харизматического спасения к рациональной аскезе, развитие неклассического созерцания и особенно древнего отшельничества должно было прийти здесь от мистически-пантеистического слияния с божественным прямо к сакраментальной магии – к колдовскому влиянию на мир духов и практическому приспособлению к

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер магическим законам их воздействия. Как было показано во введении, иной путь от аристократизма спасения просветленных к народной религиозности был вряд ли возможен.

При ритуалистическом повороте обычным способом приспособить аристократическое спасение просветленных к массовым потребностям является антрополатрия: наделенный даром маг как носитель субстанции ян становится объектом поклонения и живым спасителем; однако по политическим причинам она не допускалась китайским правительством ни в ранние времена, ни в XIX веке. Напоминающие религиозный культ случаи почитания живых харизматиков встречаются в IV веке до н. э. – им поклонялись и молились о хорошем урожае.[416] в более поздней ортодоксальной практике это допускалось лишь по отношению к умершим, в частности к подтвердившим свою харизму чиновникам. При этом бдительно пресекались любые попытки квалифицировать живых людей в качестве пророков или спасителей, если это угрожало выйти за рамки неискоренимого обращения к специалистам по определенным магическим техникам и привести к образованию иерократии.

Тем не менее даосизму неоднократно удавалось добиваться признания со стороны императоров. В XI веке, наряду с ортодоксальными экзаменами, даже была введена даосская система экзаменов по конфуцианскому образцу, с пятью степенями. Это была попытка сделать доступными должности и экзамены для студентов, получивших даосское образование; однако против этого сплоченно выступала конфуцианская школа, которой всякий раз удавалось лишить даосов прав на получение кормлений. В экономическом и социальном смысле конфликт вращался вокруг того, кто будет пользоваться налоговыми поступлениями империи, но в этой борьбе также проявлялся глубокий внутренний антагонизм между конфуцианством и всеми эмоциональными формами религиозности и магии. Гарем и евнухи как традиционные враги книжников почти всегда помогали даосским колдунам попасть во дворец: в 741 году евнух стал главой академии. И всякий раз гордый, мужской, рациональный и трезвый дух конфуцианства, близкий в этом отношении Риму, ощетинивался против попыток допустить бабскую истеричность с ее склонностью к суевериям и чудесам к руководству делами государства. Противостояние продолжалось до последнего момента. В упомянутом докладе профессора Ханьлинья обеим правящим императрицам по поводу всеобщего возбуждения во время большой засухи 1878 года прямо указывалось: не возбуждение, а исключительно «сдержанный и непоколебимый дух», как и правильное исполнение ритуальных и этических государственных обязательств, сохраняет и восстанавливает космический порядок. К этому его составитель с ясной остротой прибавил чисто по-конфуциански: сам он не претендует на раскрытие тайн демонов и духов или на предсказание по знакам, но евнухи и слуги должны оберегать юного императора от суеверной болтовни, которая несет с собой опасность ереси. Он заканчивает предупреждением о том, что императрицы должны исправить положение, упражняясь в добродетели, а не каким-то иным образом. Этот примечательный по своей дерзкой прямоте памятник конфуцианского образа мысли[417] одновременно демонстрирует несомненные отголоски старых противоречий.

Как мы видели, приверженность кругов купечества даосизму была обусловлена тем, что специальный бог богатства, т. е. профессиональный бог купечества, особо почитался даосами. В даосизме почитался целый ряд подобных специальных богов. Например, канонизированный в качестве бога войны герой императорского войска, бог студентов, боги учености и особенно долголетия. Как и в элевсинских мистериях, главным в даосизме было именно предсказание здоровья, богатства и счастливой жизни в потусторонней и посюсторонней жизни. Учение о действиях и расплате обещало награду или наказание со стороны духов за любые поступки – как в посюстороннем, так и в потустороннем мире, как в отношении самого виновника, так и его потомков (в отличие от учения о переселении душ). Особенno привлекали широкую публику обещания, касавшиеся потустороннего мира. Учение о том, что «правильная жизнь» индивида определяет его личную судьбу, а «правильная жизнь» правителя – судьбу империи и космического порядка, было для даосов столь же естественным, как и для конфуцианцев. Поэтому даосизм также выдвигал определенные этические требования. Но эти зачаточные и несистематические попытки соединить посюстороннюю судьбу с этикой не имели продолжения. Голая магия, с которой слой образованных конфуцианцев никогда всерьез не боролся, постоянно подавляла все остальное. Именно поэтому даосское учение все больше развивалось в направлении сакрментальной терапии, алхимии, макробиотики и техники достижения бессмертия. Зелье бессмертия даосов привело к ним инициатора сожжения библиотек и врага книжников. О его экспедиции к островам бессмертных в Восточном море сообщают хроники. Других

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер правителей больше привлекали их попытки делать золото. Обученное по книгам чиновничество, определявшее способ ведения жизни образованных слоев, не понимало смысла первоначального учения Лао-цзы, а вытекавшие из него выводы решительно отвергало, хотя с презрительным терпением относилось к магии священнослужителей, прикрывавшихся его именем, рассматривая ее в качестве подходящей пищи для масс.

В целом синологи не сомневаются в том, что даосизм если не во всем, то во многом подражал буддизму – как своей иерархической организацией, так и пантеоном (особенно триадой высших богов) и формами культа. Споры идут лишь о степени зависимости.

Влияние даосизма было еще более традиционалистским, чем ортодоксального конфуцианства. Это вполне ожидаемо для полностью ориентированной на магию техники спасения, поскольку экономически колдуны были прямо заинтересованы в сохранении традиции и прежде всего – в традиционной богообязненности. Поэтому не должно удивлять, что отчетливую формулировку принципа «Никаких нововведений!» приписывают даосизму. В любом случае, от него было не только невозможно прийти к рациональной внутри- или внешней методике жизни, но и сама даосская магия представляла собой одно из серьезнейших препятствий для ее возникновения. Собственно этические заповеди позднего даосизма для мирян в сущности были материально теми же, что в конфуцианстве. Только даос ожидал от их исполнения личной пользы, тогда как конфуцианец скорее сохранял чистой совесть благородного мужа. Конфуцианец больше оперировал противопоставлением «правильно – неправильно», а даос, как и всякий маг, скорее противопоставлением «чистое – нечистое». Несмотря на интерес к бессмертию и потустороннему наказанию и вознаграждению, он сохранял ориентацию на мирское, как и конфуцианец. Основатель даосской иерархии мог был бы подписать под словами философа Чжуан-цзы, переплюнувшего высказывание Ахилла о подземном царстве: «Черепаха скорее предпочтет живой волочить хвост по дерьму, чем мертвый стать предметом поклонения в храме».

Следует напомнить, что и в ортодоксальном конфуцианстве магия занимала значимое место, оказывая на него традиционалистское влияние. Когда в 1883 году один из цензоров протестовал против того, что запрудные работы на Хуанхэ велись с применением современной техники, т. е. иначе, чем предусматривалось классиками, то определяющим для него, несомненно, было опасение потревожить духов. Конфуцианство полностью отвергало лишь практиковавшийся народными магами и свойственный даосам апатический экстаз, как и всякую «иррациональную» в этом психологическом смысле магию и любую форму монашеской аскезы.

Таким образом, достаточных мотивов для возникновения религиозно ориентированной методики жизни индивида пуританского типа китайская религиозность не давала ни в официальном варианте государственного культа, ни в даосском. В обеих формах не было ни следа сатанинской власти зла, с которой благочестивый в китайском понимании человек – будь он ортодокс или еретик – должен был бы бороться за свое спасение. Подлинно конфуцианская жизненная мудрость была «буржуазной» рациональностью оптимистического просвещенного чиновничества, с налетом суеверия, в некоторой степени свойственного всякому просвещению. Но это была «сословная» мораль интеллектуалов-книжников: особое звучание ему придавала гордость за свою образованность.

Но даже безграничный утилитаристский оптимизм и конвенционализм не могли не замечать того, что этот наилучший из возможных социальных порядков часто не отвечал даже умеренным требованиям – если учитывать фактическое распределение благополучия и непредсказуемость жизненных судеб. Несчастье и несправедливость объяснялись исключительно необразованностью индивида, харизматической слабостью правительства или проступками, имевшими, согласно даосскому учению, магические последствия. Так что и здесь возникала вечная проблема теодицеи. При этом в распоряжении конфуцианца не было потустороннего мира или переселения душ. В классических сочинениях встречаются легкие намеки на своеобразную эзотерическую веру в предопределение. Это представление имело несколько двойственный смысл, полностью соответствующий характеру китайской бюрократии как слоя книжников, с одной стороны, чуждого по своей сущности героической воинственности, а с другой – сословно отделенного от всего чисто буржуазного. Концепция пророчества, видимо, полностью отсутствовала в народных верованиях. Зато в них развились отчетливые зачатки астрологической веры в господство звезд над судьбой индивида. Если можно говорить об эзотерике конфуцианства, то

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер вера в пророчество не была совсем чужда ей. В частности у Мэн-цызы заметно, что пророчество в целом соотносилось не с конкретной судьбой отдельного человека, а с гармонией и судьбой социального целого, как во всех изначальных культурах сообществ. С другой стороны, в конфуцианстве действительно отсутствовало характерное для всякого героизма – повсеместно гордо отвергавшего веру в благое пророчество – понимание предопределенности как иррациональной фатальности в духе греческих «мойр», т. е. как безличной власти судьбы, определяющей перипетии жизни индивида. Оба представления существовали одновременно. Свою собственную миссию и ее воздействие Конфуций явно считал результатом положительного вмешательства пророчества. Наряду с этим, существовала вера в иррациональные мойры. Причем она претерпела очень характерное изменение: отныне считалось, что лишь «высший человек» знает о судьбе. Без веры в судьбу невозможно стать благородным человеком. Как и повсюду, вера в предопределенность служила здесь обоснованием стоеческого героизма, на который был способен лишь книжный интеллектуализм – с его «готовностью», в духе Монтеня, невозмутимо принять неизбежное и тем самым подтвердить образ мыслей благородного образованного кавалера. Обычный человек, далекий от понимания судьбы или опасающийся рока, гоняется за счастьем и благом или с покорностью принимает перемены в судьбе, если не как кismet, то как фатум (по сообщениям миссионеров, это было практически правилом). А конфуцианский «высший человек», который знает о роке и внутренне готов к встрече с ним, сохраняет и поддерживает свою гордую невозмутимость.^[418] Видно, что эта вера в иррациональность предопределения, наряду с другими иррациональными элементами конфуцианского рационализма, поддерживала аристократизм; она отвергала полностью рациональную мирскую теодицею, по крайней мере применительно к индивиду, поэтому некоторые философы считали ее этически опасной и противоречащей рационализму конфуцианской системы. В этом ее характерное отличие от веры пуритан в предопределение, ориентированной на персонифицированного бога и его всевластие: та столь же жестко и ясно отвергала благой характер пророчества, но при этом интересовалась потусторонним миром. В конфуцианстве потустороннее не заботило ни знатного мужа, ни простолюдина. Единственное, что интересовало знатного после смерти – честь его имени, ради которой он был готов принять смерть. И действительно: если в высшей игре войны, определявшей человеческие судьбы, небо оказывалось против конфуцианских правителей и полководцев, они умели умирать с гораздо большим достоинством, чем их христианские коллеги. Крайне напряженный характер конфуцианского способа ведения жизни лучше всего выражался в специфическом чувстве чести как признаке знатного мужа, связанном с его личными заслугами, а не полученном по рождению.^[419] В этом также проявлялся сословный характер данного типа ведения жизни, не являвшегося «буржуазным» в западном смысле.

Это еще раз показывает, что значимость подобной этики интеллектуалов для широких масс имела свои пределы. Прежде всего в самом образовании существовали огромные местные и социальные различия. Сохранявшиеся вплоть до Нового времени традиционалистское обеспечение потребностей за счет натурального хозяйства было возможно лишь при жизненной установке, исключавшей всякое внутреннее отношение к конфуцианским идеалам благородного мужа: экономность (в потребительском смысле слова) беднейших народных слоев достигла уровня виртуозности, не встречавшегося больше нигде в мире. Как и повсюду, они могли перенимати лишь жесты и формы внешнего поведения господствующего слоя. С точки зрения влияния образованного слоя на способ ведения жизни массами, вероятнее всего, самым важным было его негативное воздействие: с одной стороны, препятствование возникновению пророческой религиозности, а с другой – искоренение всех оргиастических элементов анимистической религиозности. Возможно, это обусловило как минимум часть черт, иногда считающихся признаками китайской расы. Свою роль здесь сыграли прежде всего холодная умеренность конфуцианской социальной этики и ее неприятие иных связей, кроме личных: семейных, школьных или товарищеских.

Этот сохранившийся персонализм проявляется прежде всего в социальной этике. Вплоть до настоящего времени в Китае отсутствовало представление о долге в отношении сообществ, направленных на какой-либо «предмет», будь он политической, идейной или иной природы.^[420] Любая социальная этика была здесь лишь переносом отношений почтания на иные отношения. Обязательства в рамках пяти видов естественных отношений – с господином, отцом, супругом, старшим братом (включая учителя) и другом – стали воплощением всякой безусловно обязательной этики. В конфуцианском принципе взаимности, лежавшем в основе всех естественных деловых обязательств вне этих отношений, не было никакого пафоса. Под влиянием конфуцианской

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
рационализации и конвенционализации способа ведения жизни все
обязательства, свойственные социальной этике соседских союзов, приняли
формальный характер. В частности – обязанность состоятельных людей
оказывать гостеприимство и заниматься благотворительностью, которая повсюду
считалась признаком аристократического способа ведения жизни, была воспета
всеми священными певцами и вошла во все религиозные этики. А именно –
обязанность приглашать бедных на восьмой день двенадцатого месяца, имевшая
характерное название «практики добродетели». Милостыня – изначальная
ключевая заповедь всякой этической религиозности – превратилась в
традиционную подать, отказаться от которой было опасно. Значимость
милостыни для христианства привела к тому, что «бедные», существование
которых было необходимо для спасения души богатых, стали рассматриваться
как богоугодное «сословие» внутри христианского сообщества. В Китае они
объединялись в хорошо организованные гильдии, иметь которых в качестве
принципиальных врагов не осмелился бы никто. Не только для Китая было
нормально, что готовность помочь «ближнему» проявлялась только там, где
имелся конкретный личный или предметный повод; лишь знаток страны может
судить о том, действительно ли здесь это было более ярко выражено, нежели в
других местах. Для китайской народной религиозности, как и для изначальной
магической религиозности повсюду, длительные телесные недуги являлись
следствием ритуальных грехов, и не было никакого противовеса в виде
религиозного мотива сострадания. Как бы этика (Мэн-цзы) ни восхваляла
социальную значимость сострадания, видимо, это чувство не получило здесь
развития. В любом случае – на почве конфуцианства. Даже (еретические)
сторонники любви к врагу (например, Мо-цзы) обосновывали ее преимущественно
утилитаристски.

Священные личные социально-этические обязательства могли вступать в
конфликт друг с другом. Поэтому их нужно было релятивировать. Об этом
свидетельствуют принудительные разделы семей и фискальных интересов,
самоубийства и отказы отцов арестовывать своих сыновей (как государственных
изменников), а также наказание палками то не соблюдавших траур чиновников,
то соблюдавших его слишком долго (их отказ занять должность создавал
сложности в управлении). Однако здесь был немыслим конфликт между
стремлением к спасению собственной души и требованиями со стороны
естественных социальных порядков по христианскому образцу. Здесь «бог» или
«природа» не противопоставлялись «позитивному праву» или какой-либо иной
обязующей силе. Никакое религиозное или религиозно фундированное
рациональное естественное право не находилось в напряженном отношении и не
шло на компромисс с миром греха и бесмыслия, кроме тех упомянутых
зачатков, когда классики иногда говорят о «естественном». Но даже тогда
подразумевалась космическая гармония естественного и общественного порядка.
Конечно, почти никто не достигает уровня безусловного совершенства. Однако
если социальный порядок хотя бы не препятствует этому, каждый человек
способен достичь достаточного для него уровня совершенства, следя таким
официальным социальным добродетелям, как человеколюбие, честность,
открытость, ритуальная почтительность и знание – в зависимости от
обстоятельств принимавшим или более активную (конфуцианскую), или более
созерцательную (даосскую) окраску. Если, несмотря на выполнение
обязательств, социальный порядок не обеспечивает спасения и удовлетворения
для всех, в этом лично виноват харизматически недостаточно
квалифицированный правитель. Поэтому в конфуцианстве нет благословенного
первоначального состояния, но лишь – по крайней мере в классическом учении
– предшествовавший возникновению культуры этап необразованного варварства.
Примером здесь служили дикие горные племена, от которых постоянно исходила
угроза нападения. На вопрос о том, как быстрее всего изменить людей в
лучшую сторону, Учитель ответил лапидарно: сначала нужно дать им богатство
и лишь затем воспитывать. Действительно, формальному английскому
приветствию «How do you do?» у китайцев соответствовало столь же
формальное: «Ты ел рис?». Бедность и глупость были двумя единственными, так
сказать, «первозданными грехами», а образование и экономика – мощнейшими
средствами формирования людей, поэтому конфуцианство было вынуждено искать
золотой век не в невинной примитивности, а скорее в оптимальном культурном
состоянии.

В одном примечательном месте классических сочинений описывается состояние,
при котором должность правителя не наследуется, а является выборной;
родители любят не только своих собственных детей; дети, вдовы, старики,
бездетные и больные получают помощь за счет общих средств; мужчины заняты
своим трудом, а женщины – домашним хозяйством; добро накапливается, но не в
частных целях; труд не служит личной выгоде; нет воров и мятежников, все

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер двери открыты, а государство не является государством насилия. Это – «великий путь», ведущий к «великой однородности»; характерным термином «малое спокойствие» называется эмпирически существующий эгоистический порядок принуждения с индивидуальным правом наследования, отдельной семьей, воинственным государством насилия и господством исключительно индивидуальных интересов. Подобное анархистское идеальное общество настолько выходит за рамки эмпирического конфуцианского учения об обществе и настолько несовместимо с детской почтительностью как основанием всей конфуцианской этики, что ортодоксия объясняла его испорченностью текста или видела в нем «даосскую» ересь (как и Легг), тогда как современная школа Кан Юэя пытается сейчас представить именно это высказывание в качестве доказательства конфуцианской легитимности идеала социалистического будущего. На самом деле оно, как и многие другие места в «Ли цзи», может служить подтверждением того, на чем особенно настаивал де Гроот: многие учения, которые позже и до сих пор рассматривались в качестве еретических, просто неклассических или даже отдельных религий, изначально соотносились с ортодоксиями примерно так же, как христианская мистика с католической церковью, а суфийская – с исламом. Всякая благодать церковного ведомства лишь искусственным путем могла достичь компромисса с индивидуальным поиском мистического спасения, хотя само церковное ведомство не могло принципиально отвергать мистику как таковую. Из конфуцианского оптимизма логически вытекала надежда на достижение чисто земного совершенства благодаря этической силе самих индивидов и власти упорядоченного управления. Эта надежда оказалась в напряженном отношении со столь же основополагающим конфуцианским представлением о том, что материальное и этическое благополучие народа и всех индивидов в конечном счете зависит лишь от харизматических качеств правителя, легитимированного небом, и от попечения чиновников государственных ведомств. Именно это привело даосизму к его выводам: считавшееся еретическим учение о бездеятельности правительства как источнике всякого спасения лишь доводило до логического конца ортодоксальный конфуцианский оптимизм, пусть и в мистической форме. Его акосмическое доверие к собственной квалификации и вытекавшее из него непризнание ведомственной благодати сразу несло угрозу ереси. С точки зрения ведомственной благодати, всегда принципиально сомнительными являются попытки выйти за пределы мирской нравственности через поиск особых путей спасения – совсем как в церковном неаскетическом протестантизме. Конечно, само по себе понятие дао – «путь» к добродетели – центральное для конфуцианской ортодоксии. Как уже упомянутые более или менее последовательные теории *laissez-faire* некоторых конфуцианцев допускали вмешательство государства исключительно в случае слишком сомнительных эксцессов дифференциации богатства, так и мистика могла ссыльаться на божественно установленную, естественную «гармонию» космического и социального, выводя из нее принцип не-правления. Как средневековая церковь испытывала сложности и сомнения при определении того, является ли еще мистик ортодоксальным верующим, так и конфуцианство испытывало сложности с определением статуса данных учений. Совершенно понятно, почему де Гроот отвергает традиционное понимание даосизма как отдельной религии, существовавшей наряду с конфуцианством, хотя даже в религиозных указах императоров он многократно и отчетливо называется лишь допускаемым неклассическим верованием, наряду с буддизмом. Однако социолог должен исходить из наличия особой иерократической организации.

В конечном счете материальное различие ортодоксальных и еретических учений и практик, как и вся специфика конфуцианства были обусловлены, с одной стороны, его характером сословной этики книжно обученной бюрократии, а с другой – сохранением почтительности и особенно почитания предков в качестве политически необходимой основы патримониализма. Как только ведущий слой видел угрозу этим интересам, тут же срабатывал его инстинкт самосохранения – с помощью стигмы ереси.[421]

Основополагающий культ предков и мирской пиетет как основа патримониальных представлений подданных выступал важнейшим абсолютным ограничителем практической терпимости конфуцианского государства.[422] В ней можно увидеть, с одной стороны, родство, а с другой – характерные различия с западной античностью. Государственный культ признавал лишь официальных великих духов. Однако император кланялся также даосским и буддийским святыням: только перед ними он не делал коштоу, как перед святым Конфуцием, а ограничивался вежливым поклоном. Услуги геомантов оплачивались государством.[423] Фэн-шуй официально признавался государством.[424] Иногда осуществлялись репрессии против экзорцистов из Тибета, – в указе объясняется, что древние называли их у,[425] – но, конечно, чисто по

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер полицеистским причинам поддержания порядка. В отправлении культа даосского бога города официально принимал участие городской мандарин, а канонизированные даосским патриархом утверждались императором. Не существовало гарантей «свободы совести»; с другой стороны, как правило, не было преследований за чисто религиозные взгляды, кроме тех случаев, когда это было необходимо по магическим (подобно греческим религиозным процессам) или политическим причинам. Но и они обошли довольно дорого. Императорские религиозные указы и даже такой писатель, как Мэн-цы, превратили преследование ереси в долг. Средства и степень «еретического» менялись, как само его понятие и масштабы. Как католическая церковь боролась с отрицанием благодати таинств, а Римская империя с отрицанием культа императора, так и китайское государство боролось с антигосударственными, на его взгляд, ерсями – отчасти с помощью наставлений (еще в XIX веке с помощью официально распространяемого поэтического поучения за авторством самого монарха), а отчасти – огнем и мечом. Вопреки легенде о неограниченной терпимости китайского государства, даже в XIX веке почти в каждое десятилетие еретиков преследовали всеми средствами (включая пытки свидетелей). С другой стороны, почти каждое восстание было тесно связано с какой-либо ересью. В отличие, например, от античного Рима, китайское государство находилось в особом положении, поскольку – помимо официальных государственных культов и обязательных культов предков для индивидов – после окончательного принятия конфуцианства оно также имело единственное официально признанное учение. В этом отношении оно приближалось к «конфессиональному» государству и контрастировало с дохристианской античной империей. «Священный указ» 1672 года прямо требовал отречения от ложных учений (7-е нравоучение). При этом ортодоксальное учение являлось не догматической религией, а философией и наукой жизни, как если бы римские императоры II века официально приняли стоическую этику в качестве единственно ортодоксальной, и ее принятие стало условием назначения на государственные должности.

В Индии и вообще на почве всякой религиозности мистического спасения популярной формой сектантской религиозности было наделение благодатью таинств. Если мистик превращался в пророка, пропагандиста, патриарха и духовника, то в Азии он также неизбежно превращался в мистагога. Но – подобно ведомственной благодати католической церкви – харизма императорской должности не терпела рядом с собой таких сил, которые обладали бы властью даровать собственную благодать. Соответственно, в мотивировках императорских указов еретикам почти всегда вменялись одни и те же составы преступлений, прежде всего почитание новых неразрешенных богов.

Но поскольку весь народный пантеон, отклонявшийся от государственного культа, в целом считался неклассическим и варварским, то решающим было не это, а три следующих пункта:[426]

1. Еретики объединяются в неразрешенные общества якобы для добродетельной жизни и собирают пожертвования.
2. Их руководители (отчасти – воплощения, отчасти – патриархи) проповедуют им потустороннее воздаяние и обещают потустороннее спасение души.
3. Они удаляют доски предков из своих домов и уходят из семей своих родителей ради монашеской и иных неклассических форм жизни.

Первый пункт противоречил предписаниям политической полиции, которая запрещала вступать в неразрешенные союзы. Конфуцианский подданный должен был упражняться в добродетели в рамках пяти классических социальных отношений. Для этого он не нуждался в сектах, само существование которых нарушало патриархальный принцип, являвшийся основой государства.

Второй пункт означал не только откровенный обман народа – ведь потустороннего воздаяния и особого спасения души не существовало – но и презрение к (мирской) ведомственной харизме конфуцианского государства, внутри которого о (посюстороннем) спасении души заботились предки и исключительно император со своими чиновниками, получивший на это легитимность от неба. Поэтому всякая подобная вера в спасение и всякое стремление к благодати таинств представляло угрозу как для почитания предков, так и для престижа управления. По той же причине третий пункт обвинения был самым важным, ведь отрицание культа предков означало угрозу для главной политической добродетели почитательности, на которой держались

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер дисциплина в официальной иерархии и подчинение подданных. Религиозность, свободная от веры во власть императорской харизмы и в вечный порядок отношений почитания, была принципиально недопустима.

В зависимости от обстоятельств в мотивировку указов также добавлялись меркантилистские и этические основания.[427] Созерцательная жизнь – как индивидуальные созерцательные поиски спасения, так и прежде всего монашеское существование – в глазах конфуцианцев была паразитарной леностью. Живя за счет доходов трудившихся, буддийские монахи не пахали (из-за «ахимсы», т. е. запрета наносить вред живым существам – червям и насекомым), а женщины – не пряли; кроме того, монашество достаточно часто было поводом для уклонения от государственной трудовой повинности. Иногда даже правители, обязанные троном даосам или буддистам, начав править, быстро становились их противниками. Клиру неоднократно запрещалось попрошайничество – эта подлинная основа буддийской монашеской аскезы, как и проповедь спасения вне монастырей. Число самих монастырей было резко ограничено из-за необходимости получать разрешение на их открытие. Временная решительная поддержка буддизма (как и введение ламаизма при монгольских ханах), видимо, была вызвана надеждой использовать это учение о смирении для приручения подданных. Последовавшее распространение монастырей и расширение интереса к спасению очень быстро вызвали жестокие репрессии, в том числе такой удар по буддийской церкви в IX веке, от которого она уже никогда не оправилась. Часть буддийских и даосских монастырей сохранилась и даже содержалась за счет государственного бюджета, но со строгим государственным требованием к каждому монаху иметь диплом – для получения которого требовалось сдать своего рода «экзамен по культуре» в духе прусского культуркампфа. Согласно очень убедительной гипотезе де Гроота, в значительной мере это было связано с фэн-шуем: невозможностью ликвидировать некогда разрешенные места отправления культов, не потревожив опасных духов. В сущности именно этим была обусловлена та относительная терпимость, с которой государственный интерес относился к еретическим культурам. Эта терпимость означала вовсе не одобрение, а скорее презрительное «допущение», которое для всякой мирской бюрократии есть естественное отношение к религии, повсюду смягчавшееся исключительно потребностью в приручении масс. В отношении всех официально не почитаемых государством сущностей «благородный человек» следовал очень современному принципу, приписываемому самому Учителю: духов следует успокаивать посредством испытанных церемоний, но «держать от них дистанцию». Отношение масс к допускавшимся еретическим религиям не имело ничего общего с нашим понятием «конфессиональной принадлежности». Как античный человек на Западе в зависимости от повода почитал то Аполлона, то Диониса, а житель Южной Италии – конкурирующих святых и ордена, так и китаец относился к официальным церемониям, буддийским службам (долгое время популярным даже в высших кругах) и даосской мантре с совершенно одинаковым уважением или пренебрежением – в зависимости от потребности и подтверждения их действенности. В качестве погребальных обрядов в народной практике применялись одновременно буддийские и даосские таинства, тогда как основу составлял классический кульп предков. В любом случае глупо причислять китайцев к «буддийской» конфессии, как часто делали раньше. По нашим меркам, собственно «буддистами» могли бы считаться лишь зарегистрированные монахи и священники.

Но враждебное отношение со стороны государственной власти вызывала не только монашеская форма ереси. Как только в буддизме и испытавшем его влияние даосизме стали возникать сообщества мирян с женатыми мирскими священниками, т. е. появилась своего рода конфессиональная религиозность, правительство сразу довольно резко вмешалось. Оно поставило священников перед выбором: удалиться в разрешенные монастыри или вернуться к мирским профессиям; запрещалось принятые в сектах по индийскому образцу отличие в цвете и форме одежды, как и особые церемонии приема и иерархия религиозных степеней для новичков в зависимости от уровня мистерий, к которым они были допущены. В этом заключалась специфическая сторона всякого сектантства: ценность и достоинство «личности» обеспечивались и легитимировались принадлежностью и признанием внутри круга специфически квалифицированных товарищей, а не кровной связью, сословием или выданным начальством дипломом. Именно эта основополагающая функция сектантской религиозности была для всякого ведомства благодати – как для католической церкви, так и для цезарепапистского государства – еще более ненавистна, чем монастыри, над которыми было легко надзирать.

Временная, политически обусловленная поддержка ламаизма исторически была

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер малозначима. Также нас здесь не интересуют судьбы действительно значимого китайского ислама[428] и китайского иудаизма, уникальным образом зачахшего и лишившегося своего подлинного характера, как нигде в мире. Исламские владыки на дальнем западе империи в некоторых указах упоминаются в качестве покупателей преступников, продаваемых в рабство.

Здесь не нуждаются в объяснении и подробно не рассматриваются преследования «европейского почитания владыки неба», как официально именовалось христианство. Несмотря на величайший такт миссионеров, это было неизбежно. Как только стал понятен смысл христианской пропаганды, закрепленную договорами терпимость к нему можно было навязать лишь военной силой. В древних религиозных указах терпимость к иезуитам открыто объяснялась народу их службой в качестве астрономов.

Число сект было немалым (список де Гроота насчитывает 56), число последователей – огромным, особенно в Хэнани и других провинциях, а в сословном отношении они были особенно распространены среди прислузы мандаринов и на флоте, доставлявшем рисовую дань. Из-за того, что типичным для церковного государства образом ортодоксальное конфуцианство (цзин) рассматривало всякую ересь (и дуань) как попытку мятежа, многие из них очень часто прибегали к насилию. Несмотря на все преследования, многие секты просуществовали полтысячи лет, другие были еще старше.

Не существовало никакой непреодолимой «естественной предрасположенности», мешавшей китайцам создавать религиозные формы западного типа. В новейшее время это доказал впечатляющий успех антимагических и иконооборческих пророчеств Хун Сюцюаня, тянь вала («небесного царя») Тайпин[429] тяньго («Небесного царства всеобщего мира», 1850–1864): насколько известно, это было самое крупное и абсолютно иерократическое политico-этическое восстание против конфуцианского управления и этики, какое вообще переживал Китай.[430] Его инициатор якобы[431] принадлежал к окрестянившемуся благородного рода; этот экстатик с тяжелой формой эпилепсии[432] создал наполовину мистически-экстатическую, наполовину аскетическую этику, которая радикально по-пуритански отвергала всякую веру в духов, магию и идолопоклонничество. Вероятно, на него оказали влияние протестантские миссии и Библия, как ислам на византийских иконооборцов, хотя он получил конфуцианское образование (провалился на государственном экзамене) с даосским влиянием. К каноническим книгам секты, основанной им при поддержке рода, относились «Книга бытия» и «Новый завет», к ее обычаям и символам – напоминающее крещение купание в воде, вместо вечери – своеобразная чайная евхаристия (из-за воздержания от алкоголя), а также модифицированный «Отче наш» и столь же модифицированное «Десятиканни». Наряду с этим, он цитировал «Ши цзин» и другие ловко подобранные места из классических трудов, подходящих для его целей, а также – как и все реформаторы – обращался к высказываниям и распоряжениям императоров легендарной доисторической эпохи.

В результате произошло уникальное смешение христианских форм с конфуцианскими, напоминавшее эклектику Мухаммеда: христианский Бог-отец; [433] сущностно не тождественный с ним, но «святой» Иисус; [434] наконец, сам пророк как его «младший брат», на которого опирается святой дух; [435] глубокое отвращение к почитанию святых и образов, особенно к культу Богоматери; молитвы в определенные часы; покой шабата по субботам с двукратной службой, состоящей из чтения Библии, литаний, проповеди, чтения «Десятиканни»; гимны; празднование Рождества; (нерасторжимый) духовный брак; допустимость полигамии; запрет проституции под угрозой смертной казни и строгое отделение незамужних женщин от мужчин; строгое воздержание от алкоголя, опиума и табака; отмена косы иувечий ног женщин; жертвоприношение на могилах умерших.[436] Как и ортодоксальный император, тянь ван был верховным понтификом; пять высших чиновников носили титул «царь» (Запада, Востока, Юга, Севера, пятый – в роли помощника); экзамены имели три степени; продажа должностей была отменена; все чиновники в империи тайпинов назначались императором; устройство складов и принудительные работы также были заимствованы у древней ортодоксальной практики. С другой стороны, имелись важные различия: например, строго разделялось «внешнее» и «внутреннее» управление (хозяйством, к руководству которым привлекались женщины), относительно «либеральной» была транспортная, дорожно-строительная и торговая политика. Между ними было то же принципиальное противоречие, что между правлением «святых» Кромвеля (с некоторыми чертами древнего ислама и правления баптистов в Мюнстере) и цезарепапистским государством Лода. В теории государство тайпинов являлось

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер сообществом членов аскетического воинственного ордена: типичный коммунизм распределения военной добычи смешивался в нем с акосмизом любви древнехристианского типа, националистические инстинкты уступили место интернациональному религиозному братству. Чиновники должны были отбираться в зависимости от харизмы и проверяться на нравственность; административные округа, с одной стороны, выполняли функции набора войска и снабжения провинтом, а с другой являлись церковными епархиями с молитвенными залами, государственными школами, библиотеками и назначенным тянь ваном духовенством. Военная дисциплина была строго пуританской, как и жизненный порядок; все благородные металлы и ценности конфисковались для покрытия расходов общества.^[437] Годные к службе женщины также призывались в ряды войска; из общей кассы выплачивались пенсии семьям, привлеченным к управлению.^[438] В этике конфуцианская вера в судьбу соединялась с добродетелью профессионального призвания,^[439] перенесенной на почву Нового завета. Этическая «корректность» – это то, «что отличает человека от животного»;^[440] даже правитель полностью зависит от нее,^[441] а не от церемониальной корректности конфуцианцев. В остальном сохранялась конфуцианская «взаимность», только нельзя было говорить, что не нужно любить врага. С этой этикой «легко достичь счастья», хотя – в отличие от конфуцианства – человек считался по самой своей природе неспособным действительно исполнить все заповеди:^[442] покаяние и молитва суть средства искупления грехов. Военная храбрость считалась самой важной и богоугодной добродетелью.^[443] В отличие от дружелюбного отношения к иудаизму и протестантскому христианству, даосская магия и буддийское идолопоклонничество отвергались столь же резко, как и ортодоксальный культ духов. Протестантские миссионеры диссентеров и Низкой церкви неоднократно проводили богослужения в молитвенных залах тайпинов, тогда как иезуиты и английская Высокая церковь с самого начала относились к ним враждебно – из-за иконоборчества и резкого отторжения культа Богоматери. Благодаря религиозно обусловленной дисциплинированности борцов за веру, войска тайпинов так же превосходили войска ортодоксального правительства, как армия Кромвеля – королевскую. Но правительство лорда Пальмерстона по политическим и меркантильным^[444] причинам сочло целесообразным не допустить укрепления этого церковного государства, по крайней мере – не дать ему взять в свои руки «договорный порт» Шанхая.^[445] С помощью Гордона и флота мощь тайпинов была сломлена, и просуществовавшее 14 лет царство погибло. Тянь ван, который многие годы замкнуто жил во дворце, находясь в визионерском экстазе или в гареме,^[446] закончил свою жизнь и жизнь гарема путем самосожжения в своей резиденции в Нанкине. Даже ю лет спустя^[447] продолжался розыск вождей «мятежа»; гораздо больше времени потребовалось для восполнения людских и финансовых потерь и восстановления опустошенных провинций.

Как видно из сказанного, этика тайпинов являлась специфическим продуктом смешения хилиастически-экстатических и аскетических элементов с уникальным для Китая уклоном в сторону последних. Она радикально порывала с магией и идолопоклонничеством и заимствовала персонифицированного милосердного универсального бога, свободного от национальных ограничений, что было совершено чуждо всей китайской религиозности. Трудно сказать, каким путем пошло бы ее развитие в случае победы. Неизбежное сохранение жертвоприношений на могилах предков (также разрешавшееся иезуитскими миссиями, пока после доноса конкурирующих орденов не вмешалась курия) и зачаточное подчеркивание ханжеской «корректности», вероятно, вернули бы ее обратно на ритуалистический путь, а усиление церемониального регулирования всего государственного порядка,^[448] видимо, вновь возродило бы принцип ведомственной благодати. Тем не менее во многих аспектах это движение означало разрыв с ортодоксией и несравненно большие шансы на возникновения местной и внутренне относительно близкой христианству религии, чем безнадежные миссионерские эксперименты западных конфессий. Это мог быть последний момент для возникновения подобного рода религии в Китае.

С этого времени понятие «частное общество», и прежде политически очень подозрительное, стало полностью тождественно «государственной измене». Тяжелая борьба этого «молчавшего Китая» крайне успешно и беспощадно подавлялась бюрократией, по крайней мере в городах (и в меньшей степени в деревне, что понятно). Спокойный, правильно живущий муж опасливо держался подальше от всего подобного, что только усилило «персонализм», о котором говорилось выше.

Таким образом, конфуцианской бюрократии книжников с помощью насилия и веры в духов удалось ограничить возникновение сект до отдельных очагов. Кроме

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер того, все секты, об уникальности которых существуют подробные данные, были абсолютно гетерогенны по отношению к тем сектантским движениям, с которыми приходилось бороться западному католицизму или англиканству. Всегда речь шла о пророчествах воплощения или о пророках мистагогического типа, часто наследственных, которые жили скрытно и обещали своим последователям блага в посюстроннем и (отчасти) потустороннем мире. Спасение носило у них исключительно магически-сакральный, ритуалистический или в лучшем случае созерцательно-экстатический характер: в качестве сотериологических средств регулярно присутствуют ритуальная чистота, благоговейное повторение одних и тех же формул или определенные созерцательные упражнения, но никогда не рациональная аскеза[449]. Как мы видели, типично еретически-даосское смирение в виде отказа от всякой показной феодальной роскоши в сущности имело созерцательные мотивы. Как и отказ от некоторых видов роскоши (духов, драгоценных украшений), например, существовавший у верующих секты лунхуа, помимо обычных для буддийских сект правил. Аскеза отсутствовала даже там, где секты были готовы с помощью силы бороться со своими угнетателями и потому систематически занимались боксом.[450] Целью «League of righteous energy», [451] как было переведено на английский настоящее название «боксеров», являлось достижение неуязвимости посредством магических тренировок.[452] Все эти секты были дериватами, в которых эклектически смешивалась еретически-даосская и буддийская сотериология. Они не содержали никаких принципиально новых элементов. Видимо, секты не были привязаны к определенным классам. Конечно, мандарины строжайшим образом придерживались ортодоксального конфуцианства. Но еретические даосы и особенно сторонники секты лунхуа, практиковавшей домашний культ с молитвенными формулами, довольно часто встречались среди имущих классов, из которых в основном происходили те же мандарины.

Как и во всякой сотериологической религиозности, значительный контингент здесь составляли женщины. Это совершенно понятно, поскольку в (еретических и потому неполитических) сектах их религиозная значимость, как и на Западе, чаще всего была значительно выше, чем в конфуцианстве.

Элементы, заимствованные или подвергшиеся влиянию даосизма и буддизма, явно играли довольно значимую роль в повседневной жизни масс. Во введении мы говорили о том, что повсюду религиозность спасения и избавления долгое время распространялась преимущественно в «буржуазных» классах, где стремилась занять место магии, которая изначально была единственным прибежищем для нужды и страданий самого индивида, и о том, что из индивидуальных поисков спасения у магов могли вырастать чисто религиозные общины мистагогов. В Китае, где государственный культ тоже не интересовался нуждами индивида, магия никогда не была вытеснена крупным пророчеством избавления или местной религией спасения. Возник лишь нижний слой религиозности избавления, который отчасти примерно соответствовал эллинским мистериям, отчасти – эллинской орфике. Он был здесь сильнее, но сохранил чисто магический характер. Даосизм являлся просто организацией магов, а буддизм (в той форме, в какой он был импортирован) был уже не религией избавления раннебуддийского периода в Индии, а магической и мистагогической практикой монашеской организации. В обоих случаях отсутствовал такой социологически определяющий момент, как образование религиозных общин, по крайней мере у мирян. Эти виды застрявших в магии народной религиозности избавления были, как правило, совершенно несоциальными. Индивид как таковой обращался к даосскому магу или буддийскому бонзу. Только на время буддийских праздников образовывались временные сообщества, и только еретические секты, часто преследовавшие политические цели и именно потому подвергавшиеся политическим преследованиям, являлись долговременными сообществами. Отсутствовало не только все, что соответствует нашей заботе о душе, но и какие-либо следы «церковной дисциплины» и тем самым средства религиозной регламентации жизни. Вместо этого существовали ступени и степени посвящения и иератических рангов, примерно как в мистериях Митры.

Тем не менее эти чахлые с социологической точки зрения зачатки религиозности избавления имели значительное влияние на историю нравов. Почти все, что в китайской народной жизни вообще было от религиозной проповеди и индивидуальных поисков спасения, от веры в воздаяние и в потустороннее, от религиозной этики и душевного благоговения, было импортировано буддизмом, несмотря на преследования, которым он подвергался; то же касается и Японии. Правда, чтобы стать «народной религией», эта монашеская интеллектуальная сотериология Индии должна была претерпеть глубочайшие внутренние изменения. Сначала мы рассмотрим ее на родной почве, что поможет понять, почему от этой монашеской созерцательности было

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер невозможно навести мосты к рациональному повседневному действию и почему роль, которая выпала ей в Китае, несмотря на мнимые аналогии, так сильно отличается от роли, которую в позднюю античность смогло взять на себя христианство.

Глава VIII. Результат: конфуцианство и пуританизм

Сейчас будет целесообразно связать вышесказанное с нашим подходом, прояснив, как конфуцианский рационализм – который именуется так по праву – соотносится с рационализмом протестантизма, самым близким к нам географически и исторически. Уровень рационализации каждой конкретной религии определяется двумя основными критериями, внутренне связанными друг с другом во многих отношениях. Первый критерий – насколько данная религия очищена от магии. Второй – насколько систематично в ней разработано представление о взаимоотношении между богом и миром и, соответственно, ее собственное этическое отношение к миру.

По первому критерию высшего уровня рационализации достиг аскетический протестантизм в его различных формах. Наиболее характерные для него формы полностью избавлены от магии. Даже в сублимированной форме таинств и символов она была принципиально искоренена, так что строгий пуританин закапывал тела своих близких без всяких церемоний, чтобы избежать подозрений в каком-либо «superstition», [453] т. е. в доверии к магическим манипуляциям. Полное расколдовывание мира последовательно было осуществлено только здесь. Но это не означало избавления от того, что мы сегодня привыкли считать «суевериями». Процессы над ведьмами проводились и в Новой Англии. Но если конфуцианство не лишило магию ее позитивного значения спасения, то в протестантизме все магическое стало считаться дьявольским, а религиозно ценным, напротив, являлось только рационально этическое: действие согласно заповедям Божиим и лишь с богоугодными помыслами. Все изложенное здесь ясно показывает: в заколдованным саду совершенно еретического учения (даосизма) под властью хроно-, гео-, гидро- и метеоромантов, в рамках темных и путанных универсистских представлений о взаимосвязанности мира, без всякого естественнонаучного знания (что было как причиной, так и следствием господства этих элементарных сил), при заинтересованности в получении доходов от кормлений, этой опоры магической традиции – рациональное хозяйство и техника современного западного типа были просто невозможны. А сохранение заколдованного сада являлось одним из самых сокровенных стремлений конфуцианской этики. К этому добавились внутренние причины, которые всячески препятствовали разрушению конфуцианской власти.

В противоположность беспристрастному отношению конфуцианства к земным вещам пуританская этика увязывала их с очень напряженным и патетическим отношением к «миру». Всякая религия, обращаясь к миру с рациональными (этическими) требованиями, в определенный момент – скоро мы рассмотрим это подробно – оказывается в напряженных отношениях со своими иррациональными элементами. Напряженность проявляется в конкретных религиях в совершенно разных моментах, характер и уровень напряженности у них также сильно различаются. В значительной мере это зависит от характера путей спасения, которые предлагает конкретная религия в своих метафизических обещаниях. При этом степень религиозного обесценивания мира не тождественна степени его практического неприятия.

Как мы видели, рациональной этикой, сводившей к абсолютному минимуму как напряженное отношение к миру, так и его религиозное обесценивание и практическое неприятие, являлось конфуцианство. Для него этот мир был наилучшим из возможных миров, человеческая природа изначально этически доброй, а люди хотя и отличались друг от друга в этом отношении, как и во всем остальном, все же были принципиально однородны и в любом случае способны к неограниченному самосовершенствованию и исполнению нравственного закона. Философско-книжное образование на основе древних классиков являлось универсальным средством самосовершенствования, а недостаточный уровень образования, в основном из-за недостаточного экономического обеспечения, – единственным источником всех пороков. Подобные пороки, особенно пороки правительства, считались важнейшей причиной всех несчастий, возникавших из-за обеспокоенности (чисто магически понимаемых) духов. Верный путь к спасению заключался в приспособлении к вечным сверхбожественным порядкам мира (дао) и тем самым – к вытекающим из космической гармонии социальным требованиям совместной жизни. Прежде всего – в благочестивом подчинении твердому порядку мирской власти. На уровне индивида этому соответствовал

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер идеал оформления собственного Я в гармонично сбалансированную во всех отношениях личность, в микрокосм. «Изящность и достоинство» конфуцианского идеального человека – джентльмена – проявлялись в исполнении предписанного традицией долга. Таким образом, центральная добродетель церемониальной и ритуальной пристойности во всех жизненных ситуациях была целью самосовершенствования, а бдительный рациональный самоконтроль и подавление любого рода иррациональных страстей, ведущих к нарушению равновесия, – оптимальным средством ее достижения. Однако конфуцианец не стремился к какому-либо «избавлению», кроме как от варварского невежества. Наградой за добродетельную жизнь в посюстороннем мире для него были долгая жизнь, здоровье и богатство, а после смерти – добрая память. Как у подлинных эллинов, здесь не было никакой укорененности этики в трансцендентном, никакого напряжения между заповедями надмирного бога и тварного мира, никакой ориентации на потустороннюю цель и никакой концепции радикального зла. Кто придерживался заповедей, рассчитанных на средние человеческие способности, тот был свободен от греха. Христианские миссионеры так и не смогли пробудить чувство греха там, где подобные предпосылки были чем-то само собой разумеющимся. Образованный китаец решительно отверг бы посылку о постоянной «греховности», как и всякий представитель слоя знатных интеллектуалов, для которых это понятие было чем-то постыдным, недостойным, и попытался бы заменить его конвенционально, сословно-феодально или эстетически мотивированными формулировками (типа «неприличное» или «безвкусное»). Конечно, существовали и грехи, но это были нарушения в этической сфере в отношении традиционных авторитетов: родителей, предков, начальников в служебной иерархии, т. е. в отношении традиционалистских властей, но также магически опасные нарушения традиционных обычаяев, традиционного церемониала и, наконец, устоявшихся общественных конвенций. Все эти нарушения были равнозначны: китайское «я согрешил» соответствовало нашему «извините» в случае нарушения конвенций. Аскеза и созерцание, умерщвление плоти и уход от мира были не просто чужды конфуцианству, но и презирались им как опасное тунеядство. Всякая форма религиозной общинности и религиозного спасения отчасти прямо преследовалась и истреблялась, отчасти считалась частным и малозначащим делом, что напоминает отношение знатных эллинов классической эпохи к служителям орфических культов. Внутренней предпосылкой этики безусловного принятия и приспособления к миру было непрерывное сохранение чисто магической религиозности: начиная с положения императора, который своей личной квалификацией отвечал за благорасположение духов, выпадение дождя и благоприятную для урожая погоду, до культа духов предков, основополагающего как для официальной, так и для народной религиозности, и вплоть до неофициальной (даосской) магической терапии, прочих сохранившихся форм анимистического воздействия на духов и веры в антрополатрических и героических функциональных богов. Как и образованный элин, образованный китаец жил с подобным смешением скепсиса и избыточной богобоязненности, тогда как основная масса китайцев, способ ведения жизни которой находился под влиянием конфуцианства, пребывала в несломленной вере в рамках магических представлений. «Глупец, кто сочинит потусторонний, / уверует, что там его двойник, / И пустится за призраком в погоню», – сказал бы конфуцианец о посюстороннем мире вместе со старым фаустом, но вместе с ним должен был сделать и оговорку: «О, если бы мне магию забыть...». [454] даже наиболее образованные по древнекитайским меркам высшие чиновники редко колебались относительно благоговейного почитания всяких нелепых чудес. Напряженного отношения к «миру» никогда не возникало, поскольку здесь не было пророчеств, выдвигавших этические требования от имени надмирного бога. Их не могли заменить требования со стороны «духов» – прежде всего касавшиеся соблюдения договоров. Они всегда затрагивали конкретное обязательство, находившееся под их защитой – какую-то клятву или что-то иное; но никогда речь не шла о внутренней форме личности как таковой и ее способе ведения жизни. Господствующий интеллектуальный слой – чиновники и кандидаты на должности – последовательно поддерживал магическую традицию и особенно анимистический культ предков в качестве абсолютного условия неприкосновенности бюрократического авторитета, подавляя любые попытки покуситься на них со стороны религиозности спасения. Единственная допускаемая – наряду с даосским гаданием и благодатью таинств – религия спасения, представленная буддийским монашеством, считалась пацифистской и потому неопасной; в Китае она практически служила расширению душевного опыта за счет некоторых нюансов внутренних состояний, а в остальном, как мы увидим, являлась лишь одним источником магической благодати таинств и поддерживающих традицию церемоний.

Все это говорит о том, что значение подобной этики интеллектуалов для широких масс должно было иметь свои пределы. В первую очередь огромными

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер

были различия в самом образовании – локальные и особенно социальные.

Традиционалистское и в значительной мере натурально-хозяйственное обеспечение потребностей, сохранившееся у беднейших слоев вплоть до Нового времени и связанное с невиданной нигде в мире, почти невероятной виртуозностью в экономности (в потребительском смысле слова), было возможно лишь при способе ведения жизни, исключавшем глубокое отношение к конфуцианским идеалам благородного человека. Здесь, как и повсюду, предметом всеобщей рецепции могли стать только жесты и формы внешнего поведения господствующего слоя. Вероятнее всего, определяющее влияние образованного слоя на ведение жизни масс было негативным: с одной стороны, полное недопущение возникновения пророческих религий, с другой – повсеместное искоренение всех оргиастических элементов анимистической религиозности. Возможно, именно это обусловило по крайней мере часть тех черт, которые иногда воспринимаются как качества китайской расы. Даже крупные специалисты не могут сейчас сказать что-то определенное о том, насколько велико влияние биологического «наследства». Однако для нас важно наблюдение, подтверждаемое известными синологами: чем дальше вглубь истории, тем больше китайцы и их культура похожи (в интересующих нас чертах) на то, что встречалось и у нас. Древние народные верования, древние отшельники, древнейшие песни из «Ши цзин», древние воинственные цари, столкновения философских школ, феодализм, равно как и зачатки капиталистического развития в эпоху раздробленности кажутся более родственными западным явлениям, нежели считающиеся характерными свойства конфуцианской китайской. Таким образом, следует допускать возможность того, что многие черты, охотно воспринимаемые как врожденные, являются продуктами чисто исторически обусловленных культурных влияний.

При оценке этих черт социолог в значительной мере зависит от миссионерской литературы, в которой содержатся хотя и неравнозначные, но все же относительно надежные данные. Вот что постоянно подмечалось в этих наблюдениях: заметное отсутствие «нервов» в том специфическом смысле слова, какой с ним сегодня связывает европеец; безграничное терпение и контролируемая вежливость; упорная верность привычному; абсолютная нечувствительность к монотонности и постоянная работоспособность; замедленная реакция на непривычные раздражители, особенно в интеллектуальной сфере – все это кажется хорошо объяснимым и непротиворечивым. Но заметны и резкие контрасты. Исключительная, необычайная робость в виде неискоренимого недоверия ко всему неизвестному и неочевидному; отторжение или отсутствие потребности в познании всего того, что не является непосредственно осозаемым и полезным, заметно контрастируют с безграничной доверчивостью к самому фантастическому магическому обману. Действительно частое отсутствие подлинной симпатии даже к самым близким людям также явно противоречит тесной сплоченности социальных союзов. А якобы типичная черствость и неподчинение малолетних детей авторитетам явно не совместимы с абсолютной покорностью и церемониальной почтительностью взрослых детей к родителям. Если сравнивать с такими странами с феодальным прошлым, как Япония, часто упоминаемая неслыханная неискренность китайцев (даже по отношению к собственному адвокату) кажется трудно совместимой с просто поразительной надежностью купцов, ведущих оптовую торговлю. (Розничная торговля, видимо, очень слабо затронута этим: даже для местных «твёрдые цены» – чаще всего фикция.) Типичное недоверие китайцев друг к другу подтверждается всеми наблюдателями и резко контрастирует с верой в честность братьев по вере в пуританских сектах, которая разделялась даже вне их сообщества. И наконец, целостность и непоколебимость психофизического габитуса вообще контрастируют с часто отмечаемым непостоянством всех тех черт китайского способа ведения жизни, которые не регулировались извне посредством устойчивых норм. Говоря еще резче: отсутствие целостного способа ведения жизни, регулируемого «изнутри», исходя из каких-либо собственных базовых убеждений, образует главный контраст с привязанностью к бесчисленным конвенциям. Как все это можно объяснить?

Отсутствие истериизирующей аскезы и близких ей форм религиозности, а также не полное, но значительное исключение всех наркотических культов не могли не повлиять на нервную и духовную конституцию определенной человеческой группы. С точки зрения употребления наркотических средств китайцы после замирения империи были относительно «трезвыми» народом (в сравнении с пьянством в древних мужских домах и при дворах князей). Опьянение и оргиастическая «одержимость» опровергали священную значимость харизмы и потому считались исключительно симптомом господства демонов. Конфуцианство отказалось от использования алкоголя за исключением жертвоприношений – там

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер он допускался в качествеrudimenta. То, что в действительности пьянство среди низших народных слоев в Китае не было редкостью, не отменяет относительного значения этого различия. А опium, считающийся специфически китайским наркотическим средством, стал импортироваться лишь в современную эпоху и, как известно, был навязан стране извне военной силой, несмотря на ожесточенное сопротивление господствующих слоев. Кроме того, он вызывает состояние апатического экстаза, т. е. действует в направлении «бездейственности», а не героического упоения или высвобождения активных страстей. Эллинское софросюне не мешало Платону в «Федре» считать все великое результатом прекрасного безумия. Рационализм римской знати переводил «ekstasis»^[455] как «superstitio»^[456] тогда как рационализм китайского образованного слоя мыслил совершенно иначе. «Непробиваемость» и то, что воспринимается как безучастность, вероятно, в какой-то мере связаны с полным отсутствием в китайской религиозности дionисийских элементов – вследствие того, что бюрократия сознательно отрезвляла культ. В этой религиозности не было и не должно было быть ничего, что могло бы вывести душу из равновесия. Всякая слишком сильная страсть, особенно гнев, ци, вызывала злые чары, поэтому при любых страданиях в первую очередь спрашивали о том, каким ци они вызваны. Анимистическая магия, хотя и презиралась образованным слоем, тем не менее поддерживалась официальными культурами в качестве единственной формы народной религиозности. Отсюда – традиционистский страх перед любыми нововведениями: они могли навлечь злые чары и побеспокоить духов. Этим же объясняется излишняя доверчивость. В рамках магических верований болезнь и несчастья являются симптомами божественного гнева, вызванного прегрешениями человека. Поэтому сохранение подобных представлений должно было в какой-то мере препятствовать появлению симпатии к страданию, обычно возникавшей на основе чувства общности в религиях спасения и потому изначально доминировавшей в народной этике в Индии. Результатом стала специфически китайская холодность в отношениях между людьми, даже между родственниками, наряду с чопорной корректностью и эгоистическим страхом перед духами.

Богатый материал фольклорных исследований, использованный, в частности, в работах В. Грубе, свидетельствует о бесчисленных церемониальных правилах, удивительно обстоятельных и обязательных во всех своих деталях. Эти правила охватывали все существование китайца – от зачатия до почитания мертвых. Одни из них имеют явно магическое, а именно апотропейское происхождение. Другие обусловлены даосизмом и народным буддизмом – обе религии оставили глубокие следы в повседневной жизни масс. Значительная часть правил носит чисто конвенционально-церемониальный характер. Церемониально предписанные вопросы, на которые следовало давать церемониально предписанные ответы; церемониально обязательные предложения, которые следовало с благодарностью отклонять в церемониально предписанной форме; визиты; подарки; церемониальные выражения почтения, соболезнования и радости – все это оставляет далеко позади себя то, что вплоть до наступления современности сохранялось, например, в Испании в рамках древней крестьянской традиции (испытавшей феодальное и исламское влияние). И здесь, в сфере жестов и «сохранения лица», в целом можно полагать, что конфуцианские корни преобладали даже там, где это невозможно доказать. Разумеется, влияние конфуцианского идеала пристойности проявлялось не столько в характере обычая, сколько в «духе» их соблюдения. Его эстетическая холодность заморозила в символическом церемониале все сохранившиеся с феодальных времен обязанности, особенно связанные с проявлением милосердия. С другой стороны, вера в духов еще теснее сближала членов рода. Часто осуждаемая лживость китайцев, несомненно, отчасти была – как и в древнем Египте – прямым продуктом патrimonиального характера фискальной системы, который повсюду приучал к ней. Взимание налогов в Египте и Китае было очень похожим: нападение, избиение, помощь со стороны родственников, причтания обиженных, страх перед вымогателями и компромисс. А отчасти лживость, конечно, была продуктом совершенно исключительного культа церемониальной и конвенциональной пристойности в конфуцианстве. С другой стороны, отмерли феодальные инстинкты, для которых всякая торговля была заклеймена вопросом «Qui trompe-t-on?»^[457]; поэтому и стала возможна знаменитая деловая надежность защищенного монополией знатного и образованного внешнеторгового сословия из гильдии гун хан, культивировавшего ее, исходя из своих прагматических интересов. Если это так, то она скорее прививалась извне, чем возникла изнутри, как в протестантской этике.

Однако это касается этических качеств вообще.

Подлинное пророчество задает ведению жизни систематическую ориентацию на
Страница 119

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер один ценностный масштаб изнутри. В этом случае «мир» предстает в качестве материала, которому надлежит придать определенную форму в соответствии с этической нормой. А конфуцианство, напротив, являлось приспособлением вовне, к условиям «мира». Однако оптимально приспособившийся человек, способ ведения жизни которого рационализирован лишь в меру необходимости приспособливаться, есть не систематическое целое, а комбинация отдельных полезных качеств. Сохранение в китайской народной религиозности анимистических представлений о множестве душ индивида можно считать чуть ли не символом этого состояния. Где нет ничего, что выходит за пределы мира, там неизбежно отсутствует собственная значимость по отношению к нему. Отсюда – и приручение масс, и добре поведение благородного мужа. Однако стиль подобного способа ведения жизни по-прежнему в основном характеризовался негативными элементами и препятствовал возникновению какого-либо стремления к внутренней целостности, которое мы связываем с понятием «личность». Жизнь оставалась последовательностью событий, а не целым, методически служащим трансцендентной цели.

Такая социально-этическая позиция противоположна любой западной религиозной этике. При взгляде извне некоторые патриархальные стороны томистской или даже лютеровской этики могли напоминать конфуцианство, но это внешняя видимость. Никакая христианская этика, даже самая компромиссная в отношении земных порядков, не могла полностью устранить пессимистическое напряжение между миром и надмирным предназначением индивида, как это удалось сделать конфуцианской системе радикального оптимизма в отношении мира.

В этой этике полностью отсутствует какое-либо напряжение между природой и божеством, этическими требованиями и человеческим несовершенством, осознанием греховности и стремлением к спасению, посюсторонними действиями и потусторонним воздаянием, религиозным долгом и социально-политической реальностью. Поэтому на способ ведения жизни не могли влиять внутренние силы, не связанные с традицией и конвенциями. Сильнее всего на него влиял пietет перед семьей, основанный на вере в духов. В конечном счете это он обеспечивал и поддерживал сохраняющуюся до сих пор тесную сплоченность родовых союзов и упомянутое ранее объединение в товарищества, которые могут считаться расширенными семейными предприятиями с разделением труда. Такая сплоченность носила полностью религиозно мотивированный характер, и сила подлинно китайских хозяйственных организаций простиралась настолько, насколько простиралась власть личных союзов, регулируемых на основе пietета. Резко контрастируя с пуританской этикой, сводящейся к опредмечиванию тварных задач, китайская этика проявляла свои сильнейшие мотивы внутри естественно сложившихся личных союзов (либо связанных с ними или возникших по их образцу). Если для религиозного долга перед надмирным, потусторонним богом в пуританизме все отношения с другими людьми (в том числе с самыми близкими) были лишь средством выражения убеждений, выходящих за пределы органических жизненных отношений, то религиозный долг благочестивого китайца, наоборот, ориентировал исключительно на самореализацию внутри органически обусловленных личных отношений. Мэн-цзы отвергал всеобщее «человеколюбие», поскольку оно покушается на пietет и справедливость: не иметь ни отца, ни брата свойственно животным. Долг китайца-конфуцианца всегда и везде заключался в почитании конкретных людей, живых или мертвых, которые близки ему в рамках существующего порядка, но не в почитании надмирного бога, «святого дела» или «идеи». Дао не есть ни то, ни другое, а лишь воплощение обязательного традиционистского ритуала, и его заповедь – не «действие», а «пустота». Персоналистское препятствие на пути объективирующей рационализации, несомненно, серьезно повлияло на хозяйствственные воззрения, поскольку всегда внутренне привязывало индивида к родственникам и товарищам, состоявшим с ним в квазиродственных отношениях, в любом случае – к «лицам», а не предметным задачам («предприятию»). Как следует из всего изложенного, оно было теснейшим образом связано с характером китайской религиозности и с тем ограничением рационализации религиозной этики, которого придерживался господствующий образованный слой в интересах сохранения собственного положения. Имеет большое экономическое значение, если любое доверие – эта основа всяких деловых отношений – всегда опирается на родство или на чисто личные отношения родственного типа, что было характерно для Китая. Великим достижением этических религий и прежде всего этических и аскетических сект протестантизма было разрушение родовых связей и преобладание общин, основанных на единстве веры и этического ведения жизни, над кровными общинами и даже над семьей. С экономической точки зрения здесь было важно, что деловое доверие обосновывалось этическими качествами отдельных индивидов, проявленными в предметном профессиональном труде. Экономические последствия универсального недоверия

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер всех ко всем вследствие официального господства конвенциональной неискренности и озабоченности конфуцианства исключительно сохранением лица, вероятно, следует считать довольно значительными, хотя измерить их невозможно.

Конфуцианство и конфуцианско обожествление «богатства» могли способствовать определенным мерам экономической политики (как открытый миру Ренессанс на Западе). Однако именно в этом можно видеть границу между экономической политикой и взглядами на хозяйство. Нигде и никогда в культурных странах материальное благополучие не рассматривалось столь отчетливо в качестве конечной цели.[458] Взгляды Конфуция на экономическую политику примерно соответствовали взглядам наших «камералистов». Пользу богатства, в том числе приобретенного посредством торговли, подчеркивал конфуцианец Сыма Цянь, который даже написал трактат о «торговом балансе» – древнейший документ китайской политэкономии.[459] Экономическая политика заключалась в чередовании фискальных мер и мер в духе *laissez-faire*, но в любом случае она не была намеренно антихрематистической. Купцы точно так же «презирались» в Средние века и до сих пор презираются у нас образованным сословием, как и в Китае. Однако экономическая политика не порождает капиталистических взглядов на хозяйство. Денежные доходы торговцев в эпоху раздробленности были политической прибылью государственных поставщиков, а масштабные принудительные горные работы велись в поисках золота. Ни одно промежуточное звено не вело от конфуцианства и его этики, столь же глубоко укорененной, как и христианство, к буржуазному методическому ведению жизни, которое и было определяющим. Его создал пуританизм – причем вопреки своей воле. Здесь мы сталкиваемся с парадоксом непреднамеренного воздействия человека на судьбу (судьба как следствие его собственных действий, противоречащее его намерениям) – вот чему нас может научить это нарушение «естественного» хода вещей, кажущееся странным лишь на самый поверхностный взгляд.

Пуританизм представляет собой радикально противоположный тип рационального отношения к миру. Как мы уже видели, это не совсем однозначное понятие. В подлинном смысле «ecclesia pura»[460] практически означала прежде всего христианскую общину совместной вечери в честь Господа, очищенную от нравственно падших участников. Она могла быть кальвинистской или баптистской, а с точки зрения церковного устройства носить скорее синодальный или конгрегационный характер. Однако в более широком смысле под пуританизмом понимаются нравственно строгие христианско-аскетические сообщества мирян вообще, включая возникшие на пневматически-мистической основе баптистские, менонитские, квакерские, аскетически-пиетистские и методистские общины. Своеобразие этого типа по сравнению с конфуцианством заключалось в том, что для него характерно противоположное уходу от мира – его рационализация, несмотря на аскетическое неприятие мира или скорее именно из-за него. Для пуританизма все люди сами по себе в равной степени порочны и этически абсолютно несостоятельны, поскольку все тварное одинаково порочно перед Богом, а мир есть сосуд греха. Приспособление к его суетным нравам – признак извращения, а самосовершенствование в конфуцианском духе – кощунственное обожествления тварного. Богатство и страстное наслаждение им есть особый вид искушения, стремление к человеческой философии и книжному образованию – греховное тварное высокомерие, а всякая вера в магическое общение с духами и Богом – не только презренное суеверие, но и дерзкое богохульство. В протестантизме было искоренено все, что напоминало магию, все остатки ритуальности и власти священников. Теоретически у квакеров не было даже постоянных проповедников, а у большинства аскетических сект – по крайней мере оплачиваемых профессиональных проповедников. В небольших светлых помещениях, где собирались квакеры, не осталось никаких следов религиозных символов.

Все люди были в равной степени греховны по своей природе, но тем не менее их религиозные шансы были не равны, а чрезвычайно неравны – причем не только в какой-то момент времени, но раз и навсегда. Либо напрямую, в силу никак не обоснованного предопределения (как у кальвинистов, партикулярных баптистов, уайтфилдских методистов и реформатских пиетистов), либо в силу их разной духовной квалификации, либо, наконец, в силу разной интенсивности и разной успешности их стремления достичь решающего у старых пиетистов акта обращения, «покаяния», «прорыва» или иного рода перерождения. Но во всех вариантах всегда присутствовало пророчество и никак не обоснованная, не связанная с личными заслугами, «свободная» милость надмирного бога. Вера в предопределение являлась лишь одной, но самой последовательной

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер докторской формой религиозности виртуозов. Немногие из *massa perditionis*[461] были призваны обрести спасение, и не важно, было ли оно извечно предопределено только им или же предложено всем (например, у квакеров – даже нехристианам), но только небольшая кучка способна им воспользоваться. Согласно некоторым пietистским учениям, спасение предлагается один раз в жизни, согласно другим (так называемым терминистам) – один раз в последний момент жизни: в любом случае человек должен суметь принять его. Все было направлено на свободную милость Божию и потустороннюю судьбу, а посюсторонняя жизнь была либо земной юдолью, либо просто переходом. Именно поэтому столь значимым оказывается этот крохотный промежуток времени и все, что происходит в течение его, – примерно в духе высказывания Карлейля: «Прошли тысячелетия, прежде чем ты появился на свет, и еще тысячелетия молча ожидали того, что ты сделаешь с твоей жизнью». Но вовсе не из-за того, что якобы возможно обрести вечное спасение собственными усилиями, что невозможно, а из-за того, что собственную избранность к спасению индивид обретал и распознавал лишь через осознание целостной основополагающей связи своей короткой жизни с надмирным богом и его волей («благословение»). Как и во всякой активной аскезе, это могло подтверждаться богоугодными поступками, т. е. этическими действиями, отмеченными божественным благословением. Только это давало индивиду уверенность в том, что он является орудием Господа. Тем самым рациональная нравственная методика жизни получала наивысшее внутреннее вознаграждение. Только жизнь в соответствии с твердыми целостными принципами могла считаться богоугодной, а непосредственная привязанность к миру безусловно уводила от спасения. И все же тварный мир и люди в нем суть создания Господа, которым он предъявляет определенные требования; какими бы порочными существами они ни были, он создавал их «во славу себе» (кальвинистское представление), желая видеть в них осуществление своего достоинства. Для этого грех и, по возможности, страдания должны быть ограничены и подчинены этической дисциплине в рамках рационального порядка. Поэтому здесь стало обязанностью «вершить дела того, кто меня послал, пока длится день», и эти дела имели не ритуальный, а рационально-этический характер.

Противоположность конфуцианству очевидна. Обе этики имели иррациональные корни: в одном случае – это магия, во втором – непостижимые решения надмирного Бога. Но из магии следует нерушимость традиции, поскольку испытанные магические средства и в конечном счете все традиционные формы ведения жизни должны оставаться неизменными, чтобы не прогневить духов. А из отношений с надмирным богом и тварным порочным и этически иррациональным миром, напротив, следует абсолютная десакрализация традиции и абсолютно бесконечная задача рационально-этического преодоления и овладения существующим миром, т. е. рациональная предметность «прогресса». Конфуцианскому приспособлению к миру пуританизм противопоставлял задачу рационального преобразования мира. Если конфуцианство требовало постоянного бдительного самоконтроля ради сохранения достоинства всесторонне совершенного светского человека, то пуританская этика требовала того же самого ради методической целостности ориентации на божественную волю. В конфуцианской этике абсолютно преднамеренно сохранялось господство личных отношений – возникших естественным путем или сложившихся в социальных иерархических порядках. Она освящала их этически и в конечном счете не признавала никаких иных социальных обязательств, кроме долга почитания, возникающего в личных отношениях между людьми: князем и служой, старшим и младшим чиновником, отцом и сыном, учителем и учеником, братьями и друзьями. Для пуританской этики, напротив, именно эти чисто личные отношения – которые она, естественно, допускала и этически регулировала, если те не были богопротивными – все же оставались немного подозрительными, поскольку были связаны с тварным началом. В любом случае связь с Богом была важнее. Следовало безусловно избегать слишком интенсивных отношений с людьми, чреватых обожествлением тварного начала, поскольку доверие к людям, даже к самым кровно близким, опасно для души. Герцогиня-кальвинистка Рената д'Эсте могла проклясть своих ближайших родственников из-за того, что они покинуты Богом (в силу никак не обоснованного предопределения). Отсюда следуют очень важные практические различия этих этических концепций, хотя в практическом применении обе они характеризуются нами как «рационалистические» и обе приводят к «утилитаристским» выводам. Не только из-за подобных социально-этических взглядов, но и из-за своеобразия структур политического господства, хотя под их влиянием в Китае сохранились родовые связи и формы политической и экономической организации, основанные на личных отношениях. Последние не имели рационально предметного и абстрактно трансперсонального характера целевых союзов – начиная с

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер отсутствия настоящих «общин», особенно в городах, и заканчивая отсутствием экономических форм обобществления и организации предприятий, связанных чисто деловыми целями. Из чисто китайских корней такие формы никогда бы не возникли.[462] Всякое совместное действие китайцев было обусловлено чисто личными, прежде всего родственными, отношениями, помимо профессиональных братств. А пуританизм, напротив, придавал всему предметный характер – он превращал все в рациональные «предприятия» и предметные «деловые» отношения; он поставил рациональное право и рациональный договор на место принципиального для Китая господства традиции, локальных обычаяв и личной милости конкретного чиновника.

Гораздо важнее другое. Утилитаристское принятие мира и убежденность в этической ценности богатства как универсального средства достижения всестороннего нравственного совершенства в сочетании с поразительно высокой плотностью населения развили в китайцах неслыханную «расчетливость» и бережливость. Они торгаются за каждый грош и ежедневно пересчитывают содержимое своей кассы. Как сообщают заслуживающие доверия путешественники, мало где еще так часто говорят о деньгах и денежных интересах, как в Китае. Однако примечательно, что из этой невиданной хозяйственной активности и столь часто осуждаемого грубого «материализма» китайцев не возникло крупных методических концепций рационального ведения дел, свойственных современному капитализму, по крайней мере экономической сфере. Они оставались неизвестны Китаю, кроме тех мест, куда их прнесло чужое влияние в прошлом (например, в Кантон) или нынешнее безудержное проникновение западного капитализма. Автохтонного происхождения были формы политически ориентированного капитализма (в эпоху политической раздробленности), должностное и кредитное ростовщичество, высокодоходная оптовая торговля, а в области ремесла – эргастерии (и более крупные мастерские), которые также встречались в поздней древности, в Египте и в исламе. С недавних пор также появилась обычная зависимость от заказчика и скрупщика, но и она в целом не была организована так строго, как «*sistema domestico*»[463] в позднее Средневековье на Западе. Несмотря на довольно интенсивный внутренний обмен (и по крайней мере временами – значительную внешнюю торговлю), в Китае не возникло буржуазного капитализма современного, даже позднесредневекового типа: никаких рациональных форм позднесредневекового, а позднее научно организованного европейского капиталистического промышленного «предприятия»; никакого «капитала» европейского типа (китайский капитал, участвовавший в современных операциях, был преимущественно накоплен мандаринами, т. е. занимавшими должности ростовщиками); никакой рациональной методики организации предприятия европейского типа; никакой действительно рационально организованной службы коммерческой информации; никакой рациональной денежной системы; денежное хозяйство не достигло даже уровня Птолемеевского Египта; лишь зачатки (в основном технически крайне несовершенные) тех отраслей права, что регулируют у нас деятельность фирмы, торговых обществ, обращение векселей и ценных бумаг; очень ограниченное применение многочисленных[464] технических изобретений в экономических целях; наконец, никакой действительно технически полноценной системы записей, расчетов и бухгалтерии в торговле. Итак, несмотря на почти полное отсутствие рабов – вследствие замирения империи – это положение очень похоже на средиземно-морскую античность, однако в некоторых отношениях оно еще дальше отстоит от «духа» современного капитализма и его институтов. Широкая (несмотря на все преследования еретиков) веротерпимость в сравнении с нетерпимостью, по крайней мере, кальвинистского пуританизма; значительная свобода перемещения товаров; мир; свобода передвижения; свобода выбора профессии и методов производства; отсутствие отвращения к торгашескому духу – всего этого оказалось недостаточно для возникновения в Китае современного капитализма. Как показывает опыт этой типичной страны приобретательства, «жажда наживы», высокая, даже исключительно высокая значимость богатства и утилитаристский «рационализм» сами по себе не имеют ничего общего с современным капитализмом. Мелкий и средний китайский предприниматель (и крупный, если он придерживался древних традиций), подобно пуританину, объяснял успех и неуспех своего дела вмешательством божественных сил. Китаец приписывал их своему (даосскому) богу богатства: но для него они были не симптомами его спасения, а следствиями магически или церемониально значимых заслуг или нарушений, которые нужно уравновесить посредством ритуально «правильных поступков». Он не имел основополагающей, внутренней, религиозно обусловленной рациональной жизненной методики классических пуритан, для которых экономический успех был не последней целью и самоцелью, а средством испытания самого себя. Китаец не закрывался сознательно от воздействия «мира» – в отличие от пуританина, пытавшегося противостоять ему с помощью рациональной воли, что привело его именно к

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер подавлению мелочной жажды наживы, разрушающей всякую рациональную методику ведения предприятия; подобная мелочность была характерна как раз для действий китайского мелкого лавочника. Конфуцианцу было чуждо то своеобразное ограничение и вытеснение естественных жизненных инстинктов, [465] которое несла с собой строгая волевая этическая рационализация; именно оно прививалось пуританам. У него открытое проявление изначальных инстинктов ограничивалось иным образом. Бдительное самообладание конфуцианца было направлено на сохранение достоинства внешних жестов и манер, т. е. на сохранение «лица». Оно имело эстетический и в основном негативный характер: ценилась сама «манера держаться», без определенного содержания. Столь же бдительный самоконтроль пуританина был направлен на нечто позитивное – квалифицированное определенным образом действие; более того, он был направлен на нечто внутреннее – систематическое овладение своей собственной природой, которая рассматривалась как развращенная грехом. Последовательный пietist проводил ее инвентаризацию наподобие бухгалтерской проверки – так ежедневно поступал такой эпигон, как Бенджамин Франклайн. Надмирного всеведущего Бога интересовал центральный внутренний габитус человека, а мир, к которому приспособлялся конфуцианец, напротив, обращал внимание лишь на изящные жесты. Озабоченный лишь внешним «*contenance*», [466] конфуцианский благородный муж с недоверием относился ко всем остальным и ожидал такого же отношения к себе, что препятствовало развитию кредита и осуществлению деловых операций. Всеобщему недоверию конфуцианца противоположно доверие пуританина (особенно в хозяйственной сфере) к безусловной и нерушимой – в силу религиозной обусловленности – легальности действий собратьев по вере. Именно благодаря этому доверию, его глубоко реалистический и довольно непочтительный пессимизм в отношении тварной испорченности мира и людей (в том числе вышестоящих лиц) не стал препятствием для развития кредита, столь необходимого для капиталистического оборота; скорее, он побуждал его трезво оценивать объективные (внешние и внутренние) качества партнера, исходя из постоянства деловых мотивов – по принципу «*honesty is the best policy*». [467] Слово конфуцианца было красивым и вежливым жестом, самоцелью, а слово пуританина – предметным, коротким и абсолютно надежным деловым сообщением: «да» значит «да», «нет» – «нет», а все остальное от лукавого. Кстати, конфуцианская бережливость у благородного мужа была сильно ограничена необходимостью соблюдать сословные приличия; официальное учение боролось с ее чрезмерными проявлениями, как в случае мистически обусловленного смирения у Лao-цзы и некоторых даосов. А у мелкой китайской буржуазии она была накопительством вроде хранения денег в крестьянском чулке. Их сберегали на погребальный ритуал ради сохранения доброго имени, а также просто ради чести и удовольствия обладания ими – как и повсюду, где подобное отношение к богатству еще не было разрушено аскезой. Напротив, собственность как таковая являлась для пуританина точно таким же искушением, как и для монаха, а обогащение – таким же побочным успехом и симптомом успешности его аскезы, как и для монастырей. Слова Джона Уэсли прямо указывают на этот изначально характерный для пуританских конфессий мнимый парадокс неприятия мира и приобретательской виртуозности: «У нас нет другого выбора, кроме как советовать человеку: „Будь благочестив!“, из чего неизбежно следует: „Обогащайся!“», хотя опасность богатства для благочестия отдельного человека была столь же очевидна, как и для монастырей.

Как, согласно преданию, наставлял сам Учитель, для конфуцианца богатство – это важнейшее средство ведения добродетельной, т. е. достойной жизни, посвященной самосовершенствованию. «Обогащайтесь!» было здесь ответом на вопрос о способах улучшения людей, поскольку только так можно было жить в соответствии с «сословными приличиями». У пуританина обогащение – непреднамеренное последствие, но и важный симптом собственной добродетельности, тогда как растрачивание богатства на цели собственного потребления воспринималось как привязанность к миру, чреватая обожествлением тварного начала. Конфуций не осуждает обогащение как таковое, однако оно считалось спорным, так как могло нарушить благородное равновесие души; к тому же всякая чисто профессиональная хозяйственная деятельность была пошлым специализированным трудом. А специалисту в определенной сфере, с точки зрения конфуцианства, не придавала достоинства даже его социальная полезность. Ведь – и это было определяющим – «благородный муж» не был «инструментом», т. е. в своем самосовершенствовании в ходе приспособления к миру он являлся конечной самоцелью, а не средством достижения каких-либо предметных целей. Это ключевое положение конфуцианской этики отвергает профессиональную специализацию, современную профессиональную бюрократию и профессиональное обучение, но прежде всего – обучение ведению хозяйства с целью обогащения.

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер Подобной максиме «обожествления тварного начала» пуританизм, напротив, противопоставлял задачу достижения особых мирских и профессиональных предметных целей, что должно было служить в качестве проверки. Конфуцианец – человек литературного, точнее, книжного образования, человек письма в высшем смысле слова, которому эллинский идеал красноречия и общения столь же чужд, как и энергия рационального действия – военного или экономического. Большинство пуританских конфессий (хотя и в разной мере) отвергали философско-литературное образование, это главное украшение конфуцианца, как тщеславную и опасную для религии трату времени; они строго придерживались Библии, которая была для них своего рода гражданским кодексом и экономической теорией. Схоластика и диалектика, Аристотель и все связанное с ним вызывали у них отвращение и страх: например, Шпенер предпочитал им картезианскую математически фундированную рациональную философию. Полезные реальные познания, прежде всего эмпирически-естественнонаучной и географической ориентации, трезвая ясность реалистического мышления и профессиональное знание в качестве цели воспитания впервые планомерно культивировались пуританскими, а в Германии – особенно пietистскими кругами в качестве, с одной стороны, единственного пути познания божественной славы и пророчества в его творении, а с другой – средства рационального овладения миром через профессиональный труд и выполнение своего долга во славу Господа. И конфуцианство, и пуританизм были в равной мере далеки от эллинизма и Высокого Ренессанса, но в разном смысле.

Радикальная концентрация на богоугодных целях, безоговорочно практический рационализм аскетической этики, методическая концепция делового управления предприятием, отвращение к нелегальному политическому, колониальному, разбойническому и монопольному капитализму, основанному на государевой и людской милости, которому противопоставляются трезвая строгая легальность и контролируемая рациональная энергия повседневного ведения дел; рациональное предпочтение, отдаваемое технически наилучшему пути, практической надежности и целесообразности вместо традиционалистской радости старых ремесленников от совершенства навыков и красоты изделия – таковы неизбежные «этические» качества специфически современного капиталистического предпринимателя и специфическая готовность благочестивого работника к труду. Этот безоговорочный, религиозно систематизированный утилитаризм, который свойственным для всякой рационализированной аскезы образом практикуется «в мире» и при этом остается не «от мира сего», способствовал появлению у индивидов выдающихся рациональных свойств и «духа» профессионализма. Это было невозможно в рамках конфуцианства и его приспособленного к миру ведения жизни – хотя и рационального, но детерминированного извне, а не изнутри, как в пуританизме. Это различие показывает нам, что простая трезвость и бережливость даже в соединении с «жаждой наживы» и почитанием богатства были еще очень далеки от «капиталистического духа» в смысле специфически современного экономического профессионализма и не могли породить его. Типичный конфуцианец использовал собственные и семейные накопления, чтобы получить книжное образование, подготовиться к экзаменам и тем самым обеспечить себе существование в качестве члена знатного сословия. А типичный пуританин зарабатывал много, тратил мало и вновь вкладывал заработанное – в соответствии с аскетическим императивом бережливости – в качестве капитала в рациональные капиталистические предприятия. «Рационализм» был характерен для духа обеих этик – таков наш второй вывод. Но только надмирно ориентированная пуританская рациональная этика привела к возникновению мирского экономического рационализма, причем именно потому, что сам мирской труд ее совершенно не интересовал, а лишь выражал стремление к трансцендентной цели. Мир достался ей, поскольку она, в соответствии с заповедями, «стремилась лишь к своему Господу и его справедливости». Именно в этом заключается принципиальное различие этих двух видов «рационализма». Конфуцианский рационализм означал рациональное приспособление к миру, а пуританский – рациональное овладение миром. Пуритане, как и конфуцианцы, были «трезвы». Однако рациональная трезвость пуритан основывалась на мощном пафосе, полностью отсутствовавшем в конфуцианстве – том самом пафосе, что вдохновлял монашество Запада. Неприятие мира в западной аскезе было неразрывно связано со стремлением овладеть миром, поскольку от имени надмирного бога требования выдвигались как к монахам, так и – в измененной и смягченной форме – к миру. Ничто не противоречит конфуцианскому идеалу благородства так, как идея «профессионального призыва». «Княжеский муж» был эстетической ценностью, а не «инструментом» бога. Именно таким инструментом хотел быть подлинный христианин, практиковавший аскезу в миру или вне его. Только в этом он видел свое достоинство и именно поэтому стал

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер удобным инструментом для рационального изменения и овладения миром.

Скорее всего, китайцы, как и японцы (если не в большей мере), могли бы технически и экономически овладеть достижениями капитализма, получившего наивысшее развитие в рамках культуры Нового времени. Не стоит думать, будто они по своей природе «неспособны» соответствовать его требованиям. Однако, несмотря на множество крайне благоприятных для возникновения капитализма обстоятельств (в сравнении с Западом), здесь он так и не возник. Как не возник он в западной и восточной античности, в Индии и исламском регионе, хотя в каждой из этих областей существовали свои собственные условия, благоприятные для его возникновения. Многие обстоятельства, которые могли или должны были стать для него препятствием в Китае, имелись и на Западе – причем именно в эпоху окончательного формирования современного капитализма. Например, патrimonиальные черты господства и бюрократии или распад и неразвитость денежного хозяйства, которое в-ptолемеевском Египте было более распространено, чем в Европе в XV–XVI веков. Из условий, которые мы обычно рассматриваем в качестве препятствий для капиталистического развития на Западе, в Китае на протяжении тысячелетий отсутствовали феодальные (и отчасти цеховые) ограничения и, видимо, значительная часть типичных для Запада монополий, препятствовавших обороту товаров. Предпосылки, которые со времен Древнего Вавилона и античности повсюду способствовали возникновению политически обусловленного капитализма, т. е. война и военные приготовления конкурирующих государств, в прошлом были хорошо известны и в Китае. Может даже показаться, что более позднее отмирание политически обусловленного накопления и вложения капитала создавало более благоприятные шансы для специфически современного капитализма, ориентированного на свободный обмен, подобно тому, как в новейшее время в Северной Америке почти полное отсутствие военной организации создало максимально свободное пространство для развития высших форм капитализма. Замирение мировой империи непосредственно объясняет отсутствие в Китае политического капитализма, общего для западной античности (до эпохи империи), Востока и Средневековья, но никак не отсутствие чисто экономически ориентированного капитализма. Вряд ли можно отрицать, что основополагающие свойства «убеждений» (в данном случае – практического отношения к миру), – как бы они сами ни были обусловлены политическими и экономическими особенностями страны, – также сильно сдерживали его развитие, оказывая, наряду с другими факторами, свое специфическое воздействие.

Промежуточное рассмотрение: теория уровней и направлений религиозного неприятия мира

Смысл рационального конструирования мотивов неприятия мира. – Типология аскезы и мистики. – Направления неприятия мира: экономическая, политическая, эстетическая, эротическая и интеллектуальная сферы. – Уровни неприятия мира. – Три рациональные формы теодицеи.

Область индийской религиозности, которую мы собираемся затронуть, являлась колыбелью форм религиозной этики, наиболее отрицательно относившихся к миру теоретически и практически из всех когда-либо существовавших. В этом отношении она резко контрастирует с Китаем. Столь же высокого развития здесь достигла и соответствующая «техника». Монашество и типичные манипуляции с аскезой и созерцанием не просто возникли здесь раньше, но и получили очень последовательную реализацию; вероятно, исторически эта рационализация начала свой путь по миру именно отсюда. Однако вначале целесообразно с помощью схематических и теоретических конструкций кратко прояснить, какие мотивы вызвали появление религиозных этик неприятия мира и в каких направлениях они развивались, другими словами – каким мог быть их «смысл».

Предлагаемая схема создается лишь в качестве средства идеально-типической ориентации, а не для выдвижения собственного философского учения. Мысленно сконструированные типы конфликтов между «порядками жизни» указывают на то, что подобные внутренние конфликты возможны и «адекватны», а вовсе не на отсутствие перспективы, в рамках которой они могли бы считаться «снятыми». При этом, как легко заметить, отдельные ценностные сферы рассматриваются в такой рациональной завершенности, в какой они редко проявляются в реальности, хотя могут проявляться и проявлялись в исторически значимом виде. Там, где историческое явление отдельными чертами или целиком приближается к одному из данных образований, эта конструкция позволяет установить его место в типологии через указание на близость или удаленность от теоретически сконструированного типа. Таким образом, эта конструкция

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер представляет собой лишь техническое средство, позволяющее прояснить материал и уточнить терминологию. Но в определенных обстоятельствах она может быть чем-то большим, ведь рациональное в смысле логической или телеологической «последовательности» той или иной интеллектуально-теоретической или практикоэтической позиции имеет (и всегда имело) власть над людьми, какой бы ограниченной и неустойчивой эта власть ни была в сравнении с другими действующими в истории силами. Именно созданные интеллектуалами рациональные по замыслу религиозные толкования мира и этики стремились соответствовать принципу последовательности. В отдельных случаях они не выполняли требование «непротиворечивости» и включали в свои этические постулаты множество рационально не выводимых положений, но тем не менее во всех них заметно – и часто очень сильно – воздействие рацио, особенно в телеологическом выведении практических постулатов. Уже по этой причине можно надеяться на то, что посредством целесообразно конструируемых рациональных типов, т. е. выделения внутренне «наиболее последовательных» форм практического поведения, нам удастся отобразить все их многообразие. Такого рода опыт в области социологии религии прежде всего может внести вклад в типологию и социологию самого рационализма. Поэтому следует исходить из наиболее рациональных форм, которые может принимать реальность, чтобы выяснить, в какой мере определенные теоретически выводимые рациональные выводы были сделаны на практике, а если не были сделаны, то почему.

Во вводных замечаниях и далее говорилось о значении концепции надмирного бога-творца для религиозной этики, особенно для активно-аскетического поиска спасения (в противоположность созерцательно-мистическому), внутренне родственного представлению о безличности и имманентности божественной власти. Однако эта взаимосвязь [468] не была безусловной, и надмирный бог сам по себе не определял направление развития аскезы на Западе. В принципе, христианская Троица с ее богочеловеческим спасителем и святыми, скорее, более далека от идеи надмирного бога, чем бог иудаизма, особенно позднего, или исламский Аллах.

И хотя в иудаизме была мистика, в нем почти полностью отсутствовала аскеза западного типа. Древний ислам прямо отвергал аскезу; уникальная религиозность движения дервишей возникла из совершенных иных (мистико-экстатических) источников, а не из отношения к надмирному богу-творцу, и по своей внутренней сущности также была далека от западной аскезы. Как бы ни была важна концепция надмирного бога, она, несмотря на родство с мессианским пророчеством и деятельной аскезой, все же влияла не сама по себе, а лишь вместе с другими обстоятельствами, прежде всего такими, как характер религиозных предсказаний и обусловленные им пути спасения. Для прояснения терминологии следует подробнее остановиться на понятиях «аскеза» и «мистика», которые неоднократно противопоставлялись друг другу.

Во вводных замечаниях в качестве противоположных форм неприятия мира были названы, с одной стороны, активная аскеза, т. е. богоугодная деятельность в качестве орудия в руках бога, с другой – созерцательное обладание спасением в мистике, которое означает «наличие», а не действие. Во втором случае индивид является не инструментом, а «сосудом» для божественного, и потому действие в миру представляет угрозу для совершенно иррационального и внешнемирского состояния спасенности. Противоположность становится радикальной, если деятельная аскеза в миру принимает вид его рационального преобразования с целью обуздания тварной греховности с помощью труда в мирской «профессии» (мирская аскеза) и если мистика находит свое полное завершение в радикальном уходе от мира (избегающее мир созерцание). Противоположность становится менее резкой, если деятельная аскеза ограничивается сдерживанием и преодолением тварной греховности в самой себе, вследствие чего сосредоточенность на активных неопровергимо богоугодных действиях по спасению доходит до отказа от действия в мирских порядках (избегающая мир аскеза), приближаясь по внешнему поведению к избегающему мир созерцанию, и если созерцательный мистик не отказывается полностью от мира, а остается в нем подобно мирскому аскету (мирская мистика). На практике эта противоположность действительно может в обоих случаях исчезнуть, и тогда возникает какая-либо комбинация из двух путей поиска спасения. Однако она может сохраняться даже под внешне схожей оболочкой. Для подлинного мистика действует принцип: сотворенное должно молчать, чтобы мог говорить бог. Он «находится» в миру и внешне «вписывается» в его порядки, но лишь для того, чтобы подтвердить свою избранность к спасению, противостоя искушению признать значимость мирской

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер суты. Как мы могли видеть у Лао-цзы, специфическое смирение, минимизация действий, свое рода религиозное инкогнито – вот типичное поведение мистика: он подтверждает себя вопреки миру, вопреки своим действиям в нем. А мирская аскеза, напротив, подтверждает себя посредством действия. Для живущего в миру аскета поведение мистика – косное самонаслаждение, а для мистика поведение действующего в миру аскета – щеславное самодовольное срашивание с богомерзкой сущностью мира. С помощью «счастливой ограниченности», которую обычно приписывают типичному пуританству, мирская аскеза осуществляет скрытые в своем конечном смысле позитивные божественные решения, присутствующие в установленном богом рациональном порядке всего тварного, тогда как для мистика единственно значимым для спасения является именно схватывание конечного, совершенно иррационального смысла в мистическом переживании. Эти типы поведения предполагают столь же противоположные формы ухода от мира, которые будут рассмотрены нами отдельно.

Рассмотрим детально напряженность между миром и религией, опираясь на сделанные во «Введении» замечания и развернув их несколько иным образом.

Типы поведения, которые, оформившись в методическое ведение жизни, образовали зачатки как аскезы, так и мистики, выросли из магических предпосылок. Они использовались либо для пробуждения харизматических качеств, либо для предотвращения злых чар. С точки зрения истории развития, первое было, конечно, более важным. Уже здесь проявился двойственный облик аскезы: с одной стороны, отход от мира, с другой – овладение миром с помощью магических сил. Исторически маг был предшественником пророка: и пророка, дававшего личный пример для подражания, и пророка-спасителя. Как правило, пророк и спаситель легитимировали себя через обладание магической харизмой. Но у них это было лишь средством достижения признания в качестве примера для подражания, посланца или обладателя качеств спасителя. Содержание пророчеств или заповедей спасителя ориентировало способ ведения жизни на достижение спасения, что означало его относительно рациональную систематизацию либо в отдельных моментах, либо целиком. Последнее было правилом во всех подлинных религиях «избавления», которые обещали своим последователям освобождение от страдания, причем чем сублимированее, глубже и принципиальней понималась сущность страдания, тем в большей мере. Нужно было вызвать у последователя такое длительное состояние, при котором он был бы внутренне невосприимчив к страданиям. Вместо резкого и внеобыденного, т. е. временного священного состояния, достигнутого посредством оргии, экстаза или созерцания, было необходимо достичь длительного переживания, гарантирующего спасение: абстрактно выражаясь, в этом и состояла рациональная цель религии избавления. Если в результате пророчества или пропаганды спасения возникала религиозная община, то забота о регламентации жизни сначала оказывалась в руках харизматически квалифицированных преемников, учеников и апостолов пророка или спасителя. В определенных, часто повторяющихся условиях, которые мы здесь не будем рассматривать, она попадала в руки наследственной или служебной иерократии, тогда как сам пророк или спаситель, как правило, боролся со старыми иерократическими силами – колдунами или священниками, противопоставляя их освященному традицией сану свою личную харизму и стремясь сломить их власть или подчинить себе.

Как следует из всего сказанного, религии пророков и спасителей в большинстве исторически важных случаев находились не только в очень острых (что самоочевидно в рамках принятой терминологии), но и в продолжительных напряженных отношениях с миром и его порядками. Уровень напряженности зависел от того, являлись ли они подлинными религиями избавления, что вытекало из смысла избавления и из сущности пророческого учения о спасении, особенно если оно развивалось в направлении рациональной этики, ориентированной на внутренние религиозные средства спасения. Говоря обычным языком, этот уровень повышался по мере того, как из «ритуализма» сублинировалось «религиозное убеждение». Напряжение росло в той мере, в какой рационализация и сублимация внешнего и внутреннего обладания (в самом широком смысле) усиливалась «мирскими» благами. Рационализация и сознательная сублимация отношений человека к обладанию внешними и внутренними, религиозными и мирскими благами подталкивали к осознанию внутренних закономерностей различных сфер, а тем самым и к напряженности между ними, скрытой для изначального непосредственного отношения к внешнему миру. Это – самое общее и очень важное для истории религии следствие того, что обладание (мирскими и внemирскими) благами развивалось в направлении рационального, сознательно достигаемого и сублинированного посредством

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер знания. Проясним на примере ряда этих благ типические явления, которые в каком-либо виде встречаются в различных религиозных этиках.

Если пророчество избавления создавало общины на чисто религиозной основе, то первой силой, с которой оно вступало в конфликт, была естественно возникшая родовая общность, опасавшаяся утратить свое влияние. Кто не может отречься от членов своей семьи, отца и матери, тот не может стать учеником Иисуса: «Не мир пришел Я принести, но меч» (Мф. 10:34), – сказано в этой (и только в этой) связи. Конечно, подавляющее большинство религий также регламентировало мирские отношения почитания. Но то, что спаситель, пророк, священник, духовник и брат по вере в конечном счете должен был стать для верующего ближе, чем биологические родственники и супруги, становилось тем более самоочевидным, чем шире и глубже понималась цель избавления. Даже относительным обесцениванием данных отношений и разрушением привязанности к магии и исключительности родовых связей пророчество создавало новое социальное сообщество – прежде всего там, где оно превратилось в солериологическую общинную религиозность. Внутри него развивалась этика религиозного братства. Сначала чаще всего просто перенимались принципы социально-этического поведения в «соседском союзе» – в сообществах односельчан, сородичей, членов одного цеха, участников военного и морского похода, охотников. В них действовали два элементарных принципа: 1) дуализм внутренней и внешней морали; а применительно к внутренней морали – 2) простая реципрокность: «Как ты относишься ко мне, так и я – к тебе». Применительно к экономике отсюда вытекал принцип братской помощи попавшему в беду, ограниченный рамками внутренней морали: бесплатное пользование предметами, беспроцентная ссуда, долг гостеприимства и поддержка неимущих со стороны состоятельных и знатных, безвозмездный труд на земле соседа или господина в обмен на содержание. И все это согласно, конечно, неrationально просчитанному, но эмоционально понятному принципу: то, что сегодня требуется тебе, завтра может потребоваться мне. Поэтому право торговаться (при обмене и ссуде) и длительное закабаление (например, вследствие задолженности) были ограничены внешней моралью, действовавшей в отношении чужаков. Общинная религиозность перенесла эту древнюю экономическую соседскую этику на отношения с братьями по вере. Помощь вдовам и сиротам, больным и обедневшим братьям по вере со стороны знатных и богатых, особенно их пожертвования, от которых зависели как священные музыканты и маги, так и аскеты, стали основной заповедью всех этически рационализированных религий мира. В пророчествах избавления конститутивным принципом взаимоотношений внутри сообществ было общее для всех последователей страдание – действительное или постоянно грозящее им, внешнее или внутреннее. Чем рациональнее и, с точки зрения этики убеждения, сублимированнее понималась идея избавления, тем большую внешнюю и внутреннюю значимость приобретали подобные заповеди, возникшие из этики реципрокности соседских союзов. Во внешних отношениях они доходили до всеобщей братской любви, а во внутренних – до чувства милосердия, любви к страждущему, к ближнему, к человеку и, наконец, к врагу. В рамках концепции мира как места незаслуженного страдания границы религиозного союза и факт вражды представляли следствием несовершенства и порочности всего эмпирического, порождавших само страдание. То же психологическое воздействие оказывала эйфория, свойственная всем видам сублимированного экстаза, поэтому все они, начиная с благоговейного умиления и заканчивая чувством непосредственной общности с богом, источали безобъектный акосмизм любви. В религиях спасения глубокое блаженство и акосмическая доброта героев соединялись с милосердным знанием о природном несовершенстве как своей собственной сущности, так и всего человечества. Правда, в остальном и психологическая окраска, и рационально-этическое толкование этого внутреннего настроя могли различаться. Однако его этические требования всегда были направлены на универсалистское братство, выходящее за пределы любых социальных союзов, часто – включая свой собственный религиозный союз. Чем последовательнее реализовывался этот принцип религиозного братства, тем жестче он сталкивался с мирскими порядками и ценностями. И чем сильнее они, в свою очередь, были рационализированы и субlimированы в соответствии со своими закономерностями, тем непримиримее становился конфликт.

Отчетливее всего это проявилось в экономической сфере. Самоочевидной целью всякого первоначального – неважно, магического или мистагогического – воздействия на духов и богов в интересах конкретных индивидов, наряду с долголетием, здоровьем, почетом, продолжением рода и, возможно, лучшей потусторонней судьбой, всегда было богатство. Это касается как элевсинских мистерий, так и финикийской и ведической религии, китайской народной религии, древнего иудаизма, древнего ислама и предсказаний благочестивым

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер индуистским и буддистским мирянам. А сублимированная религия спасения и рационализированное хозяйство, напротив, оказывались во все более напряженных отношениях друг с другом. Рациональное хозяйство – это деловое предприятие. Оно ориентируется на выраженные в деньгах цены, которые устанавливаются в ходе столкновения интересов людей на рынке. Без оценки в деньгах, т. е. без подобной борьбы, невозможна никакая калькуляция. Деньги – самое абстрактное и самое «безличное», что есть в человеческой жизни. Поэтому чем больше космос современного рационального капиталистического хозяйства следовал своим имманентным закономерностям, тем недоступнее для него становилась какая-либо мыслимая связь с этикой религиозного братства. И это усиливалось по мере того, как он становился все более рациональным и тем самым все более обезличенным. Отношения между господином и рабом можно было регулировать этически именно потому, что это были личные отношения. Но это было невозможно – по крайней мере не в том же смысле и не с тем же успехом – применительно к отношениям между меняющимися владельцами залоговых расписок и незнакомыми с ними, также меняющимися должниками ипотечного банка, между которыми не было никакой личной связи. А если бы такие попытки были предприняты, то это привело бы к тому, что мы обнаружили в Китае – к препятствиям для развития формальной рациональности, поскольку формальная и материальная рациональность находились здесь в состоянии конфликта. Поэтому религии спасения – хотя в них самих, как мы видели, была заложена тенденция к своеобразному обезличиванию любви в духе акосмизма – с глубоким недоверием наблюдали за развитием экономических сил, столь же безличных и, пусть и в ином смысле, специфически враждебных к братским отношениям. Их отношение к хозяйственной жизни долгое время характеризовалось католическим принципом *«Deo placere non potest»*, [469] а привязанность к деньгам и имуществу, несмотря на всю рациональную методику спасения, вызывала у них опасение, доходящее до отвращения.

Привязанность религиозных сообществ, их пропаганды и самоутверждения к экономическим средствам и их приспособление к культурным потребностям и повседневным интересам масс принуждали к компромиссам, лишь одним из примеров которых является история запретов процентов. Но само это напряжение в конечном счете было вряд ли преодолимо для подлинной этики спасения.

Этика религиозных виртуозов радикальнее всего реагировала на напряженное отношение посредством отказа от экономических благ. А избегающая мира аскеза – посредством запрета индивидуальной собственности для монахов, которые должны были жить лишь своим трудом, и посредством ограничения потребностей до абсолютно необходимого. При этом парадокс рациональной аскезы, заключавшийся в том, что она отвергала богатство, которое сама и создавала, осложнял жизнь монахам во все времена. Повсюду храмы и монастыри становились центрами рационального хозяйствования.

Избегающее мира созерцание могло выдвинуть лишь принципиально противоположный принцип: неимущий монах, которому труд мешает сосредоточиться на созерцательном спасении, должен питаться лишь тем, что ему добровольно давали природа и люди – ягодами, кореньями и подаянием. Но и оно шло на компромиссы, создавая приходы для сбора подаяния (как в Индии).

Было только два пути принципиального и внутреннего преодоления этого напряжения. Во-первых, парадокс пуританской этики профессионального призыва, которая в качестве религиозности виртуозов отказалась от универсализма любви и рационально определила всякое действие в миру как служение совершенно непонятной в конечном смысле, но лишь таким образом познаваемой позитивной божественной воле и как проверку избранности к спасению. Тем самым она приняла в качестве богоугодного материала для исполнения долга опредмеченный экономический космос, который отвергался вместе с миром как тварный и порочный. В конечном счете это был принципиальный отказ от спасения как цели, достигаемой действиями людей и достижимой для каждого, ради необоснованной благодати, даруемой исключительно в частном порядке. В действительности эта небратская позиция уже не была подлинной «религией спасения». Для последней братство могло означать только «доброту», точно соответствующую акосмической любви мистика, когда уже ни о чем не спрашивают и вряд ли интересуются человеком, которому жертвуют, когда каждому случайно встретившемуся в пути и лишь из-за того, что он встретился в пути, всегда дают рубашку, даже если просят плащ – такой своеобразный уход от мира в виде безобъектной жертвенности в отношении любого, но не ради человека, а чисто ради жертвенности как

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер таковой, или, говоря словами Бодлера: ради «святой проституции души».

Для последовательной этики братства столь же острый должно было быть напряжение в отношении мирских политических порядков. А для магической религиозности и религии с функциональными богами такой проблемы не существовало. Древний бог войны и бог, гарантировавший правовой порядок, были функциональными богами, защищавшими несомненные повседневные блага. Местный, племенной и имперский боги защищали исключительно интересы своих союзов. Они должны были бороться с другими богами, как само сообщество боролось с другими сообществами, и именно в борьбе подтверждать свою божественную силу. Проблема возникла с исчезновением границ в результате появления универсалистских религий, т. е. вместе с единым для всего мира богом, и особенно остро там, где этот бог был богом «любви» – в религии спасения на почве требования всеобщего братства. Как и в экономической сфере, ее острота усиливалась в зависимости от степени рационализации политического порядка. Государственный бюрократический аппарат и встроенный в него *homo politicus*, [470] как и *homo oeconomicus*, [471] ведут дела (включая наказание за беззаконие) предметно, «не взирая на лица», *sine ictu et studio*, [472] без ненависти, а потому и без любви, именно тогда, когда он следует идеальному смыслу рациональных правил осуществления порядка государственной власти. В силу их обезличенности он менее подвержен материальной этизации, чем патриархальные порядки прошлого (хотя, казалось бы, должно быть наоборот), основанные на долге личного почитания и конкретной личной оценки конкретного случая именно «взирая на лица». Внутриполитическое функционирование государственного аппарата в области правосудия и управления, несмотря на всю «социальную политику», неизбежно регулируется предметно-прагматическим государственным интересом: абсолютной самоцелью сохранения (или изменения) внутреннего и внешнего распределения власти, совершенно бессмысленной для всякой универсалистской религии спасения. Особенно это касается внешней политики. Обращение к чисто насильтвенным средствам принуждения не только вовне, но и внутри сущностно значимо для каждого политического союза. Более того, именно это и делает его политическим союзом в нашей терминологии: «государство» – это такой союз, который обладает монополией на легитимное насилие, а иначе его невозможно определить. Заповеди Нагорной проповеди о «непротивлении злу насилием» оно противопоставляет принцип «Ты должен поддерживать право даже с помощью насилия и несешь личную ответственность за беззаконие». Где этого нет, там нет и государства, а есть лишь пацифистский «анаархизм». Однако насилие и угроза его применения в соответствии с прагматикой всякого действия неизбежно порождают новое насилие. При этом государственный интерес как вовне, так и внутри следует собственным закономерностям. И, конечно, успешность применения насилия или угрозы его применения зависит в конечном счете от соотношения сил, а не от этического «права», даже если бы для него существовали объективные критерии. В любом случае типично именно для рационального государства – в отличие от непосредственного естественного героизма – явление, когда все противоборствующие группы или носители власти уверяют в своей «правоте», в глазах всякой последовательно рационализированной религиозности должно выглядеть лишь как подражание этике, а привлечение бога в политическом противоборстве – как поругание его имени. Более чистым и честным может считаться полное исключение всего этического из политических рассуждений. Всякая политика будет тем дальше от идеалов братства, чем она «предметнее», расчетливее и свободнее от страстных чувств, гнева и любви.

При полной рационализации двух этих сфер их чуждость друг другу особенно остро проявляется еще и в том, что теперь политика, в отличие от экономики, может в важнейших моментах выступать в качестве прямого конкурента религиозной этики. Война как реализованная угроза применения насилия вызывает именно в современных политических сообществах пафос и чувство общности, массовую преданность и безусловную готовность к самопожертвованию у сражающихся, а кроме того, сострадание и любовь к страждущим поверх всех ограничений со стороны естественных союзов. Помимо этого, война вызывает у самого воина уникальное по своей конкретной значимости ощущение смысла и святости смерти, свойственное только ей. Как и во времена дружин, единство выступившего на войну войска воспринимается сегодня как единство вплоть до смерти, т. е. как максимальное единство. Смерть является общим уделом всех людей; она есть не что иное, как судьба, которая необъяснимым образом постигает именно этого человека и именно сейчас; с нею приходит конец именно в тот момент, когда благодаря бесконечному развитию и сублимации культурных благ осмысленным может казаться только начало. От этой неизбежной смерти гибель на войне отличается тем, что здесь – и столь

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер массово только здесь – индивид может верить, что умирает «за» что-то. То, почему и за что он идет на смерть, как правило, становится для него (как и для того, кто погибает по «призванию») настолько несомненным, что здесь даже нет никаких предпосылок для возникновения проблемы «смысла» смерти в том общем значении, в котором ее рассматривают религии спасения. Помещение смерти в ряд осмысленных и освященных событий лежит в основе всех попыток обосновать достоинство насильственных политических союзов. Однако характер понимания смерти как осмысленной радикально отличается от теодицеи смерти в религиозном братстве. Для последней братство связанный войной группы людей должно казаться простым отражением технических рафинированных жестокости борьбы, лишенным всякой ценности, а подобное мирское освящение смерти на войне – восхвалением братоубийства. Именно внеобыденный характер военного братства и смерти на войне, который также присущ священной харизме и переживанию общности с богом, делал соперничество между ними максимально острым. И здесь возможны только два последовательных решения. С одной стороны, частный характер благодати в профессиональной аскезе пуританизма, который верует в твердые, данные в откровении заповеди в остальном совершенно непостижимого бога и понимает его волю таким образом, что эти заповеди должны быть навязаны тварному миру, подчиненному насилию и этическому варварству, с помощью присущих ему средств, т. е. с помощью насилия. Однако это означает по крайней мере ограничение долга братской любви ради божьего «дела». С другой стороны – радикально антиполитический настрой мистических поисков спасения с их акосмической добротой и братством, которые благодаря принципу «непротивления злу» и максиме «Подставь другую щеку!», пошлой и недостойной в глазах любой самоуверенной мирской этики героев, освобождаются от неизбежной для всякого политического действия прагматики насилия. Все остальные решения осложнены компромиссами или условиями, неизбежно являющимися нечестными и неприемлемыми для подлинной этики братства.

Тем не менее некоторые из этих решений представляют принципиальный интерес в качестве определенных типов.

Каждая организация спасения в рамках универсалистского учреждения по дарованию благодати чувствует себя ответственной перед богом за души всех или по крайней мере всех доверяющих ей людей. Поэтому она считает себя уполномоченной и обязанной противостоять заблуждениям в вере даже с помощью жестокого насилия, распространяя благодатные средства спасения.

Аристократизм спасения также порождает активного «борца за веру» там, где он – как в кальвинизме (и иначе в исламе) – связан с заповедью бога обуздать мир греха во славу Господа. При этом «священная» или «справедливая» война за веру и во исполнение божественных заповедей, которая в каком-то смысле всегда является религиозной войной, отделяется от всех остальных чисто мирских и потому глубоко аморальных военных предприятий. Поэтому принуждение к участию в подобных войнах политических властей, которые не признаются священными и богоугодными и противоречат собственной совести, отвергается – как сделало победоносное войско святых Кромвеля, высказавшееся против принудительной военной службы; т. е. принуждению к военной службе оно предпочло наемничество. В случае извращения божьей воли людьми, особенно в делах веры, требуется переходить к активной религиозной революции – исходя из того принципа, что подчиняться богу важнее, чем людям.

Совершенно противоположной была позиция лютеровского религиозного учреждения. Отвергая религиозные войны и право на активное сопротивление мирскому извращению веры как самоуправство, втягивающее спасение в прагматику насилия, она признавала в этой сфере лишь пассивное сопротивление и, напротив, одобряла безбоязненное подчинение мирской власти, даже если та приказывала участвовать в мирской войне – поскольку ответственность несет она, а не индивид. В отличие от внутренне универсалистского (католического) учреждения по дарованию спасения, здесь признавалась этическая самостоятельность порядка, установленного мирской властью. Тот оттенок мистической религиозности, что был свойственен личностному христианству Лютера, привел здесь к половинчатым последствиям. Ведь подлинно мистические и боговдохновенные харизматические поиски спасения религиозных виртуозов естественным образом повсюду являлись аполитичными или антиполитичными. Ими охотно признавалась самостоятельность земных порядков, но только для того, чтобы сделать отсюда радикальный вывод об их дьявольском характере или по крайней мере занять по отношению к ним абсолютно индифферентную позицию, выраженную принципом «Отдавайте кесарю!» (ведь что эти вещи значат для спасения?).

Переплетение интересов религиозных организаций с властными интересами и борьбой за власть, неизбежное снижение дошедшей до максимума напряженности в отношениях с миром в виде компромиссов и релятивизаций, использование религиозных организаций для политического приручения масс и особенно потребность существующей власти в легитимирующем религиозном освящении – все это обусловило различное эмпирическое отношение религий к политическому действию в истории. Почти всегда это были формы релятивизации ценностей религиозного спасения и рационально-этической автономии. Однако их наиболее практически значимым типом была «органическая» социальная этика, распространенная в разнообразных формах; ее концепции профессионального призыва явились важнейшей принципиальной противоположностью идеи призыва в мирской аскезе.

Эта этика также основывается на «братстве» (если она религиозно фундирована). Но, в отличие от мистического акосмизма любви, она подчинена космическому, рациональному требованию братства. Исходным пунктом здесь является проверяемое в опыте неравенство религиозной харизмы. Для нее невыносимо именно то, что спасение должно быть доступно лишь немногим, а не всем. Эта социальная этика пытается превратить неравенство харизматической квалификации вместе с мирским сословным делением в космос богоугодных действий, упорядоченных посредством разделения труда, внутри которого на каждого индивида и каждую группу возлагаются определенные задачи – в зависимости от их личной харизмы и обусловленного судьбой социального и экономического положения. Как правило, эти действия направлены на достижение некого – интерпретируемого социально- utilitarно и одновременно провиденциально – состояния, которое является все же богоугодным, несмотря на свой компромиссный характер. При всей греховной порочности мира оно позволяет хотя бы относительно обуздать грех и страдания и спасти от погибели и сохранить для царства Божьего максимальное число душ. Скоро мы познакомимся с гораздо более патетической теодицеей, которую индийское учение о карме как раз наоборот вывело из органического общественного учения, исходя из ориентированной чисто на интересы индивида прагматики спасения. Без этой своеобразной взаимосвязи каждая органическая общественная теория будет неизбежно оставаться для радикальной, мистической, религиозной этики братства приспособлением к мирским интересам привилегированных слоев, тогда как с точки зрения мирской аскезы, она лишена внутреннего стимула к этической рационализации индивидуальной жизни. В таком случае в ней будет отсутствовать вознаграждение за рациональное методическое формирование самим индивидом своей жизни в интересах собственного спасения. Органическая прагматика спасения, в свою очередь, должна считать аристократизм спасения в мирской аскезе с ее рациональным определявшим жизненных порядков самой жесткой формой отсутствия любви и братства, а аристократизм спасения в мистике – сублимированным и в действительности небратским наслаждением собственной харизмой, в котором бессистемный акосмизм любви становится лишь эгоистическим средством собственных поисков спасения. В конечном счете они оба обрекают социальный мир на абсолютную бессмыслицу или на полную непостижимость божественных целей в нем. Рационализм органического религиозного учения об обществе не принимает эту идею и пытается понять мир как хотя бы относительно рациональный космос, который, несмотря на всю греховную порочность, все же несет в себе следы божественного плана спасения. Для религиозности виртуозов с ее абсолютной харизмой именно эта релятивизация является действительно предосудительной и отдаляющей от спасения.

Подобно тому как экономическое и политическое рациональное действие следует своим собственным законам, так и всякое иное рациональное действие в мире остается нераздельно связанным с мирскими условиями, далекими от идеи братства, а поскольку именно они должны являться его средствами или целями, у него возникает напряженное отношение с этикой братства. Одна эта глубокая напряженность присутствует уже в нем самом. Невозможно дать ответ даже на первый вопрос: что в конкретном случае должно определять этическую ценность действия: успех или этически определяемая каким-либо образом самоценность этого действия. Снимают ли – и в какой мере – используемые средства ответственность с действующего лица за последствия его действий или, наоборот, ценность убеждений, побуждающих его к действию, освобождает его от ответственности, перекладывая ее на бога или на допускаемую богом порочность и глупость мира. Сублимированная религиозная этика убеждения будет склоняться ко второй альтернативе: «Христианин поступает в соответствии с заповедями, а относительно успеха уповаает на Бога». Тем самым при последовательной реализации [этого принципа] действия индивида в

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер отношении мирских законов обречены на иррациональность.[473] С учетом этого последовательные сублимированные поиски могут усилить акосмизм настолько, что целерациональное действие как таковое, т. е. всякое действие с категориями средства и цели, будет отвергаться как связанное с миром и чуждое богу, – как это происходило с различной степенью последовательности, начиная с библейской притчи о лилиях в поле[474] и вплоть до более принципиальных формулировок в буддизме.

Органическая социальная этика повсюду является крайне консервативной, антиреволюционной силой. А из подлинной религиозности виртуозов, напротив, при определенных обстоятельствах могут вытекать иные, революционные следствия. Конечно, если только в качестве постоянного качества всего тварного не признается прагматика насилия: она сама порождает насилие, меняются только лица и в лучшем случае методы насильственного господства. В зависимости от окраски религиозности виртуозов ее революционная направленность может принимать две принципиальные формы. Первая возникает из мирской аскезы повсюду, где та смогла противопоставить тварным порочным мирским порядкам абсолютное божественное «естественное право», реализация которого затем становится для нее религиозным долгом – согласно принципу, повсюду так или иначе присутствующему в рациональных религиях: подчиняться богу важнее, чем людям.[475] Типичным случаем являются собственно пуританские революции, аналоги которых встречаются и в других местах. Эта позиция полностью соответствует обязанности вести религиозную войну.

Иначе обстоит дело у мистика при психологически всегда возможном переходе от чувства близости к богу к одержимости богом. Осмысленным это может быть в том случае, когда резко усиливаются эсхатологические ожидания непосредственного наступления эры акосмического братства, т. е. когда исчезает вера в вечное напряжение между миром и иррациональным потусторонним царством спасения. Тогда мистик становится спасителем и пророком. Однако заповеди, которые он провозглашает, не носят рационального характера. Эти откровения конкретного типа являются продуктами его харизмы, и радикальное неприятие мира легко превращается в радикальную аномию. Мирские заповеди не распространяются на того, кто уверен в своей одержимости богом: «πάντα μοι εξεστίν».[476] Весь хилизм вплоть до революции анабаптистов так или иначе основывается на этом фундаменте. Способ действия не имеет значения для спасения того, кто спасен в силу своей «наделенности богом». Подобное мы встретим у индийских дживанмукти.[477]

Если этика религиозного братства противоречит мирским законам целерационального действия, то не менее напряженными являются ее отношения с теми силами мирской жизни, которые по своей сущности носят нерациональный или антирациональный характер, прежде всего – с эстетической и эротической сферами.

С первой самым тесным образом связана магическая религиозность. Идолы, иконы и другие религиозные артефакты, магическая стереотипизация ее испытанных форм как первый уровень преодоления натурализма посредством фиксированного «стиля», музыка как средство экстаза, экзорцизма или апотропейской магии, колдуны в качестве священных певцов и танцоров, магически испытанные и потому магически стеретипизированные отношения звуков в качестве предварительных этапов тональностей, магически и экстатически проверенное танцевальное движение как один из источников ритмики, храмы и церкви как величайшие здания, стилемобразующая стереотипизация строительных задач посредством раз и навсегда установленных целей и магически испытанных строительных форм, церковные одеяния и всякого рода утварь как предметы прикладного искусства в сочетании с богатством храмов и церквей вследствие религиозного рвения – все это изначально делало религию неисчерпаемым источником развития художественных возможностей, с одной стороны, и источником стилизации посредством образования традиции – с другой.

Для религиозной этики братства, как и для априорного ригоризма, искусство как носитель магического воздействия не только не имеет ценности, но и просто подозрительно. Сублимация религиозной этики и поисков спасения, с одной стороны, и развитие собственных законов искусства – с другой, сами по себе приводят к усилению напряженности. Всякая сублимированная религиозность спасения смотрит исключительно на смысл, а не форму релевантных для спасения вещей и действий. Для нее форма обесценена как нечто случайное, тварное, отвлекающее от смысла. Непосредственное отношение

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер к искусству может сохраняться и каждый раз восстанавливаться, пока сознательный интерес воспринимающего наивно обращен на содержание, а не на форму как таковую, и пока художник воспринимает свое творчество либо как (изначально – магическую) харизму «мастерства», либо как свободную игру. При этом развитие интеллектуализма и рационализация жизни вносят изменения в эту ситуацию. Отныне искусство конституируется как космос все более осознаваемых самостоятельных ценностей. Оно перенимает функцию понимаемого различным образом мирского спасения – спасения от обыденности и прежде всего от растущего давления теоретического и практического рационализма. Однако вместе с этим притязанием оно вступает в прямую конкуренцию с религией спасения. К этому мирскому иррациональному спасению всякая рациональная религиозная этика должна была относиться как к царству безответственного наслаждения и (скрытого) отсутствия любви. Отказ от ответственности за этические суждения, свойственный эпохам интеллектуализма отчасти из-за субъективизма, отчасти – из-за страха представать в качестве традиционалистского филистера, действительно приводит к преобразованию этически понимаемых суждений в суждения вкуса («безвкусное» вместо «предосудительного»), безапелляционность которых исключает всякую дискуссию. По сравнению с «общезначимостью» этической нормы, – которая создает сообщество уже тем, что индивид, этически не принимая, но по-человечески сопротивляясь каким-то действиям, сам подчиняется ей, осознавая свою тварную ограниченность, – это бегство от необходимости занять рациональную этическую позицию вполне может представлять в глазах религии спасения наиболее интенсивной формой небратских отношений. С другой стороны, и для художника, и для переживающего эстетическое возбуждение этическая норма легко может представать в качестве насилия над подлинно творческим и наиболее личностным началом. Самая иррациональная форма религиозного поведения – мистическое переживание – по своей сущности не только чуждо форме, неспособно принимать и выражать ее, но и враждебно ей, поскольку именно с помощью отказа от всех форм надеется войти во Всеединое, находящееся по ту сторону всякой обусловленности и формы. Для него несомненное психологическое родство художественного и религиозного потрясения может быть лишь симптомом дьявольского характера первого. Именно музыка, это «самое глубокое» из искусств, в наиболее чистой форме инструментальной музыки, может показаться притворной, безответственной суррогатной формой первичного религиозного переживания, собственные законы которой не связаны с царством внутренней жизни: известная позиция Тридентского собора, [478] видимо, восходит и к этому ощущению. В таком случае искусство становится «обожествлением тварного», конкурирующей силой и обманчивой иллюзией, а само изображение и аллегоризация религиозных вещей – богохульством.

Впрочем, в эмпирической исторической реальности это психологическое родство всегда приводило к важным для развития искусства союзам, на которые так и или иначе шло большинство религий – и тем систематичнее, чем больше они стремились стать универсалистскими массовыми религиями, т. е. чем больше они зависели от воздействия на массы и эмоциональной пропаганды. Наиболее непримиримой к искусству оставалась религиозность виртуозов – как в ее активно аскетическом, так и в мистическом варианте: причем тем жестче, чем сильнее в ней подчеркивался надмирный характер бога или внemирской характер спасения.

Таким же напряженным было отношение этики религиозного братства религий спасения к величайшей иррациональной жизненной силе – половой любви. И здесь напряжение было тем сильнее, чем, с одной стороны, сублинированное сексуальность, а с другой – чем последовательнее развивалась братская этика спасения. И здесь изначально отношения были очень тесными. Половое сношение часто являлось элементом магической оргиастики, [479] а священная проституция – не имевшая ничего общего с «первоначальным промискуитетом» – чаще всего пережитком этого состояния, в котором любой экстаз считался «священным». Профанная – как гетеро-, так и гомосексуальная – проституция была очень древней и часто рафинированной (обучение лесбийской любви встречается уже у так называемых первобытных народов). Переход к правовой форме брака плавно шел через всевозможные промежуточные формы. Понимание брака как способа экономического обеспечения женщины и наследственных прав ребенка и важного для потусторонней жизни института получения потомков (из-за жертвоприношений предкам) было универсальным и появилось еще до пророков; само по себе оно не имеет ничего общего с аскезой. Половая жизнь как таковая имела своих духов и богов, как и всякая иная функция. Напряженное отношение к ней проявлялось только в древнем временном целомудрии служителей культа, видимо, обусловленного тем, что с точки

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
зрения строго стереотипированного ритуала сексуальность уже отчасти
рассматривалась как сфера специфического господства демонов. Неслучайно
пророчества и контролируемые священниками жизненные порядки почти без
какого-либо значимого исключения регламентировали половые сношения
посредством брака. В этом выражается противоположность рационального
регулирования жизни магической оргиастике и всем формам иррационального
дурмана. дальнейшее усиление напряжения было обусловлено развитием обеих
сфер. В области сексуальности – посредством ее сублимирования в «эротику»,
т. е. сознательно культивируемую внеобыденную сферу, что контрастировало с
трезвым натурализмом крестьян. Причем внеобыденную не только и не столько в
смысле чуждости конвенциям. В рыцарских конвенциях предметом регулирования
была именно эротика. Правда, при этом характерным образом скрывалась
естественная и органическая основа сексуальности. Внеобыденность
заключалась именно в уходе от непосредственного натурализма сексуальности.
В своих основаниях и своей значимости она была включена в универсальные
связи рационализации и интеллектуализации культуры.

Напомним кратко стадии этого развития на примере Запада.

Выход человеческого существования за пределы органического круговорота
крестьянского бытия, постоянное обогащение жизни интеллектуальным или иными
культурными содержаниями, имеющими надындивидуальную значимость, отдаляли
содержание жизни от природной данности и одновременно закрепляли особое
положение эротики. Она возвысилась до сферы сознательного наслаждения (в
самом высоком смысле). Несмотря на это и именно благодаря этому
применительно к механизмам рационализации она представляла в качестве
способа проникновения в самое иррациональное и самое реальное ядро жизни.
Степень и характер ценностного акцентирования эротики исторически сильно
изменялись. Владение женщинами и борьба за них воспринимались воинами как
борьба за добычу и власть. Для доклассического эллинства в эпоху рыцарской
романтики эротическое разочарование могло стать, как у Архилоха, [480]
переживанием с серьезными и длительными последствиями, а похищение женщины
– поводом к беспрецедентной войне героев. Даже в отзывах мифов у трагиков
половая любовь выступает как подлинная сила судьбы. Однако в целом
способность женщины к эротическим переживаниям – можно вспомнить Сапфу –
оставалась для мужчин недостижимой. Как свидетельствуют современники, в
эпоху классической Греции, в период армий гоплитов, в этой области мыслили
относительно трезво, скорее, даже более трезво, чем китайский образованный
слой. Это не значит, что тогда уже не понимали смертельной серьезности
половой любви. Скорее, для них было характерно обратное: несмотря на
Аспасию, вспомним речь Перикла [481] и особенно известное высказывание
демосфена. [482] Для исключительно мужского характера этой эпохи
«демократии» эротические переживания, в которых женщина выступает – говоря
нашим языком – как «жизненная судьба», показались бы чуть ли не
сентimentальностью школьников. В центре эллинской культуры в качестве
объекта всего любовного церемониала выступал именно «товарищ», мальчик.
Вследствие этого эрос Платона при всей своей возвышенности является очень
умеренным чувством: красота вакхической страсти как таковой официально не
была включена в эти отношения.

Принципиальная проблематизация и трагизация в эротической сфере стала
возможна в результате требований ответственности, которые на Западе имели
христианское происхождение. Ценностное акцентирование чисто эротической
чувственности как таковой произошло в культурных условиях феодального
понятия чести посредством привнесения рыцарской вассальной символики в
эротически субlimированные сексуальные отношения. В основном в тех случаях,
когда возникали какие-либо комбинации с криптоэротической религиозностью
или непосредственно с аскезой, как в Средневековье. Как известно, рыцарская
куртуазная любовь христианского Средневековья была эротической вассальной
службой не девушкам, а исключительно чужим супругам; она предполагала ночи
(теоретически!) платонической любви и казуистический кодекс обязательств.
Резкое отличие от мужского характера эллинской культуры здесь в том, что
«испытание» мужчины происходит не перед другими мужчинами, а перед
вызывающей эротический интерес «дамой», понятие которой впервые
конституируется именно посредством этой функции. дальнейшее усиление
специфической эротической чувственности связано с переходом от в сущности
мужских агональных и потому близких античности конвенций Ренессанса,
отbrasывающих христианский рыцарский аскетизм (например, в книге «О
придворном» [483] и во времена Шекспира), к все более невоенному
интеллектуализму салонной культуры. Последняя опиралась на убежденность в
творческую силу межполового общения, для которого открытая или латентная

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер эротическая чувственность и испытание кавалера в соперничестве с другими перед лицом дамы стали незаменимым средством возбуждения. Начиная с «*Lettres Portugaises*», [484] реальная женская любовная проблематика стала специфическим объектом духовного рынка, а женская любовная переписка – «литературой». Наконец, последнее усиление акцента на эротической сфере произошло на почве интеллектуалистской культуры, когда она столкнулась с неизбежно аскетическим настроем профессионализма. В условиях напряженного отношения к рациональной повседневности ставшая внеобыденной половая жизнь, особенно внебрачная, могла оказаться единственной связью человека, полностью выпавшего из круговорота прежнего простого органического крестьянского существования, с естественным источником жизни. Возникший таким образом сильный ценностный акцент на особом чувстве мирского освобождения от рационального, чувства блаженного триумфа по своему радикализму соответствовал неизбежно столь же радикальному неприятию, свойственному всем видам внemирской и надмирской этики спасения. Для последней триумф духа над телом должен был найти свою кульминацию именно здесь, придавая половой жизни характер единственной неискоренимой связи с животным началом. Однако при систематическом превращении сексуальной сферы в высоко значимую эротическую чувственность, преображающую и истолковывающую чисто животное начало, это напряжение должно было достичь максимума именно тогда, когда религиозность спасения приняла характер религии любви – религии братства и любви к ближнему. И именно из-за того, что в подобных условиях эротические отношения, видимо, становятся высшей формой осуществления принципа любви – прямого взаимопроникновения человеческих душ. Безгранична самоотверженность, радикально противоположная всему предметному, рациональному и всеобщему, приобретает здесь уникальный смысл, который в своей иррациональности связывает одно существо с другим, и только с ним. С точки зрения эротики, смысл и ценностное содержание самих отношений заключаются в общности, которая переживается как полное единение, как исчезновение «ты» и настолько овладевает человеком, что «символически» толкуется как таинство. Именно благодаря необоснованности и неисчерпаемости собственного переживания, не передаваемого никакими средствами и напоминающего мистическое обладание не только интенсивностью, но и непосредственностью переживаемого, любящий человек чувствует, что находится в центре подлинно живого, недостижимого для рациональных усилий, что он полностью ускользнул как от холодных мертвых рук рационального порядка, так и от тупой обыденности. Познав связь с «самым живым», он воспринимает безобъектные (для него) переживания мистика как бледное потустороннее царство. Рефлексивная любовь зрелого мужчины соотносится со страстной мечтательностью молодого человека так, как смертельная серьезность эротики интеллектуализма – с рыцарской куртуазной любовью, осознанно принимая природное начало половой сферы как воплощение творческой силы.

Последовательная этика религиозного братства радикально враждебна всему этому. На ее взгляд, идея спасения в миру жестко конкурирует с приверженностью надмирному богу, этически-рациональному божественному порядку или единственно «подлинному» для нее мистическому разрушению индивидуации. Психологическая родственность этих двух сфер только усиливает напряжение. Высшая эротика находится с известными сублимированными формами герического благочестия в отношениях психологической и физиологической взаимозаменяемости. В отличие от активной рациональной аскезы, которая отрицает половое начало уже из-за его иррациональности и потому воспринимается эротикой как смертельный враг, у последней существует подобное отношение заменимости с мистическим единением с богом. Следствием этого является постоянная угроза рафинированной смертельной мести животного начала или внезапного перемещения из мистического царства божия в царство слишком человеческого. Именно эта психологическая близость усиливает чувство внутренней вражды. С точки зрения всякой этики религиозного братства, чем сублимированнее эротические отношения, тем сильнее их специфическая связь с жестокостью. Подобная этика воспринимает их как борьбу, вызванную не только и не столько ревностью или желанием исключительного обладания, сколько глубочайшим насилием над душой более слабого партнера, которое никогда не замечается самими участниками, т. е. как рафинированное наслаждение самим собой в другом, имитирующее самоотверженность. Каждая полная эротическая общность понимает себя как таинственную предназначность друг для друга, как судьбу в высшем смысле слова, что обеспечивает ей «легитимацию» (в совершенно неэтическом смысле). Однако для религии спасения подобная «судьба» есть не что иное, как чисто случайно вспыхнувшая страсть. Возникающая при этом патологическая одержимость, идиосинкразия, нарушение чувства меры и всякой объективной

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер справедливости должны представляться ей абсолютным отрицанием братской любви и покорности богу. Поэтому переживаемая как «благо» эйфория счастливых влюбленных, дружелюбная потребность видеть повсюду в мире радостные лица или желание осчастливить всех постоянно наталкиваются на холодную насмешку со стороны религиозно фундированной радикальной этики братства (сюда относятся, например, самые психологически точные места в ранних произведениях Толстого). [485] Для нее самая сублимированная эротика остается отношением, которое, – будучи внутренне замкнутым, в высшем смысле субъективным и абсолютно непередаваемым, – во всех смыслах противоположно религиозно ориентированному братству. Не говоря уже о том, что сама страсть эротики представляла в глазах этой этики недостойной утратой самообладания и ориентации – либо на рациональную разумность богоугодных норм, либо на мистическое «обладание» божественным, тогда как для эротики подлинная страсть сама по себе является образцом красоты, а ее отрицание – кощунством.

Психологически и по смыслу эротическое упоениеозвучно лишь оргиастической, внеобыденной, но в особом смысле мирской форме религиозности. Признание католической церковью заключения брака, *carnalis*, [486] «тайством» является уступкой этому чувству. При сильном внутреннем напряжении эротика из-за психологической заменяемости легко становится неосознанным и неустойчивым суррогатом или сливаются с внemирской и внеобыденной мистикой, с последующим переходом в сферу оргиастики. Мирская рациональная аскеза (аскеза профессионального призыва) признает лишь рационально регламентированный брак как одно из божественных установлений для безнадежно испорченных похотью тварей; рациональными целями в браке являются рождение и воспитание детей и взаимная поддержка в обретении благодати. Всякую рафинированность в эротике эта аскеза отвергает как наихудший вид обожествления тварного начала. В то же время она включает первоначальную естественную,несублимированную крестьянскую сексуальность в рациональный порядок тварного мира: правда, все ее «страстные» элементы считаются следами грехопадения, на которые, согласно Лютеру, Бог «смотрит сквозь пальцы», чтобы предотвратить худшее. А внemирская рациональная аскеза (активная монашеская аскеза) отклоняет даже это и тем самым всю сферу сексуальности как дьявольскую силу, которая угрожает спасению.

Если не брать довольно грубое лютеровское толкование смысла брака, самую удачную подлинно человеческую интерпретацию внутренней религиозной ценности брака удалось сделать этике квакеров (в письмах Уильяма Пенна к жене). С чисто мирской точки зрения, лишь идея этической ответственности – т. е. гетерогенная для чисто эротической сферы категория отношений – позволяет понять, что в ответственном любовном чувстве, проходящем через все нюансы органической жизни «вплоть до пианиссимо глубокой старости», [487] в заботе и ощущении вины друг перед другом (в гетеевском смысле) может заключаться что-то уникальное и высокое. В жизни это редко удается в чистом виде; кому это было дано, тот должен говорить о счастье и милости судьбы, но не о собственной «заслуге».

Само по себе неприятие всякого непосредственного обращения к наиболее интенсивным видам жизненных переживаний – художественному и эротическому – это лишь негативное отношение. Однако очевидно, что оно могло усиливать энергию тех, кто стремился к рациональным свершениям – как этическим, так и чисто интеллектуальным.

Но сильнее и принципиальнее всего было сознательное напряженное отношение религиозности именно к царству познающего мышления. Единство существовало в рамках магии и магической картины мира, как мы видели в Китае. Широкое взаимное признание возможно и в сфере метафизических спекуляций, хотя легко переходит в скепсис. Поэтому нередко считалось, что чисто эмпирические, даже естественнонаучные исследования более совместимы с интересами религиозности, нежели философия. Прежде всего это касается аскетического протестантизма. Но там, где рационально-эмпирическое познание последовательно расколдовывало мир, превращая его в каузальный механизм, окончательно проявлялось напряженное отношение к этическому постулату, согласно которому мир есть упорядоченный Богом космос, в той или иной степени ориентированный на этический смысл. Эмпирическое и особенно математически ориентированное мировоззрение принципиально отвергало любые воззрения, которые задавались вопросом о «смысле» происходящего в мире. С усилением рационализации эмпирической науки религия все больше вытесняется из царства рационального в иррациональное и становится теперь просто

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер иррациональной или антирациональной надличностной силой. Правда, мера осознанности или хотя бы последовательности в осознании этого антагонизма была различной. Вполне возможно, что в действительности Афанасий[488] использовал в борьбе с большинством тогдашних греческих философов просто абсурдную с рациональной точки зрения формулу еще и для того, чтобы вынудить их пожертвовать интеллектом и установить жесткие границы рациональной дискуссии. Однако очень скоро сама Троица стала рационально обосновываться и обсуждаться. Именно из-за этого якобы непримиримого противоречия религия – как пророческая, так и священническая – постоянно оказывалась тесно связанной с рациональным интеллектуализмом. Чем меньше в ней магии или просто созерцательной мистики и чем больше «учения», тем больше она нуждается в рациональной апологетике. Колдуны были типичными хранителями мифов и сказаний о героях, поскольку участвовали в воспитании и обучении молодых воинов, стремясь пробудить в них героический экстаз и веру в перерождение героев. Священнослужители, единственные способные сохранять традиции, переняли у них заботу об обучении молодежи законам, а часто и административно-техническим премудростям, прежде всего письму и счету. Чем больше религия становилась религией книги, т. е. учением, тем сильнее она пробуждала независимое от священников рациональное мышление мирян. Однако мышление мирян постоянно порождало как враждебных священнослужителям пророков, так и мистиков и сектантов, самостоятельно искающих религиозного спасения, и, наконец, скептиков и враждебных вере философов, на которых священство опять-таки реагировало посредством рационализации апологетики. В принципе, антирелигиозный скепсис как таковой был распространен в Китае, в Египте, в Ведах, в иудейской литературе после вавилонского пленения не меньше, чем сегодня. Новых аргументов почти не появилось. Поэтому монополизация воспитания молодежи стала для священников центральным вопросом сохранения власти. С усилением рационализацией политического управления их власть только увеличивалась. В Египте и Вавилонии вначале только религия поставляла писцов государству, как и средневековым правителям, когда письменность стала использоваться в управлении. Из всех крупнейших систем педагогики только конфуцианство и средиземноморская античность смогли освободиться от власти священников в этой сфере и тем самым устранить религию священства: первое – благодаря своей государственной бюрократии, а вторая – наоборот, благодаря полному отсутствию бюрократического управления. В остальных случаях именно священство постоянно занималось школой. Однако эта неизменная связь религии с интеллектуализмом была обусловлена не только собственными интересами священства, но и внутренней необходимостью, связанной с рациональным характером религиозной этики и специфически интеллектуалистской потребностью в спасении. В результате каждая религиозность в своем психологическом и идеальном фундаменте и в своих практических выводах по-разному относилась к интеллектуализму, однако внутреннее напряжение, вызванное неизбежно несовпадающими картинами мира, никогда не исчезало. Не существует ни одной целостной, обладающей жизненной силой религии, которая хотя бы в чем-то не требовала «*credo non quod, sed quia absurdum*», [489] т. е. «пожертвовать интеллектом».

Вряд ли необходимо и просто невозможно рассматривать здесь в деталях различные стадии напряжения между религией и интеллектуальным познанием. Конечно, самой принципиальной защитой религии спасения от самодостаточного интеллекта является притязание на то, что ее познание осуществляется в иной сфере и по своему характеру и смыслу совершенно отлично и несопоставимо с тем, что делает интеллект. Она предлагает не конечное интеллектуальное знание о сущем или нормативно значимом, а конечное отношение к миру посредством непосредственного постижения его «смысла». И открывает она его не средствами рассудка, а благодаря харизме просветления, доступной только тому, кто с помощью данной ему техники освобождает себя от ведущих к заблуждению суррогатов, – которые создают ложное впечатление от чувственно воспринимаемого мира и предлагают в качестве знания пустые абстракции разума, в действительности бесмысленные для спасения, – и кто внутренне готов встать на путь единственно практически значимого постижения смысла мира и собственного существования. Во всех попытках философии продемонстрировать этот конечный смысл и постигающую его (практическую) позицию, а также в попытках интуитивным путем получить принципиально иные знания, которые тем не менее также касаются «бытия» мира, религия спасения видит лишь стремление интеллекта нарушить свои собственные законы и прежде всего специфический продукт того рационализма, которого старается избежать интеллектуализм.

Однако религия окажется непоследовательной в своих собственных глазах, если
Страница 139

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер откажется от идеи непередаваемости мистического переживания; вполне логично, что могут существовать лишь средства достижения этого состояния, но никак не средства его адекватной передачи и демонстрации другим. Такая опасность возникает при каждой попытке воздействовать на мир, когда она принимает характер пропаганды. Столь же опасны любые попытки рационального истолкования смысла мира, которые тем не менее постоянно предпринимаются.

В целом «мир» может противоречить религиозным постулатам в различных моментах, каждый из которых лучше всего свидетельствует о характере стремления к спасению.

Потребность в спасении, сознательно культтивируемая в качестве содержания религиозности, всегда и везде возникала как следствие попытки систематической практической рационализации реальностей жизни, хотя эта взаимосвязь фиксируется неодинаково отчетливо. Другими словами, она возникала как следствие притязания (которое на этом уровне является специфической предпосылкой любой религии) считать ход вещей в мире осмысленным процессом хотя бы в той мере, в какой затрагиваются интересы людей. Как мы видели, сначала подобное притязание возникло естественным путем из банальной проблемы несправедливости страданий, т. е. в качестве постулата о справедливой компенсации за несправедливое распределение индивидуального счастья в мире. Существовала тенденция к дальнейшему постепенному обесценению мира, ведь чем интенсивнее рациональное мышление бралось за проблему несправедливого воздаяния, тем менее возможным представлялось ее чисто мирское решение и менее вероятным и менее осмысленным – внemирское. Насколько простирался взгляд, фактический мир мало заботил этот постулат. Не только этически необъяснимое неравенство распределения счастья и страданий, воздаяние за которыеказалось возможным, но и сам факт наличия страдания как такового оставались иррациональными. Универсальное распространение страданий можно было заместить только другой, еще более иррациональной проблемой происхождения греха, с помощью которого в учениях пророков и священников страдания объявлялись наказанием или средством воспитания. Однако мир, созданный для греха, в этическом отношении должен казаться еще более несовершенным, чем мир, обреченный на страдания. В любом случае для этического постулата было очевидно абсолютное несовершенство этого мира, и только этим можно было разумным образом оправдать его преходящий характер. Но такое оправдание могло еще больше обесценить мир, поскольку преходящим оказывалось не только и не столько то, что не имело никакой ценности. С момента возникновения представлений о вечности времени, вечном боже и вечном порядке, то, что смерть и погибель настигают как лучших, так и худших людей и вещей, могло выглядеть именно как обесценение наивысших мирских благ. Если наиболее значимые ценности становились «вневременными», а их реализация в «культуре» – независимой от временной длительности конкретного явления, то это еще больше усиливало этическое неприятие эмпирического мира. Теперь на религиозном горизонте появился ряд идей, более значимых, нежели идея несовершенства и бренности мирских благ вообще, ведь они позволяли поставить под вопрос именно те «культурные ценности», которым обычно придавалось наивысшее значение. Ведь на них всех лежал неустранимый груз вины за смертный грех. Они связаны с харизмой духа или вкуса, и их культтивирование неизбежно предполагало формы существования, противоречившие требованиям братства; приспособиться к ним можно было лишь посредством самообмана. Образовательные и вкусовые барьеры – самые глубокие и непреодолимые из всех сословных различий. Теперь религиозная вина становилась не просто случайностью, а интегрирующим элементом всей культуры, всякого действия в культурном мире и всех форм жизни вообще. Именно наивысшие блага этого мира оказались отягощены наибольшей виной. Внешний порядок социального сообщества, – чем больше оно становилось культурным сообществом в государственном космосе, – можно было сохранить только с помощью жесткой силы, лишь名义ально и изредка заботящейся о справедливости, поскольку это позволяло ее собственное *ratio*. Эта жестокость неизбежно порождала все новое насилие вовне и внутри и, кроме того, находила надуманные поводы для него, что означало явное или, хуже того, фарисейски скрываемое отсутствие любви. Предметный экономический космос, т. е. высшая рациональная форма необходимого для всякой мирской культуры материального обеспечения, был полностью лишен любви. Все виды действий в существующем мире оказались отягощены равной виной. Скрытая и сублинированная жестокость, враждебная братству идиосинкразия и искажение справедливых оценок неизбежно сопровождают половую любовь, и чем сильнее ее власть, тем они сильнее и незаметнее для самих участников или по-фарисейски скрываются. Рациональное познание, к которому апеллировала сама этическая религиозность, действовало в мире автономно, следуя своим собственным

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер нормам. Оно формировало космос истин, который не только не имел ничего общего с систематическими постулатами рациональной религиозной этики, утверждавшими, что мир как космос соответствует ее требованиям или демонстрирует какой-либо смысл, но и принципиально отвергал эти притязания. Космос природной каузальности и постулированный космос этической каузальности воздаяния находились в непримиримом противоречии друг с другом. И хотя наука, создавшая первый космос, не могла надежно обосновать свои собственные предпосылки, она выступала от имени «интеллектуальной честности» с притязанием быть единственной возможной формой мысленного постижения мира. При этом интеллект, подобно всем культурным ценностям, создал независимую от всех личных этических качеств, т. е. лишенную чувства братства аристократию носителей рациональной культуры. Однако обладание культурой, т. е. наивысшим для «мирского» человека благом, помимо этического груза вины, было связано с тем, что обесценивало его гораздо сильнее – с бессмыслицей, которая становилась очевидной приложении к нему его собственных мерок. Бессмыслица чисто мирского самосовершенствования до человека культуры, т. е. бессмыслица последней ценности, к которой сводима «культура», вытекала для религиозного мышления уже из очевидной – с самой мирской точки зрения – бессмыслицы смерти, которая именно в условиях «культуры» придает окончательный акzent бессмыслицы жизни. Крестьянин мог умереть, «пресытившись жизнью», как Авраам. Феодал-землевладелец или военный герой – тоже, поскольку прошли цикл своего бытия, за пределы которого не выходили. Они могли выполнить свое мирское предназначение, вытекавшее из наивно однозначного содержания их жизни, но не «образованный» человек, стремящийся к самосовершенствованию в смысле присвоения или создания «культурных содержаний». Он мог «устать от жизни», но не «пресытиться жизнью» в смысле завершения ее цикла, поскольку его способность к совершенствованию в принципе была такой же безграничной, как и у культурных благ. Чем больше дифференцировались и увеличивались культурные блага и цели самосовершенствования, тем меньше становился сегмент культуры, который индивид мог охватить в течение своей конечной жизни в качестве пассивно воспринимающего или активно творящего, тем меньше включенность во внешний и внутренний культурный космос позволяла ему воспринимать всю культуру или «существенное» в ней, – для которого к тому же отсутствовал окончательный масштаб, – и придавала «культуре» и стремлению к ней какой-либо мирской смысл. Конечно, «культура» заключалась для индивида не в количестве полученных «культурных благ», а в определенной форме их отбора. Однако не было никакой гарантии, что отбор получит для него осмысленное завершение именно в «случайный» момент его смерти. А если он высокомерно отворачивался от жизни – «довольно, жизнь дала мне все (или отказалась во всем), ради чего мне стоило жить», – религия спасения воспринимала эту гордую установку как кощунственное пренебрежение предназначенным богом жизненным путем и судьбой: ни одна религия спасения не одобряет «свободную смерть», прославляемую лишь философами.

С этой точки зрения, всякая культура предстает в качестве выхода человека за пределы органически предписанного ему цикла естественной жизни, и именно потому с каждым дальнейшим шагом он обречен на еще большую бессмыслицу; служение культурным благам, чем больше оно становится священной задачей, «призванием», оказывается все более бессмысленной гонкой за целями, не имеющими никакой ценности и к тому же противоречивыми в себе и противоречащими друг другу.

С чисто этической точки зрения, мир как средоточие несовершенства, несправедливости, страдания, греха, бренности и культуры, неизбежно обремененной виной и становящейся все более бессмысленной в ходе своего развития и дифференциации, должен был казаться хрупким и обесцененным в сравнении с религиозным постулатом о его божественном «смысле». Это обесценение происходило из-за конфликта между рациональным притязанием и действительностью, рациональной этикой и отчасти рациональными, отчасти иррациональными ценностями, который с выявлением уникальности каждой отдельной сферы становился все более острым и неразрешимым. Потребность в «спасении» реагировала на него следующим образом: чем систематичнее мышление о «смысле» мира, чем рациональнее он сам в своей внешней организации, чем сублинированнее осознанное переживание его иррациональных содержаний, тем менее мирским и более чуждым жизни становилось специфическое содержание религиозности. К этому вело не только расколдовывавшее мир теоретическое мышление, но именно попытка религиозной этики практически рационализировать мир в этическом смысле.

Из-за этого напряжения специфически интеллектуалистские, мистические поиски
Страница 141

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер спасения также стали жертвой мирового господства небратских отношений. С одной стороны, харизма не была доступна каждому, поэтому она представляла собой аристократизм высшей степени: аристократизм религиозного спасения. Внутри культуры, рационально организующей профессиональный труд, также не оставалось места для акосмического братства (за исключением экономически обеспеченных слоев): попытка вести жизнь Будды, Иисуса или Франциска в технических и социальных условиях рациональной культуры обречена на провал.

Ранее существовавшие отдельные виды отрицающей мир этики спасения можно расположить на рационально конструируемой здесь шкале. Их место на ней зависит от многочисленных конкретных обстоятельств, выявить которые неспособна теоретическая казуистика, а также от рационального элемента – структуры теодицеи, посредством которой метафизическая потребность найти в непримиримых противоречиях некий общий смысл реагировала на их осознание. Из трех видов теодицеи, названных во введении единственно последовательными, эту потребность в значительной мере мог удовлетворить дуализм. Испокон веков и во все времена сосуществование и борьба сил света, истины, чистоты и добра с силами тьмы, лжи, нечисти и зла была лишь непосредственной систематизацией магического плюрализма духов с их разделением на добрых (полезных) и злых (вредных), предварительной ступенью противопоставления богов и демонов. В пророческой религиозности, которая последовательнее всего воплотила эту концепцию, – в учении Заратустры – дуализм прямо связан с магическим противопоставлением «чистого» и «нечистого», включавшим в себя все добродетели и пороки. Он означал отказ от идеи всемогущего бога, которого ограничивала враждебная ему сила. Сегодняшние последователи зороастризма (парсы) фактически отказались от дуализма, поскольку это ограничение было невыносимо. Если в наиболее последовательной эсхатологии мир чистого и мир нечистого, из смешения которых возник хрупкий эмпирический мир, вновь навсегда разделяются на два несвязанных между собой царства, в более современных надеждах на избавление бог чистоты и блага побеждает точно так же, как в христианстве Спаситель побеждает дьявола. Эта менее последовательная форма дуализма распространена по всему миру как народное представление о рае и аде, в котором для спасения всемогущества Бога восстанавливается его суверенитет над злым духом, являющимся его собственным творением. Однако при сохранении веры во всеведение Бога приходится вольно или невольно, явно или тайно жертвовать полнотой божественной любви из-за сотворения им силы радикального зла и допущения греха вместе с вечными адскими муками, уготовленными его собственному конечному созданию за грехи в конечной жизни. В таком случае логичным является только отказ от божественной доброты. Последовательно он осуществлен в учении о предопределении. Признание невозможности судить о божественных помыслах человеческими мерками означало суровый отказ от идеи доступности смысла мира для человеческого понимания, что положило конец всей проблематике этого рода. В последовательной форме подобное учение не могло существовать длительное время вне круга религиозных виртуозов именно из-за того, что оно – в отличие от веры в иррациональную силу «судьбы» – признает провиденциальное, т. е. так или иначе рациональное предопределение тех, кто обречен не только на погибель, но и на зло, однако при этом требует для них «наказания», т. е. применения этической категории.

О значении веры в предопределение говорилось в первом сочинении этого сборника. Заратустровский дуализм мы рассмотрим позже, причем кратко, поскольку число его сторонников незначительно. Его можно было бы совсем опустить, если бы влияние персидских представлений о Страшном суде и учения о демонах и ангелах на поздний иудаизм не имело важного исторического значения.

Третья форма теодицеи, выдающаяся как по своей последовательности, так и по своим поразительным метафизическими достижениям, была свойственна религиозности индийских интеллектуалов: в ней виртуозность спасения собственными силами соединилась с всеобщей доступностью спасения, строжайшее неприятие мира – с органической социальной этикой, а созерцание как высший путь спасения – с мирской этикой призыва.

Сноски

1

Работа выполнена в рамках исследовательского проекта «Дружба, доверие и конфликт: основные категории описания социальной жизни», который реализуется Центром фундаментальной социологии НИУ ВШЭ в рамках Программы

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер фундаментальных исследований НИУ ВШЭ.

2

Weber M. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Einleitung, Teil 1. Konfuzianismus und Taoismus. Zwischenbetrachtung // Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen, 1920. 9. Auflage, 1988 (GARS I). S. 237–573.

3

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

4

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

5

Weber M. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. Religionssoziologische Skizzen. Einleitung. Der Konfuzianismus I, II // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 41. Band. Heft 1. S. 1–87; Weber M. Die Wirtschaftsethik der Weltreligionen. (Zweiter Artikel). Der Konfuzianismus III, IV. (Schluß). Zwischenbetrachtung. Stufen und Richtungen der religiösen Weltablehnung // Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 41. Band. Heft 2. S. 335–421.

6

Китай часто играл специфическую роль в интеллектуальных построениях многих европейских мыслителей – его образ выполнял для Запада функцию радикально другого. Ср.: «Это государство уже рано обратило на себя внимание европейцев, хотя о нем существовали только неопределенные сказания. Оно всегда вызывало удивление как страна, совершенно самобытная, по-видимому не имевшая никакой связи с другими странами». См.: Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. СПб.: Наука, 2000. С. 160.

7

По утверждению самого Вебера, опубликованный в 1915 году текст китайского раздела также был написан им в 1913 году: Weber M. Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. 41. Band. S. 1.

8

GARS I.

9

И здесь можно вспомнить диагноз, поставленный китайской цивилизации Гегелем в его «Философии истории»: «...отличительной чертой [китайского народа] является то, что ему чуждо все духовное: свободная нравственность, моральность, чувство, глубокая религиозность и истинное искусство». Гегель Г. В. Ф. Лекции по философии истории. С. 178.

10

По мнению некоторых критиков, из-за этого во многих своих размышлениях
Страница 143

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
Вебер часто терял из виду сам предмет исследования, т. е. хозяйственную
этику конкретных религий. См.: Weischenberg S., Kaesler D. Max Weber, China
und die Medien: Zwei Studien zum 150. Geburtstag des Soziologen. Wiesbaden:
Springer Fachmedien, 2015. (Essentials.) S. 13–27.

11

MWGII/8. S. 724.

12

данное исследование Вебера стало серьезным эвристическим вызовом как для социологов, так и для синологов. Для первых – поскольку оно предстало своеобразным образцом сравнительно-исторического макросоциологического анализа, а для вторых – поскольку подобная постановка проблем не является самоочевидной для китаеведения. В любом случае, оно привлекло внимание исследователей к проблеме генезиса китайского капитализма, став предметом острых научных дискуссий как на Западе, так и в Китае. См.: Schluchter W. Vorwort // Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taosismus: Interpretation und Kritik / Hrsg. W. Schluchter. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988. S. 7.

13

Schluchter W. Einleitung: Max Webers Konfuzianismusstudie Versuch einer Einordnung // Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taosismus / Hrsg. W. Schluchter. S. 22.

14

Schluchter W. Religion und Lebensführung. Studien zu Max Webers Religions- und Herrschaftssoziologie. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988. Band 2. S. 43–44.

15

В центре этих дискуссий стоит вопрос о том, насколько суждения классика социологии о специфике китайской духовной жизни и структуре всего китайского космоса применимы к современному Китаю как стране победившего «конфуцианского социализма».

16

Eisenstadt S. N. Innerweltliche Transzendenz und die Strukturierung der Welt: Max Webers Studie über China und die Gestalt der chinesischen Zivilisation // Max Webers Studie über Konfuzianismus und Taosismus / Hrsg. W. Schluchten S. 363–368.

17

Книга впервые была опубликована отдельными частями в журнале Э. Яffe: Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik. Band 41–46. 1915–1919; первые части вышли в том виде, в каком они двумя годами ранее были написаны и прочитаны друзьям. Призыв на военную службу не позволил добавить научный аппарат; вместо этого в начале каждого раздела приводятся краткие ссылки на важнейшую литературу. С этим связана и различная степень проработанности отдельных сфер. И все же эти статьи были напечатаны, поскольку после войны, означавшей целую эпоху в жизни каждого, было невозможно вернуться к ходу мысли предшествующего периода. Предполагалось, что они выйдут в рамках «Очерков социальной экономики» вместе с сочинением «Хозяйство и общество» – в качестве интерпретации и дополнения к его разделу по социологии религии, а также для того, чтобы во многих моментах получить интерпретацию в нем. Казалось, что статьи способны выполнить эту задачу даже в их прежнем виде. Их недостатки вроде вынужденно эскизного характера и неравномерности

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер изложения, скорее, могут восполнить работы других авторов, чем это смог бы сделать я. Ведь даже в законченной форме сочинения, зависящие от переводных источников, не могут считаться «завершенными» в каком-либо смысле. Но даже в нынешней форме эти статьи могут быть полезны, поскольку дополняют постановку проблемы как в области социологии религии, так и социологии хозяйства. Помимо устранения небольших ошибок, я также попытался восполнить пробелы, особенно в изображении китайской ситуации, насколько доступный материал позволяет это сделать неспециалисту, а также несколько дополнил цитируемые источники.

18

Сокрытый Бог (лат.). – Примеч. перев.

19

Уверенность в спасении (лат.). – Примеч. перев.

20

Мистическое единение (лат.). – Примеч. перев.

21

Из понятия «виртуозность» в этом контексте следует исключить всякий оценочный оттенок, присущий ему сегодня. Чтобы избежать подобной нагруженности понятия, я бы предпочел выражение «героическая религиозность», однако оно недостаточно адекватно многим относящимся сюда явлениям.

22

Малая церковь (лат.). – Примеч. перев.

23

Духовный наставник (фр.). – Примеч. перев.

24

Естественный разум (лат.). – Примеч. перев.

25

Замечу, что порядок рассмотрения материала с Востока на Запад лишь случайно совпадает с географией. В действительности, как станет понятно при подробном рассмотрении, определяющим было не это территориальное разделение, а соображения внутренней целесообразности.

26

Подробнее см. раздел «Хозяйство и общество» в «Очерках социальной экономики» (Tübingen: J. C. B. Mohr).

27

С кафедры (лат.). – Примеч. перев.

28

29

МФ. 5:22–44.

30

Правоспособность заключать сделки (лат.). – Примеч. перев.

31

Правоспособность вступать в брак (лат.). – Примеч. перев.

32

Такой вывод сделан в исследовании: Morse H. B. *The Trade and Administration of the Chinese*. New York, 1908. Р. 74. Действительно, отсутствие акцизов и налогообложения движимого имущества, очень низкие таможенные пошлины вплоть до Нового времени, ориентация хлебной политики исключительно на интересы потребления – уже эти факты подтверждают правоту данного суждения. При этом из-за своеобразия чиновничества состоятельный торговец мог за деньги добиться практически всего, что было в его интересах.

33

Переход к этой системе (по образцу Гамбургского банка), соответствующей нашим «банковским» валютам, был вызван порчей монеты и эмиссией бумажных денег императорами, т. е. являлся вторичным эффектом. О путанице в связи с резким дефицитом медной монеты, приводившем к увеличению эмиссии местных банкнот, разнице ажио и спекуляции серебряными слитками и о неуклюжих мерах правительства говорится, например, в сообщении, опубликованном в «*Peking Gazette*» от июня 1896 года вместе с императорским указом. Лучше всего ситуация с деньгами показана в работе: Morse Я. В. *Trade and Administration of the Chinese Empire*. New York, 1908. Кар. V. Р. 119 ff. Ср. с Edkins J. *Banking and prices in China*. 1905. Из древней китайской литературы см.: Se Ma Tsien / Ed. É. Chavannes. Vol. III. Кар. XXX.

34

Кстати, «деньги» обозначаются иероглифом хо, «средство обмена» (бао хо – полноценное средство обмена).

35

Помимо соответствующей главы в трудах: Morse Я. В. *Trade and administration of China*; Edkins J. *Chinese Currency*. London, 1913, также см.: Biot É. N. *Journ. Asiat.* 3. Ser. 3. 1837, который в значительной мере опирается на Ма дуанлиня. Уже во время корректуры данной главы мне на глаза попалась нью-йоркская диссертация, в первой главе которой также содержится кое-что на эту тему: Wei W. P. *The currency problem in China* // *Stud. in Hist. Ec. etc.* 59. New York, 1914.

36

Видимо, здесь речь идет не о «шелковых», а о «лопатообразных деньгах»: иероглиф «ткань» в этом словосочетании заменяет схожий по чтению иероглиф «лопата». – Примеч. ред.

37

Геомантические суеверия, речь о которых пойдет ниже, неоднократно (после
Страница 146

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер каждого землетрясения) приводили к сворачиванию добычи. Забавным преувеличением является сравнение этих шахт с шахтами Потоси: Biot É. a. a. O. После Рихтхофена это прояснено окончательно. Добыча шахт в Юньнане с 1811 по примерно 1890 год должна была составлять лишь около 13 млн. таэлей (несмотря на относительно низкие отчисления в размере 15 %). Уже в XVI веке (1556 год) случалось, что затраты на открытие серебряной шахты составляли 30 000 таэлей, а добыча – около 28 500 таэлей. Многочисленные запреты на добычу свинца препятствовали добыче серебра в качестве побочного продукта. Лишь во время господства китайцев над Задней Индией (Камбоджа, Аннам), где собственно страной серебра является Бирма, приток серебра резко вырос (на длительное время); кроме того, серебро поступало в обмен на шелк в ходе торговли с Западом через Бухару, особенно в XIII веке, а с XVI века – благодаря внешней торговле с европейцами. Из хроник следует, что наряду с неразвитостью техники важной причиной низкой рентабельности серебряных рудников были большие риски.

38

О гигантском масштабе принудительных работ на золотых рудниках сообщает написанная императором Цяньлуном история династии Мин (Yu tsuan tung kian kang mu / Tr. par M. Tabbé Delamarre. Paris, 1861. P. 362): в 1474 году на них было отправлено 550 тысяч человек (?).

39

Несоответствие между закупочной ценой и затратами полностью объясняет совершенно недостаточные объемы добычи.

40

Объемы чеканки, производившейся в рамках более ранней монетной политики Китая, якобы неизвестны. См.: Weil. a. a. O. S. 17. Но это маловероятно, иначе не окупилась бы последующая чеканка, явно осуществлявшаяся в огромных размерах. Хроники также прямо сообщают об обратном (см. ниже).

41

О влиянии фэн-шуй см.: Variétés sinolog. N 2 (Havret H. La prov. de Ngan Hei, 1893). P. 39

42

Э. Био приводит запись из «Вэньсянь тун као» Ма Дуань-линя, согласно которой при Юань-ди (48–30 годы до н. э.) запасы монет во всей стране оценивались в 730 000 юаней по 100 000 цяней (медных монет), из них 330 000 – во владении фиска, что Ма Дуаньлинь считал небольшим запасом. Biot É. Mémoire sur le système monétaire des Chinois // Journal Asiatique. Série 3. T. 6.1838. P. 278.

43

Хроника (Ма Дуаньлинь) сообщает, что медь стоила тогда в 1840 раз дороже, чем зерно такого же веса (по другим источникам – в 507 раз), а при династии Хань она должна была стоить в 1–8 раз дороже риса. (В последний век существования Римской республики также установилось удивительное соотношение с пшеницей.)

44

«Бяньцянь», бумажные деньги X века, были выкуплены государственными кассами.

45

Тяжелые железные деньги в Сычуани уже в I веке привели к появлению в купеческой среде сертификатов (цзяоцзы) гильдии 16-ти торговых домов, т. е. банковских денег, которые позже перестали гаситься в результате неплатежеспособности. – Вероятно, здесь у Вебера опечатка: речь должна идти о XI веке. См., например: Ивочкина Н. В. Возникновение бумажно-денежного обращения в Китае. Эпохи Тан и Сун. М.: Наука, 1990. – Примеч. ред.

46

Согласно Ма Дуаньлиню, это произошло в 689 году н. э.

47

Так, в 683 году была запрещена продажа зерна, в Японию (где тогда преобладала чеканка медной монеты).

48

Согласно хроникам, так произошло в 702 году.

49

Впервые в 780 году н. э.

50

В VIII веке мастера монетных дел аргументировали тем, что 1000 единиц меди, облагороженных до произведений искусства (ваз), стоили как 3600 единиц, т. е. промышленное применение меди было более прибыльным, нежели монетное.

51

В 817 году и часто позднее: не более 5000 гуаней (по 1000 цяней). В зависимости от количества медных денег в собственности устанавливались различные сроки для их отчуждения.

52

Сначала она применялась для производства служебных печатей чиновников и, начиная с Шихуан-ди, внешне маркировала переход от феодализма к патrimonиальному государству.

53

В 1155 году 1(1/2) % были введены татарскими завоевателями Северного Китая.

54

Еще в 1107 году. Листки обесценивались подобно ассигнациям (до 1/100 стоимости).

55

Так произошло в 1111 году, когда бумажные деньги были выпущены для финансирования пограничной войны.

56

Это было регулярной формой, которая вначале рекомендовалась даже торговыми

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер интересантами. Таким образом, банкноты носили характер казначейского векселя.

57

Старые или изношенные выпуски погашались лишь за 1/10-1/3 номинала.

58

Еще в 1107 году, вследствие войны с татарами, половина каждого платежа выше 10 000 цяней должна была осуществляться бумажными деньгами. Подобное происходило часто.

59

Его описание неправдоподобно. Вычет 3 % при погашении изношенных билетов новыми (билетами!) и, напротив, выдача в обмен на билеты «золота» и «серебра» по требованию каждого, кто в этом нуждался, были невозможны. Это невозможно, даже если понимать Марко Поло так, что для этого было необходимо указать определенную промышленную цель (что возможно, по крайней мере при дословном прочтении). Ведь он также сообщает о принуждении продавать благородные металлы за билеты.

60

Edkins J. Chinese Currency. 1890. P. 4.

61

Доходы чиновников при династиях Цинь и Хань были разделены на 16 классов и выплачивались частично – деньгами, частично – твердо установленными натуральными выплатами рисом (что отражено у Сыма Цяня: Chavannes É. Vol. II App. I). Знаком императорской немилости, – в которую впал, например, Конфуций, согласно написанной Сыма Цянем биографии, – считалась невыплата части натурального содержания жертвенным мясом, которое полагалось чиновникам. Хотя в Туркестане, принадлежавшем тогда Китаю, находят грамоты с чисто денежными счетами.

62

Лишь в IV веке до н. э. деревянные строения были заменены каменными. До этого огороженные частоколом резиденции меняли легко и часто.

63

Не очень много сведений о китайских городах содержится в работе: Gaillard L. S. J. über Nangking // Var. Sinol. 23. Schanghai, 1903.

64

Общее объединение (лат.). – Примеч. перев.

65

Союзы (лат.). – Примеч. перев.

66

об огромной роли гильдий в Китае мы еще скажем. Тогда станут понятны причины их отличий от Запада, которые еще более значимы из-за того, что социальная власть гильдий в Китае в отношении индивида и широта их

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер экономического воздействия были гораздо большими, чем когда-либо на Западе.

67

Союз купцов (им.). – Примеч. перев.

68

Зевс ограждающий (греч.). – Примеч. перев.

69

Знак родового владения (средневерхненем.). – Примеч. перев.

70

Конечно, и в Китае далеко не каждый горожанин сохранял связь с культом предков в месте проживания рода.

71

В официальном пантеоне универсальным городским богом считался бог богатства.

72

Купеческая гильдия (лат.). – Примеч. перев.

73

Хозяйство замка (лат.). В средневековой Англии с ним было связано право города собирать налоги. – Примеч. перев.

74

Хартия (англ.). – Примеч. перев.

75

О китайском городе см.: Simon E. *La cité chinoise*. Paris, 1885.

76

Ответственный перед правительством за спокойствие в местности почетный чиновник (называемый по-английски «headborough», т. е. «глава замка», см.: Giles H. A. *China and the Chinese*. New York, 1912. P. 77) помимо этого имел лишь функцию передавать петиции и нотариально заверять некоторые акты. Он имел (деревянную) печать, но не считался чиновником и стоял ниже самого младшего мандарина в этой местности. В городах также не существовало особых муниципальных налогов, а лишь предписанные правительством подати на школу, бедных, воду и т. д.

77

Пекин состоял из пяти административных округов.

78

В основном компас применялся во внутренних сношениях.

79

Как в Египте фараон в качестве символа «правления» держит в руке плеть надсмотрщика, так и китайский иероглиф «править» (чжэн) отождествляет его с движением палки: в древней терминологии оно отождествляется с «регулированием потоками», а понятие «закон» (фа) – со «спуском воды». См.: Plath J. H. China vor 4000 Jahren. München, 1869. S. 125.

80

Согласно преданию, например, шихуан-ди вынудил 120 000 (?) богатейших семей со всей страны переселиться в свою столицу. О переселении богатых людей в Пекин в 1403 году сообщает написанная императором Цяньлуном хроника династии Мин «Юй цзуань тун цзянь ган му» («Основы Всеобщего зерцала, составленные по высочайшему повелению»). См.: Histoire de la dynastie des Ming / Composie par l'empereur Khian-Loung; traduite du Chinois par M. l'abbé Delamarre. Paris, 1865. P. 150.

81

об этом см.: Morse H. B. The Guilds of China. London, 1909. из более ранней литературы см.: Macgowan D. J. Chinese Guilds // J. of the N. China Br. of the R. As. Soc. 1888/1889; Hunter W. C. Canton before treaty days 1821–1844. London, 1882.

82

Это особенно касалось, по-видимому, хуэйгуань-гильдий чиновников и купцов, которые формально происходили из других провинций; они примерно соответствовали нашим «ганзам». Эти гильдии возникли для защиты от местных купцов, что иногда указывалось в преамбулах статутов. Начиная как минимум с XIV века (вероятно, уже с VIII века), они практиковали принудительное членство (кто хотел заключать сделки, тот должен был вступить в них под угрозой смерти), владели клубами, взымали налоги в зависимости от размера содержания у чиновников и оборота у купцов, наказывали за любой вызов друг друга в суд, ухаживали за могилами на особом, заменяющем родную землю, кладбище, оплачивали судебные издержки при конфликтах с не членами и обращались к центральным властям в случае конфликтов с местными властями (например, в 1809 году возражали против местных запретов на вывоз риса) и, конечно, готовили необходимые подношения. Наряду с ними, также встречались цеха неместных ремесленников: иголыщики из Цзянсу и Тайчжун в Вэньчжоу, гильдия сусальщиков исключительно из Нинбо и т. д. Во всех этих случаях абсолютная власть гильдии поддерживалась постоянной опасностью нахождения в чужом окружении точно так же, как строгая, хотя и гораздо менее жесткая дисциплина в ганзах в Лондоне и Новгороде. Местные гильдии и цеха (гунсо) также осуществляли почти абсолютное господство над отдельными членами посредством изгнания, бойкота и самосуда (случай, когда члена цеха до смерти затравили собаками за превышение максимально установленного числа учеников, произошел в XIX веке!).

83

Например, как крупная «Общая гильдия» Нючжуана.

84

Она же.

85

Особенно это касалось хуэйгуань-гильдий («ганз»).

Опиумная гильдия в Учжоу определяла, когда можно было поставлять опиум на рынок.

87

Банкирские гильдии в Нинбо, Шанхае и других местах определяли процентные ставки, а чайная гильдия в Шанхае – страховые и складские тарифы.

88

Гильдия аптекарей в Вэньчжоу.

89

Банкирские гильдии.

90

Опиумные гильдии – вследствие упомянутой регламентации начала сезона продаж.

91

даже из членов собственной семьи.

92

Гильдия сусальщиков из Нинбо в Вэньчжоу запрещала принимать в цех местных жителей и обучать их своему искусству. Здесь особенно заметно межэтническое, межплеменное разделение труда среди представителей различных ремесел.

93

Система поддержки и религиозная деятельность (отправление совместного культа) были в них, напротив, развиты слабее, если сравнивать с западными аналогами. Иногда вступительные взносы выплачивались в пользу какого-то бога (в храмовую кассу), но делалось это для того, чтобы они были недоступными для политической власти. Местом сбора храм служил лишь для бедных гильдий, которые не могли позволить себе клубного здания. Театральные постановки носили профанный характер, а не были «мистериями», как на Западе. Религиозные братства (хуэй) имели незначительные религиозные интересы.

94

См. пример Нинбо, у которого есть множество параллелей.

95

Прежде всего гильдия гунхан в Кантоне, 13 фирм которой до Нанкинского договора монополизировали всю внешнюю торговлю. Это была одна из немногих гильдий, основанных на формальной привилегии со стороны правительства.

96

Регулировать орошение начали уже во времена возникновения письменности (вероятно, связанного с необходимостью управления). Иероглиф «править» (чжэн) означает «держать палку в руке», а древнее обозначение для «закона»

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер (фа) связано со спуском воды (Plath J. H. China vor 4000 Jahren. München, 1869. S. 125).

97

Именно этим Яхве попрекает израильтян.

98

Персонифицированный небесный бог, существовавший наряду с «Шестью чтимыми», якобы был при династии Чжоу заменен в культе на безличные выражение «небо и земля» (Legge J. Shn-king. Proleg. P. 193 ff.). дух императора и его вассалов при подобающем поведении попадал на небо (откуда он мог являться в качестве предупреждения: Legge J. Shn-king. P. 238). Ада не существовало.

99

Насколько неустойчивым он был, показывает, например, надпись 312 года с проклятием правителя царства Цинь в адрес правителя царства Чу за то, что последний нарушил «правила приличия» и договор. В свидетели и мстители вперемешку призываются: 1) небо; 2) «властвующий наверху» (т. е. персонифицированный небесный бог); 3) дух реки (на берегу которой, видимо, был заключен договор). См.: Chavannes É. Se Ma Tsien. Vol. II. App. III // Journal Asiatique. Mai/Juni 1893. P. 473 f.

100

Об этом см. отличную диссертацию, защищенную в Лейпциге учеником Конради: Quistorp M. Männergesellschaft und Altersklassen im alten China. 1913. о том, господствовал ли когда-нибудь в Китае тотемизм, как считает Конради, может судить только специалист.

101

Их следы встречаются в известных мифологемах,rudimentарно представленных у Лао-цзы: Quistorp M. a. a. O.

102

Великая хартия вольностей (лат.). – Примеч. перев.

103

Поэтому О. Франке подчеркивает, что господство маньчжуров не было воспринято как «чужеземное господство». Хотя здесь необходимо уточнение применительно к временам революционных волнений: воззвания тайпинов являются прямым тому подтверждением.

104

Под именем «Духа земли» был обожествлен Хоу-ту, один из шести министров императора Хуан-ди (ср.: Note 215. P. LII в: Schih Luh Kuoh Kiang Yuh Tschi / Michels // Histoire géographique des XVI royaumes. Paris, 1891.). Позже хтонический культ вряд ли мог существовать, поскольку подобный титул считался бы богохульством.

105

Именно в этой увязке, очевидно, заключался источник «универсизма» концепции дао, которая затем была расширена до системы космических «соответствий», причем более оригинальным образом, нежели в понятиях, связанных с вавилонским гаданием по печени или тем более в древнеегипетских

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер «метафизических» концепциях. (Более подробное философское толкование см. в прекрасной книге де Гроота об «универсизме», которая выстроена чисто систематически и не затрагивает вопроса о происхождении.) Однако ясно, что хрономантическое толкование составления календаря и самого календаря, абсолютная стереотипизация ритуала, а также связанная с ними рациональная философия дао, возникшая из мистики, были уже вторичными. Древнейший календарь (Ся сяо чжэн, «маленький регулятор»), видимо, был меньше всего отягощен подобными теологическими вопросами, которые стали возникать явно уже после реформы календаря Шихуан-ди. Основная хрономантическая книга «Ши сянь шу» была позже напечатана для народа массовым тиражом самим правительством, которое строго преследовало составление календарей частными лицами. Именно она стала рабочим материалом для «знатоков дней» (профессиональных хрономантов). Занимавшееся составлением календаря очень древнее ведомство тай-ши (высших писателей) исторически было предшественником как ведомства астрономических календарей, так и астрологического ведомства (прогнозов). При этом изначально составление календарей было нераздельно связано с придворной хроникой, которая понималась исключительно как собрание парадигматических примеров.

106

Cp.: GrootJ. J. M. de. Rel. of the Ch. P. 33 f., 55 f.

107

Иногда это обоснование использовалось против усиления метресс (конкубин) императора: господство женщин означало перевес инь над ян.

108

Впрочем, государственный культ состоял из культов 1) «неба» (согласно де Грооту, во время важнейшего акта жертвоприношения оно выступало в качестве *primus inter pares* среди духов предков императора); 2) земли («императрица Земля»); 3) императорских предков; 4) духа шэ-цзи (хранителя почвы и урожая полей); 5) солнца и луны; 6) Шэньнуна (родоначальника искусства земледелия); 7) родоначальницы шелководства (жертвы приносила императрица); 8) великих, а с 1722 года – всех императоров предшествующих династий (кроме умерших насильственной смертью или свергнутых в результате удачных восстаний – что считалось признаком недостатка харизмы); 9) Конфуция и некоторых корифеев его школы – все эти культуры (принципиально) отправляя лично император. К этому добавлялись ю) боги дождя и ветра (тянь-шэнь) и боги гор, морей и рек (ди-ци); и) Юпитер как бог календаря (дух длинного – юпитерного – года); 12) родоначальник целительского искусства вместе с богом весны (вероятно, символом былой оргиастики как источника магической терапии); 13) бог войны (канонизированный полководец Гуань-ди, I–III век н. э.); 14) бог изучения классики (берегавший от ереси); 15) дух северного полюса (канонизированный в 1651 году); 16) бог огня Хо-шэнь; 17) боги пушек; 18) боги крепостей; 19) «священная гора Востока»; 20) боги драконов и воды или боги строительства, производства кирпичей и зернохранилищ; 21) канонизированные провинциальные чиновники. Эти культуры (обычно) отправляли ответственные чиновники. Видно, что в конечном счете была канонизирована почти вся внешняя государственная организация с ее духами. Но главные жертвоприношения явно посвящались безличным духам.

109

«Peking Gazette» изобиловала заявками чиновников на подобную канонизацию, что напоминало соответствующие процедуры в католицизме – т. е. возвышение осуществлялось постепенно, по мере подтверждения дальнейших чудес. Так, в 1873 году на основании доклада соответствующего губернатора о поведении «presiding spirit of the Yellow River» («главного духа Хуанхэ») при угрозе наводнения сначала был разрешен его кульп, однако заявка на присвоение ему почетного титула была оставлена в подвешенном состоянии до получения доклада о других его заслугах. После того как в 1874 году («Peking Gazette» от 17 декабря) пришло сообщение, что его изображение остановило дальнейшее распространение угрожавшего потока, он получил соответствующий титул. 13 июля 1874 года («Peking Gazette» за тот же день) была подана заявка на

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер признание чудодейственной силы храма бога дракона в провинции Хэнань. 23 мая 1878 года был разрешен новый титул «духа дракона» («Peking Gazette» за тот же день). Точно так же ответственные чиновники подали заявку, например, в 1883 году («Peking Gazette» от 26 апреля) на повышение ранга уже умершего и канонизированного мандарина речной области, поскольку его дух был замечен парящим над водами и успокаивающим их в момент высшей опасности. Подобные заявки от известных в Европе чиновников встречаются очень часто (ли Хунчжан в «Peking Gazette» от 2 декабря 1878 года и др.). 31 ноября 1883 года один цензор в качестве «адвоката дьявола» протестовал против канонизации мандарина, управление которого вовсе не было выдающимся («Peking Gazette» за тот же день).

110

Сила (санскр.). – Примеч. перев.

111

Сверхъестественная сила (яз. ирокезов-мохоков). – Примеч. перев.

112

Строгое разделение между тем, что являлось и что не являлось «колдовством», просто невозможно применительно к миру доанистических и анимистических представлений. Даже вспашка земли и всякое обыденное действие, направленное на получение результата, было колдовством в смысле задействования специфических «сил» и – позже – «духов». Здесь можно различать лишь социологически: обладание внеобыденными качествами отличало состояние экстаза от обыденного состояния и профессионального мага от обычного человека. Затем «внеобыденное» рационалистически превратилось в «сверхъестественное». Искусный ремесленник, изготавливший одеяния для храма Яхве, был одержим «руах» Яхве, как медик – той силой, которая наделяла его способностью лечить.

113

Но только это не может служить объяснением. Иначе и в Месопотамии развитие должно было пойти этим же путем. Следует смириться с тем, что – как однажды заметил Г. Йеллинек – имевшее центральное значение развитие отношений между imperium и sacerdotium часто определялось именно сокрытыми от для нас «случайностями» исторической судьбы.

114

Поэтому отсутствие дождя (или снега) приводило к жарким обсуждениям и предложениям в кругу придворных и отвечавших за ритуал чиновников, и в подобных случаях «Peking Gazette» была переполнена заявлениями об обращении к магическим средствам всякого рода. Так было, например, при угрозе засухи 1878 года (см. «Peking Gazette» от 1 и 24 июня 1878 года). После того как ямэнь (комиссия) государственных астрономов, ссылаясь на классические астрологические авторитеты, указала на пятна на Солнце и Луне, один из членов академии Ханьлинь в своем докладе сообщил об обеспокоенности этим и потребовал принять экспертизу к сведению, но при этом избавить еще юного императора от болтовни евнухов о дурных предзнаменованиях и защитить дворец; в остальном императрицы-регентши должны исполнять свой нравственный долг, и тогда дождь пойдет. Доклад был опубликован вместе с успокаивающими заявлениями об образе жизни этих высокопоставленных дам и сообщением об уже прошедшем дожде. До этого в том же году поступило предложение канонизировать «девочку-ангела» (умершую в 1469 году отшельницу) за неоднократную помощь во время голода («Peking Gazette» от 14 января 1878 года) и множество подобных предложений.

115

Этот фундаментальный принцип конфуцианской ортодоксии постоянно

и этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер подчеркивался в многочисленных императорских указах и экспертизах либо запросах академии Ханьлинь. Так, в упомянутой в предыдущей сноски экспертизе «профессора» из Ханьлиня, к которой мы будем еще неоднократно обращаться, говорилось: «*It is the practice of virtue alone that can influence the power of Heaven....*» («Только осуществление добродетели может повлиять на власть Неба...»). Также см. последующие примечания.

116

Tschere P. A. a. O. P. 53.

117

В 1899 году («*Peking Gazette*» от 6 октября) вышел указ (находившегося под опекой совершившей государственный переворот вдовствующей императрицы) императора, в котором он сожалеет о своих грехах как вероятной причине наступившей засухи и еще прибавляет, что принцы и министры также несут часть вины неправильным изменением своей жизни. В схожем положении в 1877 году обе императрицы-регентши обещали следоватьuvwещеваниям одного цензора сохранять свое «*reverential attitude*» («благопристойное поведение»), поскольку их поведение уже помогло отпугнуть засуху.

118

Когда в 1894 году один цензор подверг критике вмешательство вдовствующей императрицы в государственные дела как неприличное (см. сообщение в «*Peking Gazette*» от 28 января 1894 года), он все же былмещен и сослан служить на почтовую дорогу в Монголию, но не из-за того, что эта критика была недопустима сама по себе, а лишь из-за того, что опиралась «лишь на слухи», а не на доказательства. Лучше намерения этой энергичной женщины в 1882 году понял один член академии, который высказал требование («*Peking Gazette*» от 19 августа), чтобы императрица-мать вновь больше занималась правительственными делами, поскольку император еще находится в юном и нежном возрасте, поскольку труд для членов династии есть наилучшее, а иначе окружение императрицы начнет критиковать ее поведение.

119

Впрочем, этой теории ответственности монарха противостояли другие теории, объявлявшие «месть» императору недопустимой (VI век до н. э.) и сулившие тяжкие (магические) последствия тому, кто прикоснется к коронованной голове. (Parker E. H. *Ancient China simplified*. London, 1908. P. 308.) Теория, как и само – преимущественно pontificalное – положение императора вообще, как раз не была чем-то постоянным. Впрочем, провозглашенный войском император, видимо, лишь однажды стал легитимным монархом. Помимо назначения [предшественником], первоначально условием каждого легального восхождения на трон, несомненно, являлось утверждение кандидата со стороны «100 семей», т. е. обладателей крупнейших ленов.

120

Это общее харизматическое представление о правителе проявлялось повсюду, где китайская культура однажды пускала корни. После того как правитель Наньчжао сверг китайское господство, в одной из надписей о нем говорилось, что царь обладает «силой, которая несет в себе равновесие и гармонию» (заимствование из «Чжун юн»), что он способен «покрывать и питать» (как небо). См.: Chavannes É. *Une inscription du royaume de Nan-Tchao // Journal asiatique*. IXe sér. T. XVI. 1900. P. 435. В качестве признаков его добродетелей упоминаются «разнообразнейшие дела» (союз с Тибетом). Точно так же, как образцовый китайский император, он также разыскал «древние семьи» и окружил себя ими (р. 433), что можно сравнить с «Шу цзин».

121

См. предпоследнее примечание. Далее мы упомянем о том, что мандарины
Страница 156

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер считались носителями магических сил.

122

Из-за страха перед силой духов предков харизматических родов часто, видимо, просто опасались полностью лишать земли семьи подчинившихся вождей. (Parker E. H. *Ancient China simplified*. London, 1908. P. 57). Впрочем, эта обусловленность шансов на получение ленов и кормлений принадлежностью к харизматическим родам сама объясняет сильное положение их духов предков, если не является его единственным источником.

123

Бенефиции (лат.). – Примеч. перев.

124

«Семья ценится древностью, а полезная вещь – новизной», – гласит одно из изречений в «Шу-цзин».

125

Об этом см.: Hirth K. *The ancient Hist. of China*. New York, 1908. Переведенная Э. Био «Бамбуковая хроника»: Journ. Asiat. 3e Série. Vol. XII. P. 537 ff., Vol. XIII. P. 381 ff. О надписях на бронзовых вазах и одах из «Шу-цзин» как источниках для периода XVIII–XII веков до н. э. см.: Chalfant F. H. *Early Chinese writing*, Mem. of the Carnegie Mus. (Pittsburgh). IV Sept. 1906.

126

Об этом см.: Chavannes É. *Journ. As. Ser. 14.1909. P. 33, note 2*.

127

См.: «Го юй» («Речи царств»). (Koue-Yu: Discours des royaumes. Annales oratoires des États chinois du Xe au V^e siècle / Ed. de Harlez Louvain, 1895. P. И. V. 110.)

128

См. написанную Сыма Цянем биографию Шихуан-ди под редакцией Э. Шаванна (1897. P. 139).

129

«Юй цзуань тун цзянь ган му» («Основы всеобщего зерцала, составленные по высочайшему повелению»): хроники династии Мин, изданные под редакцией императора Цяньлуна и переведенные Деламарром. (*Histoire de la dynastie des Ming / Composie par l'empereur Khian-Loung; traduite du Chinois par M. l'abbé Delamarre. Paris, 1865.*)

130

В частности, имеющего ранг и потому освобожденного от трудовой повинности и наказания палками разжаловали в обязанного выполнять принудительные работы.

131

См.: *Se Ma Tsien / Ed. É. Chavannes. d. II App. I. P. 526, note 1*.

132

См. написанную Сыма Цянем биографию шихуан-ди под редакцией Э. Шаванна (р. 149, Anm).

133

Мажордом, министр земледелия, министр церемоний, военный министр, министр юстиции, министр труда назывались министрами неба, земли, весны, лета, осени и зимы, что, несомненно, является делом рук литераторов. Определенно неисторичным является и предположение о существовании некого «бюджета», который составлялся мандарином неба.

134

Сыма Цянь сохранил для нас описание действительной организации управления при династиях Цинь и Хань (*Se Ma Tsien / Ed. É. Chavannes. II. App. II*). Наряду с двумя визирями (до императора У-ди) также имелся тайвэй в качестве начальника над полководцами; чжунчжэн в качестве канцлера и начальника над *missi dominici* (уполномоченными государя) и провинциальными чиновниками; фэнчан – ответственный за жертвоприношения и одновременно великий астролог, великий авгур, великий врач и – что характерно – ответственный за плотины и каналы; затем боши – книжники; ланчжунлин – интендант дворца; вэйвэй – начальник дворцовой охраны; тайпу – хранитель оружия; тинвэй – начальник юстиции; дянькэ – начальник над вассалами и варварскими князьями; цзунчжэн – смотритель за императорской семьей; чжису нэйши – смотритель за складами (и потому министр земледелия и торговли); шао-фу – начальник императорского бюджета (ему подчинялся шан-шу, евнух); чжунвэй – начальник столичной полиции; цзянцзо шаофу – строительный интендант; чжаньши – заведующий домом императрицы и наследника престола; нэйши – префект столицы; чжуцзюэ чжунвэй – контролер вассалов, позже объединенный с дянькэ (см. выше). В отличие от рациональных и потому исторически не очень достоверных конструкций «Чжоу ли», этот список демонстрирует всю иррациональность патrimonиального чиновничества, возникшего из домашнего, ритуального и военного управления с добавлением юридической, водно-хозяйственной и чисто политической сфер интересов.

135

Однако «патриархальная», конечно, не в султанистском смысле, а в смысле наследственно-характеристической родовой патриархальности с преобладающей властью ритуального понтифика, вероятно, сперва назначенного (о чем говорится даже в классических книгах), а затем получившего наследственную харизму через предание.

136

Благодаря (частичному) переводу доступны прежде всего хроники Сыма Цяня (I века до н. э., изданные Шаванном). См. составленный из хроник сборник о политическом развитии феодальных государств при династиях Цинь, Хань, Вэй, Шу и У: *Tschere P. A. a. O. S. 7*, (его можно использовать, несмотря на неизбежный, часто немногого наивный «христианский» подход). Если Чепе цитируется без особых дополнительных указаний, то имеются в виду хроники династии Цинь. См. многократно цитированные «*Discours des royaumes*».

137

Применение этого политически крайне важного принципа к фуюн (младшим вассалам) проще всего объясняется происхождением многих политических вассалов из некогда самостоятельных князей, ставших затем данниками. Кроме обязательной военной помощи, дары самих вассалов императору считались добровольными, а император был обязан возмещать их ответными дарами. (Об этих отношениях см.: Parker E. H. *Ancient China simplified*. London, 1908. Р. 144 f.)

138

Цит. по: Tscheppe P. A. (S. J.). Hist, du Royaume de Tsin. P. 777–207.

139

В частности, от 1000 потребителей соли в государстве Цинь, которое было рационализировано первым. См. интерпретацию одного места из «Гуань-цзы»: Hirth F. The Ancient History of China to the End of the Chou Dynasty. New York, 1908.

140

Приведенные данные кажутся неправдоподобными: Parker E. H. Ancient China simplified. London, 1908. P. 83.

141

Об этом речь пойдет при рассмотрении налогов на землю.

142

Ритуальное положение младших сыновей было ослаблено в пользу старшего сына. Они считались уже не «вассалами», а чиновниками (министериалами) и приносили жертвоприношения не на большом древнем алтаре предков, а на боковых алтарях. См. изданный Шаванном трактат Сыма Цяня «Обряды»: Chavannes É. Vol. III.

143

Это приводило к тому, что в последние десятилетия существования монархии один несовершеннолетний император наследовал другому несовершеннолетнему, а правительство возглавлял либо родственник (принц Гун), либо вдовствующие императрицы.

144

Tscheppe P. A. a. o. P. 54.

145

Tscheppe P. A. a. o. P. 66.

146

Здесь мы полностью отодвигаем в сторону вопрос о том, как эти книги изготавливались технически. Бумага лишь гораздо позже появляется в качестве импортированного продукта. Но писать и считать начали гораздо раньше и, несомненно, задолго до Конфуция. Обсуждаемая ниже гипотеза фон Ростхорна о том, что ритуальная «литература» передавалась устно и поэтому «сжигание книг» является легендой, не была поддержана де Гроотом.

147

В хрониках (Tscheppe P. A. a. o. P. 133) сохранились расчеты военной силы отдельных государств, сделанные при заключении союза. Согласно им, ареал в 1000 квадратных ли (1 ли – 537 метров) должен был выставлять 600 боевых колесниц, 5000 лошадей и 50 000 человек (из них 10 000 – обоз). Согласно одному плану реформирования нагрузки якобы XII века до н. э. (по аналогии с Передней Азией, вероятно, составленного через несколько веков после появления боевых колесниц), та же территория должна была выставить 10 000

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер боевых колесниц.

148

Cр.: Tschepe P. A. a. O. P. 67.

149

Эпоха раздробленности была временем усиления патриотизма против варваров, особенно в пограничных государствах (прежде всего – Цинь). Когда правитель царства Цинь попал в плен, «2500» семей по подписке собрали средства на продолжение войны. Попытка императора из династии Хань в 112 году н. э. прибегнуть в сложном финансовом положении к подобному «джентльменскому заему» – аналог которого можно найти еще в леопольдовской Австрии XVII века – особого успеха не имела.

150

Tschepe P. A. a. O. P. 142.

151

Об этом говорится в речи одного книжника, приведенной в: Tschepe P. A. a. O. P. 77.

152

Tschepe P. A. a. O. P. 61.

153

Tschepe P. A. a. O. P. 59.

154

Tschepe P. A. a. O. P. 14.

155

Tschepe P. A. a. O. P. 38.

156

Префекты претория (лат.). – Примеч. перев.

157

«Благородные и народ соблюдают границы своего ранга», – говорит император в одной из сохранившихся в хрониках записей: Tschepe P. A. a. O. P. 261. В другой различаются «благородные, чиновники и народ».

158

См.: Tschepe P. A. Hist, du R. de Han // Var. Sinol. 31. P. 43. В княжестве Вэй в 407 году до н. э.

159

Там же.

160

Традиция приписывает книжнику Ли Сы, ставшему впоследствии всемогущим министром, трактат с обоснованием значения книжников (и чужаков вообще, включая купцов) для княжеской власти: Tschepe P. A. a. O. P. 231.

161

Например, в высказывании, приведенном Сыма Цянем в его биографии (ed. É. Chavannes. T. V. P. 166): всякое действие вопреки разуму предосудительно. Многие другие записи (приведенные там же) восхваляют рациональный порядок, установленный императором в империи. Этот рационализм не помешал ему приказать искать эликсир бессмертия.

162

Изречение Шихуан-ди, приводимое Сыма Цянем в его биографии (ed. É. Chavannes. T. II. P. 162). Впрочем, как мы увидим ниже, мнения министров-книжников в отдельных государствах и даже мнение Ван Аньши (XI век н. э.) не всегда принципиально противоречили подобному взгляду.

163

Первое упоминание о том, что хозяйством управляли евнухи, встречается, видимо, в VIII веке до н. э.

164

Число отбывавших повинность на строительстве Великой стены достигало 300 000 (?), еще большим было число всех привлеченных к принудительным работам. При этом Великая стена строилась в течение длительного времени (по подсчетам Элизе Реклю, массив стены составлял как минимум 160 млн. м³, что дает представление о выполненном объеме работ).

165

Она должна была обеспечивать необходимым провиантом привлеченных к принудительным работам солдат и заключенных. В хрониках было подсчитано (Tschepe P. A. a. O. P. 275), что во время его транспортировки к месту потребления расходы могли доходить до 18 200 % (из-за потребления во время пути из 182 грузов в место назначения прибыл лишь один, что, конечно, могло произойти лишь в одном конкретном случае).

166

Tschepe P. A. a. O. P. 363. Сам евнух происходил из знатной семьи, которая ранее подверглась наказанию.

167

Об этой попытке кое-что сообщают хроники, особенно Сыма Цянь в биографии Шихуан-ди (ed. É. Chavannes. IIL P. 178). Автором этого плана, видимо, был «Учитель Лу» – даос, которому были поручены поиски эликсира бессмертия. «Настоящий человек скрывает и не показывает себя», – таким образом истолковывались известные положения Лао-цзы, о которых пойдет речь далее. Однако на самом деле Шихуан-ди правил самостоятельно, и мудрецы всех направлений жаловались на то, что он мало обращался к ним (р. 179). А вот его преемник, Эрши Хуанди, жил как чжэнь, «скрытый», находясь под присмотром своего фаворита, и поэтому не давал аудиенций своим чиновникам (р. 206); на это жаловались конфуцианцы во время господства даосов и евнухов (обычно находившихся в союзе, о чем пойдет речь дальше). После его свержения, уже при основателе династии Хань, к власти вновь пришла «свита»,

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер т. е. феодальные владетели, хотя вся бюрократия Шихуан-ди осталась на своих местах, и в первую очередь восстановилось влияние книжников.

168

Чэн Шэ, предводитель восставшего войска, был рабочим, а Лю Бан, вождь крестьян и основатель династии Хань, сторожил деревенские поля. Союз его рода с другими крестьянскими родами стал основой его власти.

169

Tschepe P. A. P. 259 f. (предполагаемая надпись).

170

Tschepe P. A. P. 267 f.

171

Чжуфу Янь был не императором, а высокопоставленным сановником. – Примеч. ред.

172

Правда, даже в теории этот принцип утверждался крайне медленно, с постоянными откатами к прошлому. О том, как это осуществлялось на практике, мы скажем позже.

173

В хрониках (Tschepe P. A. P. 67; и в других ранее цитированных местах) очень четко проявляется противостояние книжников и вассалов, как и ненависть и презрение последних к путешествовавшим от двора к двору ученым. Ср. столкновение Шан Яна с высшими придворными правителя Сяо-гуна: Tschepe P. A. P. 118.

174

В этом смысле очень характерны приводимые Ма Дуань-линем цифры общих доходов центральной казны, огромные и абсолютно необъяснимые перепады которых (особенно в XVI веке) объяснялись китайскими авторами именно этим: Biot E. N. J. Asiat. 3. Ser. 5.1838; 6.1838. P. 329. Понятно, что это означает, если – после того как уже в 1370 году в кадастре значилось 8.4 млн. цин (48 млн. га) налогооблагаемой земли – в 1502 году ее насчитывалось 4.2 млн., в 1542 – 4.3 млн., а в 1582 – опять 7 млн. цин (39.5 млн. га). А в 1745 году – через 30 лет после фиксации размеров налогов – 161.9 млн. га.

175

В конце 1879 года в «Peking Gazette» были приведены расчеты примерного числа одновременно живших кандидатов на должности со вторым (гражданским) рангом, т. е. имевших полное право занимать обычные должности. Они были сделаны на основании среднего возраста получивших повышение (максимальное число которых для обоих рангов было ограничено) и ожидаемой продолжительности жизни. Их оказалось слишком много, поскольку значительное число получило повышение в преклонном возрасте, и слишком мало, поскольку к ним нужно добавить число кандидатов, переведенных из военных (в частности маньчжуротов) и купивших квалификацию. Даже если принять, что число одновременно живших кандидатов составляло 30 000, а не 21 000, тогда, исходя из 350 млн. жителей, на 11 000–12 000 жителей приходился один подобный кандидат. В 18 провинциях, включая Манчжурию, было лишь 1470 низших округов государственного управления, во главе которых стоял самостоятельный государственный чиновник (чжисянь), т. е. (исходя из данных

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер расчетов) один на 248 000 жителей; если учитывать предусмотренные «бюджетом» высшие самостоятельные должности, одна высшая должность приходилась бы на 200 000 жителей. Даже если прибавить сюда часть несамостоятельных и непостоянных чиновников, то было бы достигнуто соотношение, при котором, например, Германия должна была бы обходиться всего лишь 1 000 административных и судебных чиновников в ранге ассессора. – Совсем другие цифры получаются, если в основание расчетов положить китайский полицейский учет числа семей и жителей. Цифры за 1896–1896 годы, предоставленные в распоряжение Захарову (*Arbeiten der Kaiserl. Russ. Gesandtschaft – einer geistlichen Mission / Übersetzt von Abel und Mecklenberg. Berlin, 1858*), дают в 1845 году только в округе Пекина и двух других округах около 26 500 человек проживающих (но не служащих там) военных и гражданских чиновников, в 1846 – даже 15 866 предусмотренных бюджетом и 23 700 резервных (эти две цифры плохо согласуются). Видимо, сюда включены не только получившие второй ранг, но также кандидаты и все маньчжурские офицеры.

176

В отношении некоторых высших чиновников этот принцип часто вынужденно нарушался: например, Ли Хунчжан многие десятилетия оставался главным начальником управления в Чили. Но в целом, если не учитывать разрешений на однократное продление срока еще на три года, принцип довольно строго соблюдался вплоть до последнего времени.

177

Часто их число доходило до шести. Однако официальными, действительно важными лицами в подчинении «вице-короля» были только губернаторы, провинциальные судьи и казначеи. Из них именно казначеи изначально был единственным и высшим чиновником управления, а губернатор – ставший оседлым *missus dominicus* (ранее – часто евнух). Только эти два чиновника, отвечавшие за финансы и юстицию, были предусмотрены официально, все остальные «ведомства» были неофициальными. Даже низший чиновник (*сянь*), официальное название которого означает «пастух», имел двух секретарей – по вопросам юстиции и по финансам. Стоявший над ним префект (определенного фу) имел вполне обозримые или даже конкретно обозначенные функции (водные пути, сельское хозяйство, коневодство, транспортировка зерна, размещение солдат на постах, общее управление в полицейском смысле), хотя, в сущности, считался ответственным за надзор и передачу корреспонденции наверх. Функции низшего чиновника, напротив, были абсолютно энциклопедическими: он отвечал просто за все. Специальные даотаи состояли при провинциальных ведомствах для сбора соляного налога, строительства дорог и т. д. Как и во всех патrimonialных государствах, здесь встречаются чиновники со специальными поручениями и полномочиями *ad hoc*. О понятии «юрист» в Китае (знаток прецедентных случаев) и адвокатуре см.: Alabaster E. Notes and Commentaries on Chinese Criminal Law (сейчас книга недоступна для меня).

178

Священный участок, посвященный определенному божеству (др-греч.). – Примеч. перев.

179

Отсюда возникла «система колодцев» с ее срединным государственным полем, окруженным 8 квадратами.

180

Официально он назывался «Канал для транспортировки дани». Об этом см.: Domin P., Gandar S. J. Le canal impérial // Var. Sinol. Heft 4. Schanghai, 1894.

181

Записи и расписки об этом частично сохранились в собранных Аурелем Стейном грамотах из Туркестана (I век до н. э. – I век н. э.). В день в некоторых местах удавалось продвинуться на три шага, превращая засушливую землю в пригодную для возделывания: Chavannes É. *Les documents chinois découverts par Aurel Stein dans le sable du Turkestan oriental*. Oxford, 1913.

182

См.: Chavannes É. P. XI ff. a. a. o. Например о том, что из-за почти пожизненной службы женщины лишались мужей и потому лучше вообще не растить сыновей.

183

При этом не совсем ясно, сыграли ли здесь какую-то роль климатические изменения, как считают многие. В принципе было достаточно разрушения системы принудительных работ. Ведь в этих областях земля могла сохранять свое плодородие лишь в том случае, если вопрос о «затратах» вообще не ставился. Рабочий никогда не смог бы заработать на ней себе на жизнь, разве только получить пропитание, и то лишь применяя определенные культуры. Несмотря на явно огромные дотации, плодородность земли поддерживалась только в целях продовольственного снабжения гарнизонов и посольств с тяжелыми грузами.

184

Domin P., Gandar S. J. *Le canal impérial* // Var. Sind. 4. Schanghai, 1894. P. 35.

185

Так, при династии Мин до 1471 года действовало предписание: транспортировка зерна в столицу должна осуществляться наполовину войском, наполовину – гражданским населением. После этого постановили, что войско должно выполнять эти работы самостоятельно. (*Yu tsuan tung kian kang mu: Histoire de la dynastie des Ming / Composie par l'empereur Khian-Loung; traduite du Chinois par M. l'abbé Delamarre. Paris, 1865. P. 351.*)

186

См. выше расчеты центрального правительства X, XI и XIV веков. Согласно хроникам, натуральные выплаты в зависимости от удаленности территории от столицы в целом должны были распределяться таким образом, чтобы первая зона посыпала зерно вместе с соломой, вторая – только зерно, а каждая последующая – специфические высокоценные товары, требующие больших затрат труда. Это вполне правдоподобно и подтверждается другими данными.

187

Ср. изданные Шаванном (Chavannes É. a. a. o.) находки А. Стейна периода 98–137 годов н. э. В одной из них говорится о жаловании офицера (N 62); спорно, что жалование солдат также выплачивалось деньгами, но по крайней мере обмундирование для них частично покупалось за деньги (N 42). Целый (правда, более поздний) журнал выплат буддийского храма показывает абсолютно денежный характер хозяйства: арендная плата ремесленников, работавших за вознаграждение, как и все остальные выплаты, указаны в деньгах. По сравнению с этим состоянием позже произошел серьезный спад.

188

Поставки двору шелка и фарфора с императорских мануфактур только в 1886 году (*«Peking Gazette»* от 23, 24, 27, 30 января, 13 и 14 июня сего года) составили 405 000 таэлей (себестоимости!). К этому нужно прибавить

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
натуральные поставки из провинций, которые как минимум частично (шелк, дорогая бумага) могли использоваться двором, наряду с использованием в политических целях (железо, сера). Провинция Шаньси безуспешно подавала в 1883 году петицию о переходе на денежные платежи («Peking Gazette» от 15 декабря), поскольку ей самой приходилось сначала покупать натуральные товары (за исключением железа), которые она была обязана поставлять.

189

об этом см.: Biot É. Nouv. Journ. Asiat. 3 Ser. 6.1838.

190

то, что смысл принятой меры был именно в этом, видно уже по самой – в целом довольно противоречивой – формулировке: отныне определенное число административных единиц в соответствующей провинции несет «налоговые обязательства», а все остальные «освобождаются от налогов», что действительно фиксировалось при периодических переписях населения. Конечно, это не означало, что определенное число жителей освобождалось от налогов, просто они не учитывались чиновникам в качестве налогоплательщиков. И уже очень скоро – в 1735 году – императоры отказались от этого бесполезного различия двух категорий населения.

191

Все проекты прямых налогов последних 30 лет провалились уже из-за того, что они стали бы прежде всего налогами на кормления мандаринов. Патrimonialное понимание чиновнических доходов всегда особенно наглядно проявлялось в трауре по умершему чиновнику. Согласно представлениям, которые в Китае особенно отчетливо сохранялись в семьях чиновников, траур должен был отвести гнев и зависть духа умершего от тех, кто после его смерти наследовал его имущество. Помимо того, что изначально в царство мертвых его сопровождали важные элементы имущества (в том числе вдовы и другие человеческие жертвы), наследники должны были значительное время избегать дома умершего, не прикасаться к его вещам и, облачившись в бедную одежду, жить в другой хижине, не пользуясь его имуществом. Поскольку должность рассматривалась лишь как «кормление», а кормление – как частное владение его держателя, то вызывавшая обязательный траур смерть чиновника неизбежно влекла за собой отставки с должностей. Постоянные массовые вакансии многочисленных должностей, временная непригодность многочисленных чиновников, возникновение очереди из лишившихся своих должностей из-за траура кандидатов, особенно при эпидемиях, были политически крайне обременительными. Императоры попеременно то запрещали слишком длительный траур, исходя из государственных интересов, то, из страха перед духами, вновь ужесточали его – и то и другое под угрозой наказания палками. После смерти матери Ли Хунчжана императрица в резкой форме безуспешно предостерегала его от ухода в отпуск вместо полагавшейся отставки («Peking Gazette» от 1 мая 1882 года).

192

Поэтому влиятельные люди всегда предпочитали и добивались права выплачивать налоги натуральными продуктами.

193

Это напоминает сборы в Соединенных Штатах с чиновников, назначенных главой победившей партии, в пользу ее боссов и в партийную кассу; только они были в целом твердо фиксированными.

194

Расчеты и оценки см.: Parker E. H., Jamieson G. Trade and Administration of the Chinese Empire. P. 85 ff.

195

Это представление особенно четко проявляется в рескрипте, опубликованном в «Peking Gazette» от 1 января 1895 года. В нем порицается то, что некий (младший) чиновник владел кормлением более трех лет, так что другие кандидаты не могли «воспользоваться своей очередью»

196

Это следует из многочисленных рескриптов. Так, в «Peking Gazette» от 23 марта 1882 года сообщалось, что чиновник в Кантоне за несколько месяцев скопил на 10 000 таэлей больше, чем обычно (NB!). Арендованный писец в Фуцзяне смог купить себе место префекта в Цзянсу. Таможенные чиновники имели доходы в 100 000–150 000 таэлей ежегодно.

197

1 Мы не можем затрагивать здесь доисторическую эпоху, особенно утверждения синологов о первоначальном кочевом образе жизни китайцев. Конечно, и в доисторическое время постоянно вторгавшиеся из глубины Азии кочевые народы покоряли страну долин. Но только монголы некоторое время всерьез пытались в качестве кочевников противостоять превосходящей культуре земледельцев (запрещая возделывать землю вокруг столицы). А для китайцев, в свою очередь, так и осталось чуждым употребление молока. Зато к ритуальным актам высшего понтифика-императора относились церемония проведения первой борозды, что отчетливее любого предания говорит о преемственности с древней мотыжной и огородной культурой. Для культурной преемственности это более значимо, нежели происхождение части или даже всего древнего господствующего слоя от кочевников. Существование «мужских домов» не имело ничего общего с «кочевничеством», а означало то, что эти сообщества занимались войной и охотой, а женщины – растительными культурами. Отказ от употребления молока в Китае явно является очень древним и противоречит «кочевой» гипотезе. Крупный скот использовался здесь в качестве тягловой силы или жертвенных животных, а в пищу употреблялось только мясо мелкого скота.

Об истории аграрного строя в связи с фискальной системой см.: Кохановский Н. И. Землевладение и земледелие в Китае // Известия Восточного института. 9-й год издания. 1907–1908 академ. год. Т. 23. Вып. 2. Владивосток, 1909; Иванов А. И. Ван Аньши и его реформы. XI в. СПб, 1909. К сожалению, остальная русская литература была для меня недоступна. Также я не смог получить доступ к этой и почти всем остальным публикациям этого журнала: Field A. M. Land Tenure in China // Journal of the China Branch of the R. Asiat. Soc. 1888. Vol. 23. P. 110. Остальная литература будет указана далее.

198

Поскольку представляется, что к времени Шихуан-ди крестьяне сохраняли некоторую способность оказывать сопротивление. Даже если этого не было, могла существовать не «крепостная зависимость» от феодальных господ в нашем смысле слова, а политическое подчинение власти правителя, обусловленное регулированием воды по египетско-переднеазиатскому образцу.

199

Biot É. a. a. o.

200

См. не во всем точные (особенно применительно к античности), но в данном вопросе верные рассуждения Р. Леонарда в журнале Шмидтера о ценной, хотя и несколько односторонней книге: Lacombe P. L'évolution de la propriété foncière.

В этом можно не сомневаться, поскольку Япония позже переняла данный институт.

202

Это можно будет считать доказанным, если окажется верен тезис Конради о существовании в Китае тотемных союзов, поскольку род повсюду был той формой, в которой возникающий господствующий слой отделился от (в сущности плебейского) тотемного союза.

203

Впрочем, тогда эта «привилегия» состоятельных слоев воспринималась не как преимущество, а скорее как общественная повинность. От этой нагрузки пытались избавиться с помощью фиктивной продажи земли и раздела семьи.

204

Право владеть рабами в Китае также было сословно ограниченным.

205

Однако как показывает ход восстания, приведшего к свержению его династии, к тому времени широкие слои крестьян все еще сохраняли способность оказывать вооруженное сопротивление (как в Германии до разоружения после Крестьянской войны). Ведь основатель династии Хань и другие повстанцы были крестьянами и опирались на военную силу своих родов.

206

Например, в (идеальном конфуцианском) государстве Лу, в определенный момент одна тогдашняя кадастровая единица (64 цзин) была обязана выставить 1 боевую колесницу, 4 лошади, 10 голов крупного рогатого скота, 3 воина в доспехах и 64 пехотинца (без доспехов). Ясно, что эти расчеты основаны на предпосылке, что объединенные в нее роды обеспечат выставление военных сил через выплату жалования наемникам. Непосредственный принудительный набор играл, вероятно, лишь вспомогательную роль. (Позже мы узнаем, как из этого в Индии возникли помещичьи кормления.) В других случаях в Китае формирование войска регулировалось таким образом, что затрагивались непосредственно отдельные семьи. Но даже в государстве Лу вместо призыва вассалов на службу мы видим этап, предшествующий патrimonиально-княжескому «набору рекрутов», т. е. ликвидацию феодализма как военной системы. Существуют европейские аналогии этому. Дельбрюк прекрасно описал это положение применительно к европейскому феодальному войску.

207

«Суань фа тун цзун»— см.: Biot É. N. Journ. Asiat. 3 Ser. 5. 1838 (на основе «Вэнь сянь тун као»).

208

Нужно всегда учитывать, что первой относительно надежной хронологической датой китайской истории является 841 год до н. э. (Chavannes).

209

Сегодня считается, что при ведении не чисто огородного хозяйства одна семья из пяти человек может жить с 15 му (85 а), что кажется нам почти невероятно малой цифрой.

210

См. гл. I.

211

«Peking Gazette» от 14 июня 1883 года.

212

Примеры японских списков домов, наряду с расчетами полагающихся земельных наделов см.: Nachod O. Geschichte Japans // Pflugk-Hartung J. Weltgeschichte. Band III.

213

В теории десятки являлись союзами, состоявшими из 10 родов. Неоднократные попытки перейти с родов на семьи или индивидов увенчались успехом лишь гораздо позже.

214

Когда русские писатели в нормальном участке земли пытаются обнаружить надел русской общины, то не стоит забывать, что из этих чисто фискально обусловленных мер сельский коммунизм возник только в русских условиях – прежде всего из круговой поруки деревенского союза. А ее в Китае не существовало.

215

Название «система колодцев» якобы возникло из-за иероглифа, изображающего разделенный на 9 частей квадрат, а также из-за того, что для выращивания риса были необходимы оросительные каналы и трубы для длительного затопления запруженного участка земли. Повсюду в Азии (например, на Яве) это означало очень серьезные новшества в отношениях априории и прежде всего фискальное вмешательство, основанное на необходимости регулировать подачу воды. Вполне возможно, что система, которая обычно считается довольно древней, возникла в результате рационализации системы обработки земли вождя членами рода.

216

Лен с правом на собственный флаг (нем.). – Примеч. перев.

217

Жители примыкавших к Императорскому каналу провинций, обремененные ирригационными работами, сыграли значительную роль еще во время восстания тайпинов.

218

См. записку Ван Аньши: Иванов А. И. Ван Аньши и его реформы. XI в. С. 51 и далее.

219

Ср. два направленных против Ван Аньши доклада Су Ши: Иванов А. И. Указ. соч. С. 167 и далее, с. 190 и далее; а также возражения других противников, в том числе Сыма Гуана: Там же. С 196.

220

К этим моментам, связанным со структурой внутреннего управления, мы еще вернемся.

221

Уже в VIII веке якобы существовали специальные склады для хранения шелка и льна.

222

См. выдержки из хроник: Tschepé P. A. (S. J.). *Histoire du Royaume de Tsin.* 777–207 // *Variétés Sinol.* 27. P. 118 f.

223

Этот запрет, видимо, действительно предотвратил возникновение колоната. Даже сегодня мелкая аренда сельской земли не очень распространена.

224

Здесь нами не рассматриваются военные лены маньчжурских гарнизонов и обремененные общественными обязательствами наследственные земельные кормления пограничных войск, строителей каналов, дорог и т. д.

225

Вексель о доплате (фр.). Именно так это выражение переведено в сочинении: Hoang P. P. *Notion technique sur la propriété en Chine.* Schanghai, 1897 // *Variétés Sinol.* 11. § 20.

226

Причем требуют в суде! Хотя судья был обязан в иске отказать, тем не менее он «призывал» покупателя не быть жестокосердным и заплатить. Лишь влиятельные лица могли избежать этого: Hoang P. P. a. a. O.

227

Земля предков часто упоминается в «Peking Gazette».

228

От лат. *fidei commissum* – доверительное поручение. – Примеч. перев.

229

См.: Hoang P. P. a. a. O., например, приложение XXIII (р. 119). Уже говорилось, что аренда была относительно редкой. Помимо общего запрета колоната 1205 года, это было обусловлено прежде всего сложностью взимания арендной платы.

230

Hoang P: P. a. a. O. P. 12; N 31. P. 152, 157 f.

231

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер Схема кадастровой и регистрационной системы в этом аспекте впервые была исследована в докладе: Bumbaillifi Land Tenure in China // China Review 1890/1891. Из него следует, что кадастровой единицей было родовое владение (или доля этого владения, если к тому моменту уже произошел раздел), называвшееся по предку, который в момент составления кадастра являлся главой рода. Даже при разделе владения или смене владельца сохранялся этот изначальный кадастровый номер вместе с его названием, с той лишь припиской, с кого (с какой семьи) теперь следует взимать налог или его часть и в каком размере. Примерно ю глав родов составляли десяток, который и сейчас, согласно древнему праву, солидарно отвечал за уплату налогов и поддержание спокойствия. Этот десяток также владел совместной землей, которой главы по очереди распоряжались (или сдавали в аренду). Каждый глава рода собирал налоги со своего рода. Если кто-то до 16 ноября не предоставлял свою налоговую квитанцию, того десяток мог лишить его земельного владения. Если хозяйства рода не могли собрать налог, тогда использовалась родовая земля предков. Десятки изменялись по составу: в упомянутом сообщении говорится о заявке главы одного рода (или части рода) на вступление в новый десяток вместе с девятью другими. Размеры владений родов сильно отличались. Несколько десятков объединялись в сотню, также для исполнения определенных обязательств – изначально военных и других повинностей.

232

Например, «Семья вечного мира».

233

Сообщается, что встречаются более или менее целостные владения в 300 га, однако редко когда у отдельных земельных собственников они существенно превышают эти размеры. В попавшейся мне в последний момент диссертации из Франкфурта также не приводится никаких цифр: Wen Hsian Liu. *Die Vorteile des ländlichen Grund und Bodens und seine Bewirtschaftung in China*. Berlin, 1920.

234

Кроме 15 официальных праздников, не существовало ничего вроде «воскресного отдыха».

235

На равнинах с огородной культурой примерно полтора десятилетия назад цены составляли 3000–4000 марок за гектар (причем нужно учитывать многократно большую по сравнению с Западом покупательную способность денег). Рентабельность при этом якобы составляла примерно 7–9 % (вернее «заработанный доход», поскольку, согласно имеющимся данным, по мере улучшения качества земли сокращалась процентная ставка этой «ренты»).

236

8–9 % против 12–30 % в мелкой и средней торговле и ремесле.

237

Земной круг (лат.). – Примеч. перев.

238

Должность «хоппо» (таможенный надзиратель и таможенный откупщик) в Кантоне славилась огромными шансами накопить состояние: доходы за первый год службы (200 000 таэлей) шли на покупку должности, за второй – на «подарки», а доходы за последний, третий, год он оставлял себе (по подсчетам газеты «North China Herald»).

239

Например, они составляли ядро восставших тайпинов (1850–1864). Еще в 1895 году Хун-и-тан, род основателя тайпинской религии, преследовался как тайное общество («*Peking Gazette*»).

240

Например: Чжан цзя цунь – «деревня семьи Чжан». См.: Conrady E. a. a. O.

241

Официально признавалось лишь право императорского рода судить своих членов и власть хозяина дома над домочадцами.

242

Вероятно, одновременно существовали и «товарищеские», и «господские» мужские дома – в зависимости от региона, хотя, с другой стороны, собранные сведения (Quistorp M. a. a. O.) в целом говорят скорее в пользу первого типа. Как бы то ни было, легендарный император Яо передает власть своему наследнику Шуню в храме предков. Император угрожает своим вассалам гневом духов их предков. Подобные примеры (Hirth F. Ans. Hist. of China), а также то, что дух предков императора появляется при неудачном правлении и требует отчета, как и речь императора Пань-гэна в «Шу-цзин» (Legge J. P. 238), говорят в пользу второго варианта. Данные об остатках тотемизма (не совсем убедительные, но все же важные) см.: Conrady E. a. a. O.

243

Уже упоминавшееся оставление в живых последнего потомка свергнутой династии восходит к опасению вызвать недовольство ее могущественных – как-никак императорских – духов предков. (См. жалобу Чэн Дуаня, представителя династии Мин, по поводу застройки земли его предков: «*Peking Gazette*» от 13 и 24 апреля 1883 года.) С этим же были связаны официальные государственные жертвоприношения духам оставшихся без потомков и усыновления.

244

См. речь правителя Чжоу-гуна в «Шу-цзин» (Legge J. P. 175) и обращение к предкам (а не к небу) в молитве о больном императоре (р. 391 ff.).

245

То, что дух неба рассматривался как «*primus inter pares*», ясно видно по документам, собранным в работе: Groot J. M. de. Universismus. Согласно опубликованному в «*Peking Gazette*» от 29 сентября 1898 года рескрипту, это «духи предков» осудили (к тому времени) провалившиеся попытки реформ, предпринятые императором и Кай Ювэем. Наряду с личными заслугами, небо также учитывало заслуги предков (Groot J. M. de. The Rel. of the Chin. N. Y., 1910. Р. 27, 28). Отсюда конфуциансское учение о том, что небо некоторое время закрывает глаза на грехи определенной династии и вмешивается лишь в случае ее полной деградации. Конечно, это была всего лишь удобная «теодицея».

246

Бывали случаи отмены усыновлений, если они препятствовали жертвоприношениям духу биологического отца («*Peking Gazette*» от 26 апреля 1878 года).

247

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер «Отцеубийство» считалось столь страшным событием (караемым «медленной смертью»), что приводило к отставке соответствующего губернатора, как и при природных катастрофах («Peking Gazette» от 7 августа 1894 года). За убийство деда внуком-пьяницей в 1895 году был также наказан его отец («Peking Gazette» от 12 июля), не воспитавший сына должным образом.

248

А ответвления родов – соответствующие «филиалы дома предков».

249

Помимо закона (лат.). – Примеч. перев.

250

Вопреки закону (лат.). – Примеч. перев.

251

Согласно классическому ритуалу, усыновление могло происходить лишь внутри рода. Однако семейные уставы определяли это совершенно по-разному даже внутри одной деревни. Почти повсюду древний ритуал был отменен. Теперь невестка скорбела уже не только по родителям мужа, как это предписывалось официально, но и по своим собственным родителям. Точно так же теперь «глубокий» траур объявлялся не только по отцу, как требовалось официально, но и по матери.

252

Поэтому настолько правдоподобной является трактовка А. Меркса – «μηδένα ἀπελπίζοντες» («...не ожидая ни от кого»; Лк. 6:35) вместо «μηδέν ἀπελπίζοντες» («...не ожидая ничего»): здесь также присутствует страх перед «взвыванием» к богу и, в случае самоубийства, перед «духом» отчаявшегося.

253

Поводы к ним, наряду с распределением налогов и кровной местью, давали конфликты между соседями из-за фэн-шуй, т. е. геомантики. Каждое строительство и особенно каждая новая могила могли нанести вред духам предков, захороненных в уже существующих могилах, или разгневать духов скал, ручьев, холмов и т. д. Подобные распри часто были почти непримирами из-за геомантических интересов затронутых сторон.

254

Например, в «Peking Gazette» от 14 декабря 1883 года сообщается о покупке 2000 му (по 5.62 а) за 17 000 таэлей. Среди целей, на которые должна была пойти рента, наряду с жертвоприношениями, прямо упоминается поддержка вдов и сирот, а также содержание школы.

255

См.: Simon E. La cité chinoise. Paris, 1885; Leong Y. K., Tao L. K. Village and Town Life in China. London, 1915.

256

Еще в 1899 году («Peking Gazette» от 12 октября сего года) утверждалось, что уезжающие за границу люди, которые сохраняли свою долю в земле предков, не должны рассматриваться полицией как «неизвестные чужаки».

257

Вследствие разделов наследства отдельные владения в них часто были распылены на 5–15 участков.

258

В городах очень широкие функции были узурпированы гильдиями.

259

См. об этом в уже цитированном сочинении двух китайских бакалавров, в котором несравненно лучше раздел о деревне, а о «городе» как социальной структуре просто не так много материала. Аналогии этому есть в германском праве!

260

Сельские храмы не считались «даосскими» культовыми местами (см. гл. VII).

261

В первую очередь для обеспечения храмовых жрецов. Если его финансировали основыватели, то они награждались почетными титулами (например, шань чжу, учитель добродетели). Жрецы получали вознаграждение и выплаты зерном, поэтому чем больше было храмов, тем беднее была деревня. Лишь один из них являлся собственно «храмом деревни».

262

Считалось похвальным заниматься у храма. Об этом см.: Doolittle J. Social Life of the Chinese. London, 1866.

263

Наряду со старейшинами родов, о которых, видимо, известно во все эпохи, тогда существовали по-разному образуемые ответвления родов со своими, как правило, избранными чиновниками (при династии Хань из числа 50-летних). На них были возложены обязанности полиции безопасности, круговой поруки и наказания провинившихся, надзора за жертвоприношениями, распределения трудовой повинности, сбора налогов и налоговое поручительство, а при определенных обстоятельствах – осуществление правосудия в целях поддержания покоя и забота о народном образовании, но иногда также сбор ополчения и проведение учений. Согласно принятому при династии Хань новому порядку, 9x8 семей официально образовывали 1 ли, 10 ли – 1 тин во главе с избранным старостой, 10 тин – 1 сян во главе с избранным сань лао, задачей которого в первую очередь должно было являться народное образование. К ним добавлялись сэфу, налоговый контролер и мировой судья, и юц-зяо, полицейский комиссар. Военная цель была здесь главной. См. об этом: Иванов А. И. Ван Аньши и его реформы. XI в.

264

Различные сведения об этом см: Smith A. H. Village Life in China. Edinburgh, 1899.

265

Гуангунь регулярно проводили гимнастические тренировки и, подобно членам каморры или мафии, поддерживали неофициальные отношения с ямэнем чиновника сянь, который был бессилен против них. Ими могли стать деревенские служащие – глава деревни или мировой судья или наоборот – попрошайки; положение

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер остальных жителей деревни становилось совсем безнадежным, если они были книжно образованными и вдобавок являлись родственниками какого-нибудь чиновника.

266

Графство (англ.). – Примеч. перев.

267

Именно о них идет речь, когда «Peking Gazette» говорит о «gentry and notables» («благородных и знатных»), мнение которых нужно запрашивать.

268

См. сообщение в «Peking Gazette» от 14 апреля 1895 года об освобождении двумя родовыми союзами человека, арестованного налоговым коллектором.

269

Hoang P. P. Mélanges sur l'admin // var. sinolog. 21. Schanghai, 1902. Р. 120 f.

270

К ним не относились колоны и сельские рабочие, некогда являвшиеся илотами господствующего слоя.

271

Некоторые хорошие новейшие диссертации на эту тему оказались для меня недоступны.

272

Например, в формах, напоминающих греческие ёрхов (трапезы в складчину), когда денежный капитал аккумулировался кредитным товариществом (шэ), а затем право его использования выставлялось на аукцион или разыгрывалось с помощью жребия (Smith A. H. Village Life in China. Edinburgh, 1859). Или же когда взявший у друзей ссуду должник становился председателем клуба, которого клубная часть ограничивала в выплатах долга товарищам (своим кредиторам) по частям. Примеры подобных клубов приводятся в: Doolittle J. Social life of the Chinese. London, 1866. Р. 147 f. Получателей выплат по долгу часто определял жребий. Это было искусственной заменой древнего соседского кредита и конкурсного управляющего.

273

Или объявление о принципе фиксированной цены («one price», «truly one price» –ср.: Doolittle J. a. a. O.). Однако, в отличие от пуритан, не было никакой гарантии действительного выполнения этого принципа.

274

Этот вопрос интересовал государство в связи с заявками на участие в экзаменах, поскольку число кормлений разделялось по провинциям. В официальных списках, например, военных списках еще эпохи Хань, рядом с именем всегда указывалась принадлежность к местности и округу (что тогда несомненно значило место происхождения рода).

275

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
об этом см.: Parker E. H. *Ancient China simplified*. London, 1908. P. 112 ff.

276

Принцип подобия (лат.). – Примеч. перев.

277

даже в последние десятилетия императорские рескрипты сообщали о том, что судьи принимали решения в процессах на основании частных писем влиятельных лиц («*Peking Gazette*» от 10 марта 1894 года). Эти процессы были настолько бесконечными, что в императорских рескриптах ими объяснялись неблагоприятные погодные условия, засуха и неэффективность молитв («*Peking Gazette*» от 9 марта 1899 года). Полностью отсутствовали какие-либо надежные правовые гарантии. Сколько интриг среди противоборствующих партий чиновничества вызывало открытие какой-нибудь фабрики, можно прочитать между строк императорских рескриптов («*Peking Gazette*» от 4 марта 1895 года).

278

Насколько мне известно, эту важную причину краха политически ориентированного капитализма иногда затрагивал И. Пленге, опираясь на собственные рассуждения (сейчас я не могу найти это место). Несомненно, он понял ее значение.

279

«Юй цзуань тун цзянь ган му», с. 417.

280

Это оспаривает такой признанный авторитет, как фон Ростхорн: Rosthorn A. von. *The Burning of the Books // Journal of the Peking Oriental Society*. Vol. IV. Peking, 1898. P. 1 ff. Он верит в устную передачу священных текстов вплоть до эпохи Хань, т. е. до того времени, когда она действительно господствовала в древней Индии. Неспециалисту здесь трудно судить, поэтому позволю себе лишь высказать следующее: по крайней мере, хроники не могут основываться на устной традиции – как показывают расчеты солнечных затмений, они восходят ко II тысячелетию. А если мнение выдающегося знатока распространить на то, что выходит за рамки ритуальной литературы (особенно записанной в поэтической форме), то с ним так же плохо согласуется очень многое из того, что известно об архивах правителей, значениях письма и письменном характере сношений между книжниками (что обычно считается достоверным). Конечно, последнее слово здесь могут сказать только специалисты-синологи, и критика со стороны неспециалиста была бы самонадеянностью. Почти повсюду принцип строго устной традиции распространялся лишь на харизматическое откровение и его харизматическое комментирование, но не на поэзию и дидактику. Очень древний возраст письменности проявляется не только в ее образной форме, но и в ее порядке: вертикальные колонки, разделенные линиями, указывают на их происхождение из соединенных пазами бамбуковых пластин. Древнейшие «контракты» являлись соединенными пазами бамбуковыми дощечками или веревкой с узлами: изготовление каждого контракта и всех актов в двух экземплярах, видимо, обосновано считается пережитком этого (Конради).

281

Это объясняет довольно раннюю с точки зрения истории развития стереотипизацию письменности, сохраняющуюся еще и сегодня.

282

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
дни, подходящие и не подходящие для общественных дел (лат.). – Примеч.
перев.

283

Шаванн переводит в «ши цзи» тайшилин как «великий астролог» вместо обычного «придворный хронист»: Chavannes È. Le Traité sur les sacrifices Fong et Chan de Se-ma Ts'ien, traduit en français // Journal of the Peking Oriental Society. III. 1. 1890. P. IV. Позже, уже в новейшее время, некоторые представители книжной образованности были резкими противниками астрологии.

284

Tschepe P. A. Hist, du R. de Han // Var. Sind. 31. Schanghai. 1910. P. 48.

285

В IV веке до н. э. сторонники феодального порядка, прежде всего – заинтересованные в его сохранении княжеские роды, выступили против запланированной бюрократизации в государстве Цинь, поскольку «древние улучшали народ посредством воспитания, а не изменениями в управлении» (что вполне созвучно позднейшим теориям конфуцианской ортодоксии). На что новый министр-книжник Шан Ян заметил совсем не по-конфуциански: «Обычный человек живет согласно традиции, но ее создают высшие духи; обряды не дают никаких указаний для внеобыденного; высший закон – благо народа», и правитель согласился с ним: Tschepe P. A. Hist, du R. de Tsin. P. 118. Вполне вероятно, что в ходе составления и чистки хроник конфуцианская ортодоксия очень сильно затушевывала эти черты в пользу традиционализма, признанного впоследствии правильным. С другой стороны, не стоит принимать за чистую монету сообщения о поразительном почитании древних книжников.

286

Хотя наследный принц государства Вэй сошел с колесницы и многократно приветствовал придворного книжника-выскочку, он не получил ответного приветствия. На вопрос: «Кто может гордиться – богатые или бедные?», тот ответил: «Бедные», объяснив это тем, что в любой момент может найти себе применение при другом дворе. Л другой книжник пришел в ярость из-за того, что при назначении на пост министра ему предпочли брата правителя. (Tschepe P. A. Hist, du R. de Han. P. 43).

287

Правитель государства Вэй стоя слушал доклад придворного книжника, ученика Конфуция (там же).

288

См.: Tschepe P. A. Hist, du R. de Tsin. P. 77.

289

Наследуемость министерских должностей рассматривалась книжниками как порочная с точки зрения ритуала (там же). Когда правитель государства Чжао поручил своему министру найти подходящую землю в качестве лена для многих заслуженных книжников, тот, несмотря на троекратное напоминание, трижды отвечал, что пока не нашел достойной их. Лишь после этого правитель понял его и сделал их чиновниками: Tschepe P. A. Hist, du R. de Han. P. 54–55.

290

См. место, где об этом спрашивает правитель царства У: Tschepe P. A. Hist, du R. de U. // Var. Sind. 10. Schanghai, 1891.

291

об этой цели книжников в хрониках сообщается как о само собой разумеющемся.

292

Когда наложница правителя высмеяла книжника, все остальные книжники бастовали до тех пор, пока она не была казнена: (Tschepe P. A. Hist, du R. de Han. P. 128).

293

Это событие напоминает «обнаружение» священного закона у евреев при Иосин. живший в то время великий хронист Сыма Цянь не упоминает его.

294

«Шестидесятилетних – с моста!» (лат.). – Примеч. перев.

295

Tschepe P. A. (S. J.). Hist, du R. de Tsin // Var. Sinol. 27. R 53.

296

В нем замалчиваются отдельные факты (например, нападение государства У на государство Лу, в котором жил сам Конфуций). С учетом неполноты всерьез ставится вопрос о том, не следует ли считать произведением Конфуция скорее огромный морализаторский комментарий к этим хроникам.

297

Императрица-регентша еще в 1900 году очень немилостиво ответила на предложение одного из цензоров отменить их. См. в «Peking Gazette» реискрипты о «правильной армии» (от 10 января 1899 года), об «инспекции» во время японской войны (от 21 декабря 1894 года), о значении гвардии (от 1 и 10 ноября 1898 года или более раннего времени, например, от 23 мая 1878 года).

298

Об этом см.: Zi É. (S. J.). Pratique des Examens Militaires en Chine // Variétés Sinologiques 9. Состязались в стрельбе из лука и определенных гимнастических умениях. Ранее требовалось подготовить диссертацию, а с 1807 года – записать отрывок в 100 знаков из трактата по военной теории «У цзин», якобы дошедшего со времен династии Чжоу. Очень многие офицеры не получали никакого ранга, а маньчжуры вообще были освобождены от этого.

299

В императорском реискрипте («Peking Gazette» от 17 сентября 1894 года) упоминается жалоба на одного даотай (префекта), переведенного за военные заслуги на гражданскую службу: хотя в упомянутом случае его поведение было признано безукоризненным, тем не менее своим поведением он демонстрировал «грубые солдатские манеры», «и мы должны спросить себя, обладает ли он культурными манерами, необходимыми человеку его ранга и положения». Поэтому было рекомендовано перевести его обратно на военную службу.

Исключить из «военного» образования древнейшую стрельбу из лука и другие древнейшие виды спорта было почти невозможно из-за их связи с ритуалом, восходившим еще к «мужским домам». На это ссыпалась и императрица, когда

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер отвергла планы реформ.

300

Французские авторы часто передают шэн юань, сюцай как «бакалавр», цзюйжэнь – как «лицензиат», а цзыньши как «доктор». Лишь лучшие из получивших низший ранг имели право на стипендию. Бакалавры со стипендией назывались линьшэн (получатели кормлений со складов), отобранные директором и посланные в Пекин – багун, допущенные в образовательное учреждение – югун, а купившие ранг бакалавра – цзюаньшэн.

301

Именно харизматические качества потомка подтверждали харизматические качества его рода, т. е. предков. Шихуан-ди отменил этот обычай, поскольку сын не должен был судить отца, но почти каждый основатель новой династии присваивал ранги своим предкам.

302

Заметим, что это довольно верный симптом его более позднего происхождения.

303

Об этом см. все еще пригодную работу: Biot É. *Essai sur l'histoire de l'instruction publique en Chine et de la corporation des Lettrés*. Paris, 1847.

304

Первый (лат.). – Примеч. перев.

305

См. жалобы на это у Ма Дуаньлиня: Biot É. P. 481.

306

Их темы приводит Вильямс. Ср.: Zi É. a. a. O.

307

В частности, на средней ступени («лицензиатов») раскрытие темы диссертации часто требовало научного, историко-литературного и филологического анализа конкретного классического текста. Примеры см.: Zi É. a. a. O. P. 144.

308

В частности, на высшей ступени («докторат») часто император лично определял темы и оценивал выпускников. При этом обычно темами были административные казусы, чаще всего связанные с «шестью вопросами» императора династии Тан: Biot É. P. 209, n. 1. Одна из них приводится в: Zi É. a. a. O.

309

Siao Hio / Ed. de Harlez. V, 11; I, 29, 40. Ср. цитату из Чжу Си: р. 46. О возрастных ступенях см.: 1,13.

310

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
а. а. О. I, 25, 2. N 5 f.

311

По этому поводу также существовали книжные предписания.

312

Стоит ли говорить, что сказанное здесь о языке и письменности лишь воспроизводит то, что излагают такие выдающиеся синологи, как В. Грубе, а не является результатом самостоятельных исследований.

313

Edkins J. Local Value in Chines. Arithmetical notation // Journ. of the Peking Oriental Society. Vol. I. N. 4. P. 161 f.

314

Harlez C. de. Siao Hio. P. 42, n. 3.

315

Это подчеркивает и Timkovski M. G. Reise durch China (1820/1821) / Deutsch von Schmid. Leipzig, 1825.

316

Занятие, школа (древнегреч.). – Примеч. перев.

317

Безвозмездно (лат.). – Примеч. перев.

318

Подобное самообвинение беспечного офицера пограничной стражи (в эпоху Хань, т. е. задолго до введения экзаменов) см. в изданных Шаванном документах Луреля Стейна под № 567.

319

Зачатки сегодняшней «Peking Gazette» восходят ко второму правителю династии Тан (618–907).

320

В «Peking Gazette» действительно встречаются (особенно в конце века) содержащие ссылки на доклады цензоров или начальников сообщения о поощрении и повышении заслуженных чиновников или планах на этот счет, о смещении недостаточно квалифицированных на другие должности («чтобы мог набраться опыта», «Peking Gazette» от 31 декабря 1897 года), об отстранении от должности с выведением за штат и исключении совсем непригодных, а также констатация того, что у чиновника деловые заслуги сочетаются с ошибками, которые он должен исправить, прежде чем получит повышение. Почти всегда с подробным обоснованием. Также встречаются декреты о посмертном наказании палками тех, кто был разжалован посмертно: «Peking Gazette» от 26 мая 1895 года.

321

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер

Отработочные повинности (лат.). – Примеч. перев.

322

об этом см.: Smith A. H. Village life in China. Edinburg, 1899. P. 66 ff.

323

См.: Кип Yu (Discours des royaumes). Ann. Nat. des états Chin, de X au V s. / Ed. de Harlez. London, 1895. P. 54, 75, 89, 159, 189, u. ô.

324

Tschepe P. A. Var. Sinol. 27. P. 38. «Он просит о наказании». Аналогичные выражения встречаются в документах А. Стейна (ed. É. Chavannes, N 567).

325

Однако ср. рескрипт в «Peking Gazette» от 9 апреля 1895 года, которым офицерам, совершившим самоубийство при сдаче Вэйхайвэя, посмертно были повышены звания (поскольку они взяли вину на себя и тем самым не дали скомпрометировать позором харизму императора).

326

По крайней мере в одном округе существовал храм тай-цзи, антиматерии (хаоса), из разделения которой возникли обе субстанции (Schih Luh Kuoh Kiang Yuh Tschi / Ubers, von Michels. P. 39).

327

Согласно де Грооту.

328

См. перевод избранных мест из его мемуаров, выполненный графиней Хаген (Berlin, 1915. P. 27, 29, 33).

329

См. искусные по форме, остроумные по содержанию, хотя и достаточно поверхностные записки, адаптированные для европейцев: Tscheng Ki Tong. China und die Chinesen / Deutsch von A. Schultze. Dresden und Leipzig, 1896. P. 158. Об общении китайцев см. схожие наблюдения в «Путевом дневнике философа» графа Кайзерлинга.

330

«Сюо сюэ» (La Siao Hio, ou Morale de la jeunesse / Tr. par Ch. De Harlez. Paris, 1889 (Annales du Musée Guimet XV)) является трудом Чжу Си (XII век н. э.), систематизировавшего конфуцианство в форме, ставшей канонической. (О нем см.: Gall S. le. Le Philosophe Tchou Hé, sa doctrine etc. // Variétés sinologiques 6. Shanghai, 1894.) Этот популярный комментарий к «ли цзи» содержал исторические примеры и был известен в Китае любому ученику народной школы.

331

Число «лицензиатов» распределялось между провинциями. При чрезвычайных заемах (даже после восстания тайпинов), провинциям за сбор определенных

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер минимальных сумм предоставлялись большие квоты. Из «докторантов» на каждом экзамене степень получали лишь десять человек, из которых первые трое пользовались особым почетом.

332

Их могущество хорошо видно при сравнении происхождения обладателей трех высших степеней и высших мандаринов: Zi É. a. a. O. App. II P. 221, Ann. 1. Из 748 высших чиновнических должностей в 1646–1914 годах 398 были заняты маньчжурами, хотя лишь трое из них имели высшие степени (были определены императором как лучшие цзинши); провинция Хэнань выдвинула 58, т. е. 1/6 всех высших чиновников, – исключительно благодаря господствующему положению семьи Цзэн; почти 2/3 обладателей высших степеней из других провинций представляли лишь 30 % провинций.

333

Продажа должностей впервые стала систематически применяться в 1453 году при императорах династии Мин. (В качестве финансовой меры она была известна уже при Шихуан-ди.) Низший ранг первоначально стоил 108 пиастров, что эквивалентно капитализированной стоимости кормления на время обучения, затем 60 таэлей; после наводнения на реке Хуанхэ цена была понижена до 20–30 таэлей, чтобы расширить рынок и собрать больше денег. С 1693 года покупатели «бакалавриата» допускались к высшим экзаменам. Место даотая со всеми дополнительными расходами стоило примерно 40 000 таэлей.

334

Отличным примером китайской камералистики служит трактат Сыма Цяня о торговом балансе (пинчжунь), который является древнейшим сохранившимся документом китайской политэкономии: Chavannes E. N 8. XXX. Vol. III. Высокие прибыли торговцев в эпоху раздробленности, разорение купцов в единой империи, ликвидация должностей, фиксация жалования и вслед за этим фиксация земельного налога, налоги на торговлю, лес и воду, вопрос частной чеканки монет, опасность избыточного обогащения частных лиц (одновременно с вполне конфуцианским утверждением, что при богатстве царит добродетель), транспортные расходы, продажа титулов, монополия на соль и железо, регистр купцов, внутренние таможни, политика стабилизации цен, борьба с субподрядчиками у государственных поставщиков (прямые подряды для ремесленников) – все это в нашем представлении не имеет отношения к «торговому балансу»: внутреннее спокойствие благодаря стабильности, а не внешний баланс является предметом камералистской финансовой политики.

335

Просуществовавшая до 1882 года монополия купцов гильдии гунхан на торговлю в единственном открытом для иностранцев порту Кантона была установлена с целью недопущения общения китайцев с варварами; из-за огромной прибыли участвовавших в ней владельцев должностных кормлений они не были заинтересованы в каких-либо изменениях.

336

Памфлеты (англ.). – Примеч. перев.

337

Не только официальная история династии Мин, но и «Шилю го цзяньюй чжи» («История владений Шестнадцати государств» Хун Лянчи) полна примеров этой борьбы. Например: 1368 год – запрет гарему вмешиваться в государственные дела (по предложению академии Ханьлинь), 1498 год – прошение академии Ханьлинь по поводу пожара во дворце и (типичное при несчастных случаях) требование «свободного высказывания», направленное против фаворита-евнуха. См.: *Histoire géographique des seize royaumes / Ouvrage traduit du chinois pour la première fois et annoté par Abel Des Michels. Paris, 1891. P. 7.*

338

Многочисленные примеры этой борьбы см., например, в «Юй цзуань тун цзянь ган му»: *Histoire de la dynastie des Ming / Composie par l'empereur Khian-Loung; traduite du Chinois par M. l'abbé Delamarre. Paris, 1865.* Возьмем XV век: 1404 год – евнух стоит во главе армии (р. 155), что впоследствии случалось часто, например, в 1428 году (р. 223). 1409 год – проникновение дворцовых чиновников в управление (р. 168). 1443 год – доктор из академии Ханьлинь требует упразднить управление кабинета, облегчить трудовую повинность и в первую очередь провести совещание императора с книжниками (р. 223). Один из евнухов убивает его. 1449 год – фаворит-евнух убит по требованию книжников, однако в 1457 в его честь воздвигли храм (р. 273). 1471 год – советники вынуждены общаться с императором через евнуха (р. 374). То же сообщается о Сяо-гуне (361–328 годы до н. э.). 1472 год – евнухи выступают в роли тайной полиции (р. 273), что было отменено по требованию цензоров в 1481 году (р. 289). 1488 год – восстановление древнего ритуала. Подобное происходило во многие эпохи. Позором для книжников закончилось смещение в 1418 году одного евнуха, у которого обнаружили список книжников, дававших ему взятки. Было решено засекретить этот список, а для их смещения нашли другие поводы (р. 422).

339

См.: Bland J. O. P., Backhouse E. China unter der Kaiserin-witwe. Berlin, 1912; а также знаменитый меморандум Тао Мо 1901 года.

340

Когда в 1441 году предсказанное астрологами солнечное затмение не наступило, ведомство ритуала подготовило поздравление, однако император отклонил его.

341

См. процитированную выше записку академии Ханьлинь регентшам 1878 года.

342

a. a. O. Kap. IX P. 130 f.

343

См. декрет императрицы, изданный в феврале 1901 года.

344

a. a. O. P. 457.

345

В 1409 и 1428 годах. См. например, «Юй цзуань тун цзянь ган му» императора Цяньлуна: *Histoire de la dynastie des Ming / Composie par l'empereur Khian-Loung. P. 167, 223.* Подобный запрет войску вмешиваться в дела управления был установлен еще в 1388 году: Там же.

346

обстоятельство, положение дел (древнегреч.). – Примеч. перев.

347

См. предисловие Шаванна к трактатам Сыма Цяня о жертвоприношениях Небу и Земле фэн и шань: Journ. of the Peking Oriental Society. III, 1.1890.

348

даже в поэзии Цюй Юаня (III век до н. э.). См.: Conrady E. в: Hochschulvortr. f. jedermann. XIX, XX. Leipzig, 1903.

349

Они известны по стенограммам (первых в мире!) естественно-правовых дебатов о равном избирательном праве, которые велись в полевом лагере.

350

общее право (англ.). – Примеч. перев.

351

Наряду с изобретением компаса (использовавшегося во внутреннем судоходстве и гонцами на сухопутных путях Азии), книгопечатания (для ускорения копирования официальных документов), бумаги, фарфора, шелка, развития алхимии, астрономии (в астрологических целях), в Китае также был изобретен и использовался порох, в том числе в военных целях: вероятно, уже в XII веке, но совершенно точно – в XIII веке, т. е. в любом случае на столетие раньше его подтвержденного военного применения флорентийцами. Однако его использование здесь осталось на крайне примитивном техническом уровне. Замирение империи опять-таки не стимулировало усовершенствования. (Об изобретениях см.: Martin W. A. P. Chinese discoveries in art and science // Journ. of the Peking Or. Soc. Vol. IV. Р. 19 ff.) Страх перед западными орудиями, видимо, первоначально был в основном связан с их предполагаемым магическим воздействием, поэтому их стремились импортировать.

352

Они пришли к совершенно нехристианскому выводу о том, что добро в человеке есть искусственный продукт культуры, т. е. в конечном счете к еще большему, чем в самом ортодоксальном учении, эмпатическому одобрению «мира культуры» и прежде всего к признанию значимости воспитания.

Тем не менее некоторые позволяли себе выдвигать собственные метафизические концепции (см.: Farjenel F. Journ. Asiat. G. Soc. 20.1902. Р. 113 ff.). Вечность образующей мир материи – духовный принцип которой (тай-ци, «Великий предел») понимался пантеистически как принцип блага – отстаивалась с XI века ортодоксальной школой комментаторов, но, видимо, не очень логически последовательно. В остальном считается, что уже Конфуций верил в опиравшуюся на астрологию космогонию (пять элементов сменяют друг друга в образе древних правителей), которую отстаивал Сыма Цянь: Chavannes E. Paris, 1895. Р. CXLIII.

353

Спорным остается то, что в VI веке китайская арифметика якобы знала порядок чисел. См.: Edkins J. Local value in Chin. Arithm. Not. // Journ. of the Peking Or. Soc. I, N 4. Р. 161 f., – здесь эти знания возводятся к Вавилону (?). В XIX веке использовался абак, в котором значение числа обозначалось шариком.

354

Тем не менее среди девяти новых дисциплин дополнительного экзамена, который отчасти проходили с целью получения повышения, а отчасти для страховки на случай разжалования, вплоть до настоящего времени в качестве

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
экзаменационного предмета присутствовала математика.

355

См.: Eitel E. J. China Review XVIII. P. 266. О вавилонском происхождении древнекитайской культуры также утверждается в сочинении: Lacouperie T. de. Western Origin of the ancient Chin, civil. London, 1894.

356

См.: Schih Luh Kuoh Kiang Yu Tschi / Übersetzt von Michels. P. XXI (примечания к комментарию).

357

В том числе по отношению к матери. В 1882 году сын, находившийся в состоянии опьянения, избил бравившую его мать. Она обратилась за помощью к мужчинам, приказав им связать и заживо похоронить сына, несмотря на настоятельные просьбы всех участников. Ее сообщники были наказаны за формально неправильное поведение, но тут же помилованы. О наказании матери речь вообще не шла (рескрипт опубликован в «Peking Gazette» от 13 марта 1882 года).

358

даже перед подчинением правителю. В феодальную эпоху один чиновник по приказу правителя должен был схватить и арестовать собственного сына за измену. Он отказался сделать это, как и чиновник, который должен был арестовать отца за его неподчинение. После этого отец совершил самоубийство, и вину за этот грех традиция возложила на правителя (Tschepe P. A. a. O. P. 217).

359

Ср. с напечатанным в «Peking Gazette» от 8 июня 1896 года докладом о ходатайстве сына командира, отправленного за трусость в войне с Японией на принудительные работы в западную часть страны: он просил разрешения взять на себя отбывание наказания вместо заболевшего от тягот и лишений отца или выкупить его за 4000 таэлей. Доклад был передан императору с указанием на похвальную почтительность просителя.

360

Записка, лежавшая в основе рескрипта от 2 сентября 1905 года об отмене древних экзаменов по «культуре», довольно пуста с точки зрения содержания и, в сущности, подчеркивает лишь одно: рвение к распространению народного образования (в реальных школах) сдерживалось тем, что с помощью экзамена каждый рассчитывал на степень, необходимую для получения кормления.

361

См. биографию Конфуция, написанную Сыма Цянем, под редакцией Шаванна, с. 336.

362

Уже в древних хрониках в качестве неизлечимой рассматривалась «чувственность», этот враг всех добродетелей. См.: Кип Yu. Discours des Royaumes. P. 163, где содержится высказывание одного лейб-медика о больном правителе. Конфликт между любовью и государственным интересом разрешается начисто в пользу второго: в поэзии как минимум однажды затрагивается «трагичность» этого положения.

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер

363

Kuhn Fr. Abh. der Berl. Ak. 1914, 4.

364

См. предисловие к изданию: Chavannes É. P. XIII.

365

Edkins J. The place of Hwang Ti in early Taoism, China Rev. XV. P. 233 f.

366

См. у Бань Бяо: Chavannes É. App. И.

367

Надпись на могильной плите эпохи Хань (около 25 года до н. э.), сделанная в память о преждевременно умершем мужчине: «Издавна были люди, которые прошли через все перемены безукоризненно и не получили за этого вознаграждения» (приводится пример). «Память о нем сохраняется» (см. у Сыма Цяня). «Он облагородит своих потомков» (древнее представление о наследственной харизме, отличное от нового). «Он отправился в холодное царство теней» (Journ. As. X Ser. 14. 1909 / Ed. É. Chavannes. P. 33).

Надпись, сделанная в 405 году н. э.: «Все живущее должно умереть». Совершенный человек не имеет индивидуальных признаков (соединен с дао; влияние Чжуан-цзы?).

Восхваляется равнодушие к повышению и утрате должности (р. 36). Повышение обосновывается с помощью понятий «прямота», «детская почтительность», «почтение к мертвым».

Однако в целом:

«Небо не знает пощады, он заболел и умер». «Бог» никогда не называется. В целом взгляды и настроения близки к Сыма Цяню. Нет обязательного оптимизма более позднего времени.

368

Страшное несчастье для китайцев с их культом предков.

369

См.: Chavannes É. Vol. I. App. I. P. CCXXVI f.

370

Вера в бессмертие являлась бы неклассической. Речь идет лишь о вере в духов.

371

См.: ed. É. Chavannes. P. 166.

372

Обучение восхвалялось в только что процитированной надписи эпохи Хань.

373

China und die Chinesen / Deutsch von A. Schultze. 1896. Р. 222.

374

Даже сам Конфуций якобы называл себя несведущим в военных дела.

375

Yu tsuiuan tung kian kang mu / Tr. par M. l'abbé Delamarre. Paris, 1865. Р. 20. Можно привести множество подобных высказываний.

376

Giles H. A. China and the Chinese. New York, 1912. Р. 105.

377

Уже в древности считалось, что «навязанные договоры не имеют силы, поскольку их не защищают духи»: Parker E. H. Ancient China simplified. London, 1908. Р. 99.

378

Конкретно, в частности (лат.). – Примеч. перев.

379

Источники по даосизму см. в работах де Арле и Легга. Далее см. уже цитированную великолепную посмертную работу: Grube W. Religion und Kultus der Chinesen. И прежде всего: Groot J. J. M. de. Universismus.

380

Помимо уже цитированных монументальных документов, также см. соответствующую литературу. В трактате «Обучение молодежи» предупреждается о выдумках буддийских священнослужителей, обещающих мертвым потустороннее спасение, хотя мертвым нельзя принести пользу или навредить, поскольку их тела истлели, а дух их покинул: Siao Nio. V. N 86.

381

Божественные силы (лат.). – Примеч. перев.

382

Подобно католической церкви, патrimonialное ведомство спасения также различало случаи, когда канонизируемый заслуживал «почитания», но не «поклонения», которое полагалось лишь главным природным духам. Впрочем, как и в других подобных случаях, с точки зрения массовых представлений это было исключительно формальное различие.

383

Чжи жэнь – святой; дунь, и, инь, – удалившись; сянь – отшельник (иероглиф состоит из знаков «человек» и «гора»).

384

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер

См.: Groot J. J. M. de. Universismus; Conrady E. a. a. O.; Se Ma Tsien.
Annalen / Ed. É. Chavannes.

385

Картины, на которых риши изображались в виде косматых плебеев.

386

Парадигматическим примером в хрониках выступает министр Фань Ли в государстве Юэ. Когда его царство утратило один из городов, он объявил о том, что согласно древним правилам должен совершить самоубийство, однако не сделал этого. В ходе удачной войны с государством Ци он увеличил свое и без того огромное состояние, которое накопил на посту министра, после чего действительно раздал его своим друзьям, став отшельником. Вплоть до настоящего времени именно так поступали некоторые индийские министры. (Tschepe P. A. Hist, du R. de Ou // Var. SinoI. 10. Schanghai, 1891. P. 157, 1. Append.)

387

Tschepe P. A. a. a. O. (VI век до н. э.).

388

Возражения см. у де Гроота.

389

В поддержку этого мнения недавно выступил де Гроот.

390

Сегодня даже можно сказать: модный философ. Нас не интересует то, что Лао-цзы считался полумифической фигурой, что в «Дао дэ цзин» находили множество интерполяций и что лишь позднее была подтверждена его историчность. Даже если бы он был выдуман, фактом остается антагонизм этих направлений, который нас здесь и интересует.

391

Основное конфуцианское понятие равновесие (чжун, переведенное на английский язык как weak) было истолковано даосами как «пустота».

392

См.: Groot J. J. M. de. Religion in China. London, 1912. § 30.

393

Об этом особенно см. у де Гроота, который подчеркивает вторичный характер раскола.

394

Groot J. J. M. de. a. a. O.

395

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер Целиком, полностью (лат.). – Примеч. перев.

396

См. у Хань Фэй (III век до н. э.): Groot J. J. M. de. a. a. O.

397

См. ранее процитированные надписи.

398

Правда, это также касается буддизма махаяны с его «бонзами» как мирским клиром. Однако в нем вторичность этого явления совершенно очевидна, а в даосизме – нет.

399

Насколько мне известно, «Дао цзан» не переводился и встречается довольно редко.

400

Об этом см.: Groot J. J. M. de, согласно агиографии Гэ Хуна.

401

См.: Groot J. J. M. de. a. a. O.; и др. Мне не был доступен доклад: Groot J. J. M. de. Transactions of the 2d Intern // Congr. for the Hist. of Rel. Oxford, 1907. Vol. I. Как и сочинение: Imbault-Huart C. La Légende du premier pape taoiste et l'histoire de la famille pontificale du Tschang // Journ. As. Nov.-Dec. 1884. P. 389.

402

Об этом см.: Chavannes É. Vol. III. P. 210, Anm. 1.

403

Ср. предисловие Шаванна. Сыма Цянь жаловался на появление все новых книжников, противником которых он являлся.

404

Jung Lu, 1903.

405

См. официальный справочник китайских государственных приходов: Mayer W. Fr. The Chinese Government. Schanghai, 1878. P. 70.

406

Например, надписи, связанные с царем Наньчжао: Ed. É. Chavannes // Journ. Asiat. 9 Ser. 16. P. 1900.

407

Происхождение, развитие и рецепция буддизма будут рассмотрены далее. Здесь
Страница 188

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер мы указываем лишь на некоторые формальные стороны.

408

об этом будет сказано далее. Этот характер не был изначальным.

409

См. случаи, зарегистрированные императором Цяньлуном в «Юй цзуань тун цзянь ган му». Примеры: в 1451 году прошли посвящение 50 000 бонз, несмотря на протесты конфуцианцев (Тг. par M. Tabbe DeLamarre. P. 288); в 1452 году влиятельный евнух был почитателем Будды (р. 292) и потому – врагом «чиновников» (конфуцианцев); в 1481 году один из бонз стал отвечать за раздачу милостыни (р. 379); позже, в 1487 году, он был смещен по требованию чиновников после падения метеоритов (р. 385).

410

См. книгу государственных приходов Майера. Выбор двух старших в сэнлусы каждого округа осуществлялся местными властями из числа монастырских фанчжан (старейшин); старшие отвечали за благополучие бонз.

411

об этом часто говорится в предшествующих статьях о пуританизме.

412

Как и в ортодоксии. См.: Se Ma Tsien / Ed. É. Chavannes. T. I. P. 196: «Небо не просто так присыпает преждевременную смерть. Оно судит человека за его поведение». Ср. с монументальными документами, процитированными в главе II.

413

Universismus. P. 343; как видит читатель, эта книга здесь используется постоянно.

414

Книга де Гроота, видимо, заставит отказаться от «панавилонского» тезиса.

415

Боги из машины (лат.). – Примеч. перев.

416

Groot J. J. M. de. Religion. P. 64 f. Поклонение живому человеку (мандарину) объявлялось наказуемым еще в рескрипте 1883 года («Peking Gazette» от 18 января).

417

«Peking Gazette» от 24 июня 1878 года.

418

Во время религиозных дискуссий с буддистами конфуцианцы особенно пытались опровергнуть буддийскую теодицею кармы: социальное положение человека

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер является следствием не предшествующих действий, но судьбы, которая одни листья опускает на ковер, а другие – швыряет в грязь.

419

Как легко гордость за имя могла обернуться голой жаждой жизни ради жизни, показывает упомянутая аллегория с черепахой – правда, ее автор не был чистым конфуцианцем, но с большим уважением цитировал Конфуция. Подлинные конфуцианские убеждения выражены в письмах Сыма Цяня и докладах цензоров императрице Цыси.

420

В последний момент мне попалась на глаза довольно хорошая берлинская диссертация, написанная под влиянием Херкнера, Берткевича и Эберштадта: Wu Chang, 1917. Она посвящена «китайским кредитным объединениям», носившим обычное для всех клубов название хуэй с соответствующими дополнениями. В ней показана примитивная структура этих общественных объединений, приспособленная чисто к крестьянским (причем мелкокрестьянским) отношениям исключительно между лично знакомыми. В них объединялись вкладчики, отбирающиеся исключительно по принципу личного доверия. Их существует три различных вида. В самом простом случае на «первом заседании» все выплачивают за «первого члена» взносы и текущие долговые проценты, набежавшие за время пользования капиталом. Во время второго заседания все (включая первого члена) выплачивают за «второго члена» и т. д. до «последнего члена», который получает обратно только свои взносы, наряду с процентами. Порядок получения взносов чаще всего определяется жребием; в случае помощи должнику, конечно, именно он становится «первым членом»; «последним членом» при определенных обстоятельствах готовы стать меценаты. В результате каждый стоящий в списке перед «последним членом» на некоторое время получает в свободное распоряжение чужой капитал, размер которого зависит от места в списке; за него он платит взносы и проценты – в зависимости от того, идет ли речь о выплате или накоплении. Кредитное объединение, основанное на взаимном надзоре или на точном знании хозяйственной деятельности друг друга, в своем функционировании сильно походило на ссудные кассы Райффайзена. Например, оно заменяло мелкокрестьянскому населению, с которым банки не заключали сделок, ипотечный кредит для покупки земли, хотя могло служить и всем мыслимым целям. – Если не обращать внимания на форму, отличие от описанных выше сект здесь в следующем: 1) конкретная экономическая цель является первичной, даже единственной; 2) в отсутствие проверки квалификации со стороны секты кредитоспособность проверяется чисто индивидуально. В остальном эти кредитные объединения действительно могут служить иллюстрацией греческого эраноса.

421

Впрочем, из почтительности также можно вывести отрицание политической власти. В отличие от меркантилистски и сословно мотивированного ограничения расходов на роскошь, в частности на празднования, допустимые расходы на траурные мероприятия, по нашим представлениям, были и остаются совершенно громадными, что соответствует значимости почтительности как последнего этического масштаба.

422

Об этом см. темпераментное полемическое сочинение де Гроота, упомянутое в гл. I.

423

«Peking Gazette» от 13 января 1874 года.

424

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер «Peking Gazette» от 13 апреля и 31 января 1883 года.

425

«Peking Gazette» от 2 октября 1874 года. далее об экзорцизме применительно к одному сумасшедшему см.: «Peking Gazette» от 20 августа 1878 года.

426

Следует подчеркнуть, что здесь в общих чертах описывается только отношение конфуцианства и официальной власти к сектам. К самим сектам мы вернемся после описания буддизма, повлиявшего на все самые важные из них. См.: Groot J. J. M. de. Sectarianism and relig. persecution in China, a. a. o.

427

Целый ряд приводится в: Groot J. J. M. de. a. a. o.

428

То, что ислам в Китае не претерпел никаких изменений, как иногда утверждает В. Грубе, представляется слишком сильным утверждением. Уникальное изменение положения имамов примерно с XII века явно произошло под влиянием индийско-восточноазиатских мистагогов.

429

Это древнее название. Вспомним, что точно так же называлось даосское церковное государство.

430

Официальные документы тайпинского императора, прежде всего «Книга толкований божественной воли», «Императорский манифест Тайпина», «Книга религиозных предписаний», «Книга небесных указов», так называемый «Триметрический канон», антиманьчжурская прокламация 1852 года, статуты церемониальных и военных организаций и новый календарь были доставлены в Шанхай английским кораблем «Гермес». Там они были опубликованы миссионером Медхерстом в газете миссии с соответствующим наивным комментарием. Отдельное издание вышло под названием: Pamphlets in and by the Chinese Insurgents of Nanking. Schanghai, 1853. Великое восстание часто описывалось почти во всех трудах о Китае. По-немецки популярно см.: Spillmann C. Halle, 1900. Жаль, что лучший знаток истории китайских сект де Гроот не стал детально рассматривать характер восстания тайпинов и оставил открытым вопрос о христианском влиянии, поскольку это не очень ясно по привлеченным им официальным правительенным документам (маньчжуров), а о миссионерской литературе он отзывался негативно. Поэтому описание имеет лишь гипотетическую ценность.

431

Я не могу сейчас перепроверить многие спорные факты.

432

В решающий момент во многом именно это привело к военному поражению. Не произойди оно, судьба неоднократно разбитого пекинского правительства, несомненно, была бы предрешена после того, как были отрезаны пути снабжения в результате захвата повстанцами Императорского канала, взятия Нанкина и всего бассейна Янцзы. История Восточной Азии могла бы пойти совершенно иначе.

Как подсчитали миссионеры, в официальных документах один раз встречается имя Иегова, а чаще всего (42 %) – имя народного бога неба, в два раза реже (21 %) – конфуцианское имя небесного бога, немного чаще – опять-таки персонифицированное выражение Тянь фу или Тянь, гораздо реже (4 %) – шэнь, что чаще всего означает «дух».

434

Считалось, что Иисус женат, как и сам тянь ван. Пророк в своих видениях видел его жену.

435

Напротив, он отвергал как собственную «святость», так и обращение «отец».

436

Это особенно шокировало миссионеров и фактически представляло собой довольно важную уступку традиции, хотя официально отвергалось всякое его толкование как жертвоприношение духам предков: жертвы приносились богу и, подобно христианской панихиде, душам духов предков.

437

Book of Celestial Decrees, a. a. o. «When you have money, you must make it public and not consider it as belonging to one or another».

438

Детали сообщений об этом очень противоречивы; в частности, остается неясным фактический объем государственного социализма. Конечно, его следует толковать как в значительной мере военную экономику. Точно так же нужно быть осторожным с данными английских миссионеров (вероятно, слишком резко отвергнутыми де Гроотом), которыми приходится пользоваться, поскольку из-за рвения они усматривали там гораздо больше «христианского», чем было на самом деле.

439

Поскольку и в деловой жизни успех зависит не от человека, а от судьбы, нужно следовать заповеди исполнения профессионального долга, не озираясь на успех: «Follow your proper avocations and make yourselves easy about the rest» (*Imperial Declaration of the Thae-Ping*. a. a. o., со ссылкой на Конфуция).

440

a. a. o.

441

«In trade principally regard rectitude». «In learning be careful to live by rule» (a. a. o.).

442

Book of religious precepts, a. a. o. Книга начинается с признания, что никто не жил в мире, не согрешив против «приказов неба».

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
443

Trimetrical Canon, a. a. o.

444

Хотя производство и экспорт шелка сократились лишь в последний год войны, а до этого они заметно выросли.

445

Из-за резких нападок в парламенте лишь в последний момент Пальмерстон отдал приказ больше не поддерживать «маньчжуроў» – в том числе, чтобы не дать им выйти из затруднительного положения.

446

Полигамия у самого тянь вана и офицеров существовала в китайском варианте (конкубат).

447

«Peking Gazette» от 2 октября 1874 года.

448

Шатер тянь вана назывался «малое небо». Отказ от предиката святости вряд ли соблюдался бы его вероятными преемниками. Церемониальные предписания, включая титулатуру рангов (в том числе титул для высших женских чиновников «Ваша непорочность!»), носили совершенно китайский характер.

449

Если не причислять к ней праздничные дни, отказ от украшений и т. д., которые оставались отдельными постулатами.

450

Эта секта (ихэтуань) появилась еще в начале XIX века (Groot J. J. M. de. Sectarianism. P. 425).

451

Лига праведной энергии (англ.). – Примеч. перев.

452

Секта верила в эту неуязвимость. Просмотренного мною доступного материала недостаточно для ее описания. Они были конституированы исключительно как орден, «ecclesia militans» («воинствующая церковь») для борьбы с чужеземными варварами. О них говорится в ранее цитированном меморандуме для императрицы Цыси, которая, как и принцы, верила в их магическую харизму. Точно так же, как они верили – «Peking Gazette» от 13 июня 1878 года – в магические качества пушек Круппа. С учетом этих китайских документов в данном случае нельзя разделить сомнение де Гроота (Sectarianism. P. 430, Ann. a. E.) в том, что еретики типа «боксеров» пользовались поддержкой «конфуцианского правительства».

453

Суеверие (англ.). – Примеч. перев.

454

Цит. по переводу Б. Пастернака.

455

От греч. ἐκστασις – исступление, восхищение. – Примеч. перев.

456

Суеверие (лат.). – Примеч. перев.

457

Кого же здесь обманывают? (фр.). – реплика Фигаро из комедии Бомарше «Безумный день, или Женитьба Фигаро». – Примеч. перев.

458

Помимо упомянутого, см. также: Groot J. J. M. de. The Rel. of the Chin. N.Y., 1910. P. 130.

459

Опубликовано в: Chavannes É. Vol. III. Кар. XXX. S. o.

460

чистая церковь (лат.). – Примеч. перев.

461

Масса падших (лат.). – Примеч. перев.

462

О затачках «кредитных объединений» см. выше.

463

домашняя система (ит.). – Примеч. перев.

464

Изобретения китайцев ясно показывают, что неразвитость, например, горного дела (приводившая к финансовым катастрофам), неприменение угля при производстве железа (несмотря на знания о процессе коксования) или ограничение судоходства традиционными формами и маршрутами невозможно свести к отсутствию у них технической или изобретательской одаренности. Основная причина – фэн-шуй, различные виды мантики и финансовые интересы, возникшие в результате соединения магии с данной формой государства.

465

Очень верные замечания об этом см. в сочинениях Людвиг Клагеса.

466

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер
Вид, выражение лица (фр.). – Примеч. перев.

467

Честность – лучшая политика (англ.). – Примеч. перев.

468

На нее неоднократно справедливо указывал Э. Трельч.

469

Не может быть угодным Богу (лат.). – Примеч. перев.

470

Политический человек (лат.). – Примеч. перев.

471

Экономический человек (лат.). – Примеч. перев.

472

Без гнева и пристрастия (лат.). – Примеч. перев.

473

Как мы увидим, последовательнее всего это реализовано в «Бхагавадгите».

474

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. – Примеч. ред.

475

Такого рода установки были характерны и для католической, и для протестантской монархомахии. 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) – Примеч. ред.

476

Все мне позволительно (греч.). – Примеч. перев.

477

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»

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер (Weber M. Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 2. Tübingen, 1921. S. 186). – Примеч. ред.

478

На ХХII заседании Тридентского собора обсуждался вопрос об исключении из богослужения так называемой «фигуральной», то есть сложномногоголосой, музыки. – Примеч. ред.

479

Или непреднамеренным следствием оргиастического возбуждения. Возникновение в России секты скопцов (кастраторов) было связано со стремлением избежать этого следствия оргиастических плясок (радений) хлыстов, считавшегося греховным.

480

Многие стихи Архилоха (VII в. до н. э.) посвящены его роману с Необулой – сначала ее воспеванию, а после разрыва – поношению. – Примеч. ред.

481

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 контрастирует 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. Наивысшей 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» (И, 45, 2). – Примеч. ред.

482

Имеется в виду следующее высказывание Демосфена (собственно, Псевдо-Демосфена) в речи «Против Неэры»: «Гетер мы держим ради наслаждения, наложниц – для повседневного удовлетворения потребностей нашего тела, но жен – чтобы они приносили нам законных детей и были верными хранительницами дома» (122). – Примеч. ред.

483

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) – Примеч. ред.

484

Португальские письма (фр.). – Письма португальской монахини Марианны Ллькофорадо (1640–1723) к неверному возлюбленному. Напечатанные им в 1669 г., они получили широкую известность. Переведены Рильке и упоминаются в его творчестве. – Примеч. ред.

485

В частности, в «Войне и мире». Впрочем, с этим полностью совпадает известный анализ Ницше в «Воле к власти», несмотря и именно из-за очевидной

я этика мировых религий Опыты сравнительной социологии религии. Конфуцианство и даосизм. Макс Вебер обратной оценки. Позиция религиозности спасения довольно ясно высказана у Ашвагхоши.

486

Плотская связь (лат.). – Примеч. перев.

487

Эти слова стоят в посвящении жене Макса Вебера Марианне его трехтомной работы «Статьи по социологии религии». – Примеч. ред.

488

Афанасий Александрийский (295–373) – богослов, разработавший и противопоставивший арианам учение о единосущии Бога-отца и Бога-сына. – Примеч. ред.

489

Верю не в то, что абсурдно, но потому что абсурдно (лат.). – Примеч. перев.

Спасибо, что скачали книгу в бесплатной электронной библиотеке
<http://filosoff.org/> Приятного чтения!

<http://buckshee.petimer.ru/> форум Бакши buckshee. Спорт, авто, финансы, недвижимость. Здоровый образ жизни.

<http://petimer.ru/> Интернет магазин, сайт Интернет магазин одежды Интернет магазин обуви Интернет магазин

<http://worksites.ru/> Разработка интернет магазинов. Создание корпоративных сайтов. Интеграция, Хостинг.

<http://dostoevskiyfyodor.ru/> Приятного чтения!